



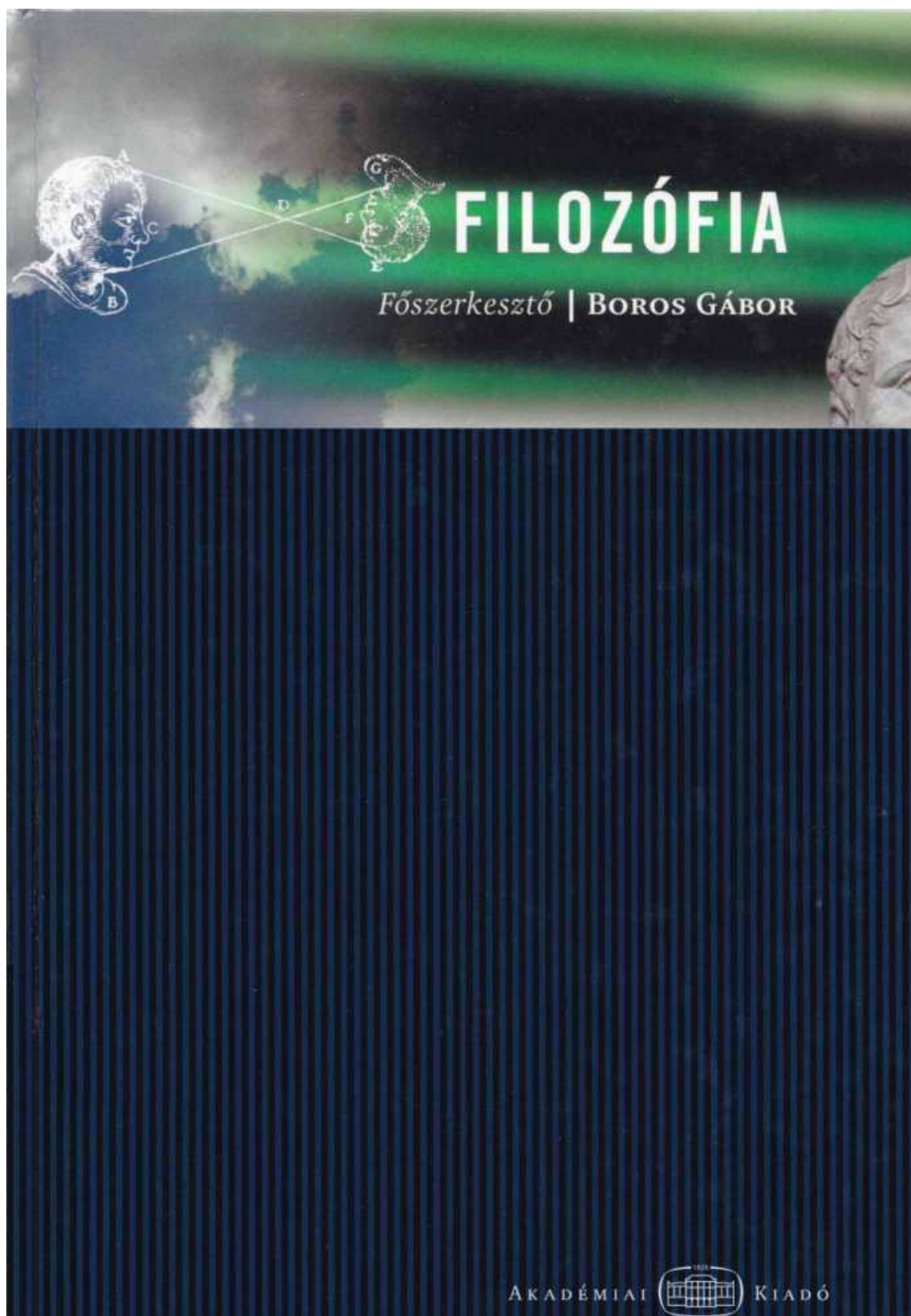
FILOZÓFIA

Főszerkesztő | BOROS GÁBOR



AKADÉMIAI  KIADÓ

AKADÉMIAI KÉZIKÖNYVEK
Szerkeszti | BAJOR PÉTER
MAGYARORSZÁG TÖRTÉNETE



AKADÉMIAI KÉZIKÖNYVEK

Szerkeszti | BAJOR PÉTER

MAGYARORSZÁG TÖRTÉNETE

Főszerkesztő | ROMSICS IGNÁC

VILÁGTÖRTÉNET

Főszerkesztő | SALAMON KONRÁD

MAGYAR NYELV

Főszerkesztő | KIEFER FERENC

KÉMIA

Főszerkesztő | NÁRAY-SZABÓ GÁBOR

VILÁGIRODALOM

Főszerkesztő | PÁL JÓZSEF

FILOZÓFIA

Főszerkesztő | BOROS GÁBOR



Írták

AMBRUS GERGELY, BENE LÁSZLÓ, BOROS GÁBOR, BORBÉLY GÁBOR,
KENDEFFY GÁBOR, PERECZ LÁSZLÓ, ULLMANN TAMÁS, WEISS JÁNOS

A 4., 5. 6. fejezetet lektorálta FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN

ISBN 978 963 05 8486 9

ISSN 1787-4750

Kiadja az Akadémiai Kiadó, az 1795-ben alapított Magyar
Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.

1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 19.

www.akademiaikiado.hu

Első magyar nyelvű kiadás: 2007

© Akadémiai Kiadó, 2007

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is. Printed in Hungary

Tartalom

Előszó (*Boros Gábor*)

1. Görög-római filozófia (*Bene László*)

[1.1. Az antik filozófia korszakai](#)

[1.2. Preszókratikus filozófia](#)

1.2.1. A milétosziak: Thalész, Anaximandrosz és Anaximenész

1.2.2. Xenophanész és Püthagorasz

1.2.3. Hérakleitosz

1.2.4. Parmenidész

1.2.5. Az eleai iskola és az 5. század kozmológusai

1.2.6. A szofisták

[1.3. Klasszikus kori filozófia \(Szókratésztől Arisztotelészig\)](#)

1.3.1. Szókratész és Plátón

1.3.1.1. Szókratész: a lélek, az erények és a cáfolat módszere

1.3.1.2. A formák elmélete: a formák ismeretelméleti, etikai és ontológiai szerepe

1.3.1.3. A formák elmélete: kérdések és válaszok

1.3.1.4. A lélek

1.3.1.5. A természeti világ

1.3.1.6. Etika és politika

1.3.1.7. Költészet, szofisztika és filozófia

1.3.1.8. A dialógusok és az íratlan tanítás

1.3.1.9. Az Óakadémia

1.3.2. Arisztotelész

1.3.2.1. Megfigyelés és filozófiai elmélet

1.3.2.2. Érvényes következtetés, bizonyítás és dialektikus érvelés

1.3.2.3. A természeti folyamatok magyarázata

1.3.2.4. Test és lélek

1.3.2.5. A létező mint létező tudománya

1.3.2.6. Etika és politika

1.3.3. A 4. század egyéb filozófiai irányai

1.3.3.1. A szókratikus irányok

1.3.3.2. Démokritosz követői

1.4. Hellenisztikus filozófia (*Bene László-Kendeffy Gábor*)

1.4.1. A hellenisztikus kor filozófiai életének jellemzői

1.4.2. A korai pürrhonizmus

1.4.3. A hellenisztikus kori Peripatosz

1.4.4. A Kert filozófiája

1.4.4.1. Epikurosz és iskolája

1.4.4.2. Ismeretelmélet és tudományelmélet

1.4.4.3. Természetfilozófia

1.4.4.4. Etika

1.4.5. A régi Sztoa

1.4.5.1. A régi Sztoa filozófusai

1.4.5.2. Logika és ismeretelmélet

1.4.5.3. Természetfilozófia

1.4.5.4. Etika

1.4.6. A szkeptikus Akadémia

1.5. A filozófia a római világban a köztársaságkor végén és a császárkor első évszázadaiban

1.5.1. A filozófiai élet jellemzőinek alakulása az i. e. 2. század utolsó harmadától az i. sz. 3. század közepéig

1.5.2. A középső Sztoa és a császárkori sztoikusok

1.5.3. Az i. e. 1. század és a császárkor epikureusai

1.5.4. Az i. e. 1. század és a császárkor arisztotelianizmusa

1.5.5. Az újpürrhonizmus

1.5.6. Probabilizmus és eklektikus platonizmus a szkeptikus Akadémia felbomlása után: Cicero és Antiokhosz

1.5.7. A középső platonizmus

1.6. A császárkori újplatonizmus

1.6.1. Plótinos

1.6.1.1. Hagyomány és filozófiai érvelés

1.6.1.2. A három hiposztázis

1.6.1.3. A metafizikai modell alapelvei

1.6.1.4. A rossz eredete

1.6.1.5. A lélek visszatérése az Értelemhez és az Egyhez

1.6.2. Későbbi újplatonikusok

1.6.2.1. Porphüriosz és Iamblikhosz

1.6.2.2. Az athéni és az alexandriai iskola

Irodalom

2. Patrisztika (*Kendeffy Gábor*)

[2.1. Philón és a görög egyházatyák](#)

2.1.1. Alexandriai Philón

2.1.2. A 2. századi görög apologéták

2.1.3. Irenaeus (görögösen Eirénaiosz)

2.1.4. Alexandriai Kelemen

2.1.5. Órigenész

2.1.6. Kappadókiai atyák

2.1.7. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész (Pszeudo-Areopagita Dénes)

[2.2. A nyugati egyházatyák](#)

2.2.1. Quintus Septimius Florens Tertullianus

2.2.2. Lucius Caelius Firmianus Lactantius

2.2.3. Aurelius Augustinus

2.2.3.1. Isten

2.2.3.2. A lélek: természete és testhez való viszonya

[Irodalom](#)

3. A középkor filozófiája (*Borbély Gábor*)

3.1. Filozófia a korai középkorban (*Borbély Gábor-Bene László*)

3.1.1. Boëthius

3.1.2. A korai középkor enciklopédiái és Johannes Scotus Eriugena

3.2. Anselmus Cantuariensis (Canterburyi Anselmus)

3.2.1. Eadmer

3.2.2. Vándorévek és Bec

3.2.3. *A Monologion és a Proslogion*

3.2.4. A hit és a tudás

3.2.5. Az ontológiai istenérv

3.2.6. Anselm mint canterburyi érsek. A késői írások

3.3. Petrus Abaelardus

3.3.1. *A Szerencsétlenségeim története* (Historia calamitatum)

3.3.2. Abaelardus és tanítómesterei

3.3.2.1. Roscellinus, a vokalista

3.3.2.2. Guillelmus de Campellis (Guillaume de Champeaux)

3.3.2.3. Teológiai tanulmányok: Anselmus Laudunensis (Anselm de Laon)

3.3.3. Abelard és Héloïse

3.3.4. Abaelardus mint szerzetes és teológus

3.3.5. Az univerzáléprobléma

3.3.5.1. Az univerzálé a dolgok anyagi lényege

3.3.5.2. Az univerzálé indifferenciaelmélete

3.3.5.3. Abaelardus első megoldása: a *Logica ingredientibus*

3.3.5.4. Abaelardus második megoldása: a *Logica nostrorum petitioni sociorum*

3.3.6. Etika

3.3.6.1. A *Collationes*

3.3.6.2. Az *Ethica sive Scito teipsum*

3.4. A 12. és 13. századi filozófia Abaelardustól Aquinói Szent Tamásig

3.4.1. Párizsi filozófiai iskolák a 12. században

3.4.2. Reales-Nominales

3.4.3. Platón és Arisztotelész a 12. században

3.4.4. Bernardus Carnotensis (Bernard de Chartres)

3.4.5. Guillelmus de Conchis (Guillaume de Conches)

3.4.6. Theodoricus Carnotensis (Thierry de Chartres)

3.4.7. Párizs és Chartres

3.4.8. Gilbertus Porretanus (Gilbert de Poitiers, Gilbert de la Porré)

3.4.9. Johannes Saresberiensis (John of Salisbury)

3.4.10. Fordítók és fordítások a 12-13. században

3.4.11. A tudomány axiomatikus-deduktív modellje

3.4.12. Petrus Lombardus *A szentenciák négy könyve*

3.4.13. Arisztotelész-recepció Párizsban a 13. század elején

3.4.14. Averroès Arisztotelész-kommentárjai

3.4.15. A görög, arab és zsidó filozófiai hagyomány recepciója a 13. századi teológusoknál

3.4.16. *AMásodik analitika*

3.4.17. Logikai összefoglaló művek a 13. században

3.4.18. Egyetemek, oktatási formák, műfajok

3.5. Aquinói Szent Tamás

3.5.1. Fiatalkor, tanulmányok

3.5.2. A létező és a lényeg

3.5.3. Összetett szubsztanciák

3.5.4. Az egyediség alapelve (*principium individuationis*)

3.5.5. Az univerzálék és a lényeg önmagában vett szemlélete

3.5.6. Egyszerű szubsztanciák

3.5.7. A létezés és a lényeg valóságos különbözősége

3.5.8. Tamás első párizsi magisztériuma és itáliai tartózkodása. A teológiai summák

3.5.9. Tamás második párizsi magisztériuma

3.6. Albertus Magrustól Johannes Duns Scotusig

3.6.1. Albertus Magnus

3.6.2. Bonaventura

3.6.3. Az 1277-es elítélő határozat

3.6.4. Sigerus de Brabantia és Boëthius de Dacia

3.6.5. Aegidius Romanus, Godofredus de Fontibus és Henricus Gandavensis

3.7. Johannes Duns Scotus

3.7.1. Duns Scotus élete

3.7.2. Duns Scotus művei

3.7.3. Univocitás

3.7.4. Intuitív és absztraktív megismerés

3.7.5. *Principium individuationis*

3.7.6. Formális különbözőség

3.7.7. Szabad akarat, a kontingencia szinkronikus értelmezése

3.8. Duns Scotus és Ockham között

3.8.1. Duns Scotus tanítványai, követői és bírálói

3.8.2. Petrus Aureoli

3.8.3. Henricus de Harclay (Henry of Harclay)

3.8.4. Richardus de Camsale (Richard of Campsall)

3.9. Guillelmus de Ockham

3.9.1. Ockham élete

3.9.2. Ockham művei

3.9.3. Ockham szemantikája

3.9.3.1. A terminusok sajátosságai

3.9.3.2. Szignifikáció

3.9.3.3. Szuppozíció

3.9.3.4. Ockham a szignifikációról és a szuppozícióról

3.9.3.5. Abszolút és konnotatív terminusok

- 3.9.4. Mentális nyelv
- 3.9.5. Univerzálék és egyedi fogalmak
- 3.9.6. Intuitív megismerés - absztraktív megismerés
- 3.10. Ockham kortársai. Késő középkori filozófia
 - 3.10.1. Gualterus Chatton (Walter Chatton)
 - 3.10.2. Adamus Goddamus (Adam Wodeham)
 - 3.10.3. Robert Holcot
 - 3.10.4. Gualterus Burlaeus (Walter Burley)
 - 3.10.5. Oxford és Párizs a 14. század első felében
 - 3.10.6. Ockham-recepció Párizsban
 - 3.10.6.1. A párizsi egyetem artes fakultásának 1339. szeptember 25-i statútuma
 - 3.10.6.2. A párizsi egyetem artes fakultásának 1340. december 29-i statútuma
 - 3.10.7. Johannes Buridanus
 - 3.10.8. Az angol teológia Párizsban és Oxfordban a 14. század második felében
 - 3.10.9. Buridanizmus a közép-európai egyetemeken. Via antiqua és via moderna, realizmus és nominalizmus

3.11. Nicolaus Cusanus

Irodalom

4. A reneszánsz filozófiája (*Boros Gábor*)

4.1. Humanizmus

4.2. Platonizmus és szinkretizmus

4.2.1. Georgiosz Gemisztosz Pléthon

4.2.2. Bessarion

4.2.3. Marsilio Ficino

4.2.4. Giovanni Pico della Mirandola

4.2.5. Francesco Patrizi

4.3. Arisztotelizmus

4.3.1. Pietro Pomponazzi

4.3.2. Jacopo Zabarella

4.4. A hellenisztikus filozófiák reneszánsza

4.4.1. Lorenzo Valla

4.4.2. Újsztoicizmus

4.4.3. Szkepticizmus

4.4.4. Michel de Montaigne

4.5. Mágia, természetfilozófia, teozófia

4.5.1. Agrippa von Nettesheim (Heinrich Cornelius)

4.5.2. Theophrastus Bombast von Hohenheim (Paracelsus)

4.6. Reformáció és ellenreformáció a filozófiában

4.6.1. „Iskolafilozófia” a reneszánsz idején

4.6.2. Francisco Suárez

4.6.3. Petrus Ramus (Pierre de la Ramée)

4.6.4. Philipp Melanchthon

4.7. Természettudományos fejlemények

4.7.1. Giordano (eredetileg Filippo) Bruno

4.8. Reneszánsz jog- és politikai filozófia

4.8.1. Niccoló Machiavelli

4.8.2. Thomas More

4.8.3. Jean Bodin

4.8.4. Richard Hooker

4.8.5. Tommaso Campanella

4.8.6. Johannes Althusius

Irodalom

5. Kora újkori filozófia (*Boros Gábor*)

5.1. Francis Bacon

5.1.1. *Novum Organum*

5.1.2. *Új Atlantisz*

5.2. Gassendi és a libertinizmus

5.3. Mersenne és a tudós tudományszervezők

5.4. René Descartes

5.4.1. *Szabályok az értelem vezetésére*

5.4.2. Örök igazságok

5.4.3. *Le monde*

5.4.4. *Traité de l'homme*

5.4.5. *Értekezés a módszerről*

5.4.6. *Elmélkedések az első filozófiáról*

5.4.7. *A filozófia alapelvei és A lélek szenvedélyei*

5.5. Descartes mellett s ellene

5.5.1. Ellenvetések és Válaszok

5.5.2. Okkázionalisták

5.5.3. Empirista karteizianizmus

5.6. Janzenizmus a filozófiában: Pascal, Arnauld, Nicole

5.6.1. Leuveni előjáték

5.6.2. Antoine Arnauld

5.6.3. Pierre Nicole

5.6.4. Blaise Pascal

5.7. Thomas Hobbes

5.7.1. Korai művek, optika, Descartes

5.7.2. A filozófia - mozgáselmélet és számolás

5.7.3. *Leviatán*

5.8. Benedictus (Baruch) Spinoza

5.8.1. *Etika*

5.8.2. *Teológiai-politikai tanulmány*

5.9. Cambridge-i platonikusok

5.9.1. Edward Herbert of Cherbury

5.9.2. Ralph Cudworth

5.9.3. Culverwelt, Norris, Cumberland

5.10. John Locke

5.10.1. *Értekezés az emberi értelemről*

5.10.2. Filmer *Patriarchája* és a kormányzatról szóló értekezések

5.11 Gottfried Wilhelm Leibniz

5.11.1. Kombinatorika, jogbölcsség, scientia generalis

5.11.2. *Metafizikai értekezés*

5.11.3. *Újrendszer*

5.12. Természettudományos fejlemények

5.12.1. Mechanika

5.12.2. Galileo Galilei

5.12.3. Isaac Newton

5.13. Jog- és politikai filozófia

5.13.1. Hugo Grotius (Hugo, Huig de Groot)

5.13.2. Samuel Pufendorf

5.14. Mágia, természetfilozófia, teozófia, misztika

5.14.1. Robert Fludd

5.14.2. Sir Kenelm Digby

5.14.3. Pierre Poiret

5.14.4. François de Salignac de la Mothe-Fénelon

5.15. Szerzetesek, iskolafilozófia

5.15.1. Protestáns karteizianizmus, skolasztika

5.15.2. Pierre Bayle

5.15.3. Athanasius Kircher és a jezsuiták

5.16. A történeti-filológiai bibliakritika

5.16.1. Isaac de La Peyrère

5.16.2. Richard Simon

5.16.3. Jean Le Clerc

Irodalom

6. Felvilágosodás (*Boros Gábor*)

6.1. Az átmenet gondolkodói

6.1.1. Anthony Ashley Cooper, III. Earl of Shaftesbury

6.1.2. Joseph Butler

6.1.3. Bernard de Mandeville

6.2. A brit deisták

6.2.1. John Toland

6.2.2. Matthew Tindal

6.3. A deizmus ellen

6.3.1. Samuel Clarke

6.3.2. George Berkeley

6.4. David Hume

6.5. Skót felvilágosodás

6.5.1. Francis Hutcheson

6.5.2. Adam Smith

6.5.3. Adam Ferguson

6.5.4. Thomas Reid

6.5.5. James Beattie

6.6. Francia felvilágosodás

6.6.1. Montesquieu

6.6.2. Voltaire (François Marie Arouet)

6.6.3. Claude Adrien Helvetius

6.6.4. Etienne Bonnot de Condillac

6.7. Diderot és az *Enciklopédia*

6.8. Radikális felvilágosodás

6.8.1. Julien-Offray de La Mettrie

6.8.2. Paul Henri Thiry d'Holbach

6.8.3. Jean-Antoine-Nicholas Caritat de Condorcet

6.9. A német felvilágosodás filozófiája Kant előtt

6.9.1. Christian Thomasius

6.9.2. Christian Wolff és követői

6.9.3. Christian August Crusius

6.10. A felvilágosodás kritikusai

6.10.1. Giambattista Vico

6.10.2. Jean-Jacques Rousseau

Irodalom

7. Kritikai filozófia, német idealizmus és hatásuk

7.1. Immanuel Kant (*Ullmann Tamás*)

- 7.1.1. A kritikai fordulat
- 7.1.2. A megismerés végső elemei
- 7.1.3. Metafizikai kérdések transzcendentális megvilágításban
- 7.1.4. Kötelesség és gyakorlati ész
- 7.1.5. A kritikai rendszer betetőzése az ítélőerőn keresztül
- 7.1.6. A kései Kant
- 7.2. Reakciók a kriticizmusra (*Weiss János*)
 - 7.2.1. Leibniziánusok és antileibniziánusok
 - 7.2.2. Friedrich Heinrich Jacobi Spinoza-könyvecskéje
 - 7.2.3. Reinhold: a kanti filozófia szellemének kidolgozása
 - 7.2.4. Maimon a metafizika lehetőségéről
 - 7.2.5. Reinhold bírálói
- 7.3. Fichte: a tudománytan programja
- 7.4. Schleiermacher a vallásról
- 7.5. A Schlegel fivérek: a metafilozófiától a művészetkritikáig
- 7.6. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling
 - 7.6.1. A fiatal Schelling pályája
 - 7.6.2. Schelling kései filozófiájának alapgondolata
- 7.7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
 - 7.7.1. *Hegel útja A szellem fenomenológiájáig*
 - 7.7.2. A tudományok rendszere
 - 7.7.3. Történelem- és jogfilozófia (*Boros Gábor*)

7.8. Feuerbach: a hegeli filozófia antropológiai bírálata (*Weiss János*)

7.9. Marx Hegel-kritikája és társadalomelmélete

7.10. Arthur Schopenhauer (*Ullmann Tamás*)

7.10.1. A világ mint akarat és képzet

7.11. Søren Aabye Kierkegaard (*Ullmann Tamás*)

7.11.1. Az életstádiumok

7.11.2. Bűn, szorongás, hit

7.12. Spiritualisztikus tendenciák (*Ullmann Tamás*)

7.12.1. François-Pierre Gonthier Maine de Biran

7.12.2. Bernard Bolzano

7.12.3. Franz Brentano

7.12.4. Wilhelm Wundt

7.13. Brit idealizmus (*Ambrus Gergely*)

7.13.1. Francis Herbert Bradley

7.13.2. Thomas H. Green

7.13.3. Bernard Bosanquet

7.13.4. John M. E. McTaggart

7.14. Pozitivizmus (*Ambrus Gergely*)

7.14.1. Auguste Comte

7.14.2. Jeremy Bentham

7.14.3. John Stuart Mill

7.14.4. Herbert Spencer

7.14.5. Ernst Mach

Irodalom

8. 20. századi „kontinentális” filozófia (*Ullmann Tamás*)

8.1. Életfilozófia

8.1.1. Friedrich Nietzsche

8.2. Dilthey és a filozófiai hermeneutika kezdetei

8.3. Henri Bergson

8.4. Neokantianizmus

8.4.1. A marburgi neokantianizmus

8.4.2. A badeni neokantianizmus

8.5. Edmund Husserl

8.5.1. A fenomenológia kialakulása

8.5.2. A pszichologizmus kritikája

8.5.3. A tudat intencionalitása

8.5.4. A transzcendentális fenomenológia

8.5.5. Időtudat

8.5.6. Redukció

8.5.7. Konstitúció

8.5.8. A kései fenomenológia

8.6. A fenomenológiai mozgalom

8.6.1. A fenomenológiai mozgalom kezdete és a realisztikus fenomenológia

8.6.2. Max Scheler

8.6.3. Nicolai Hartmann

8.7. A fenomenológiai mozgalom második generációja

8.7.1. Eugen Fink

8.7.2. Roman Ingarden

8.8. Martin Heidegger

8.8.1. A létkérdés

8.8.2. A világ világisága

8.8.3. Akárki és önmaga-lét

8.8.4. Benne-lét

8.8.5. Gond

8.8.6. Egzisztencia és időbeliség

8.8.7. A fordulat

8.8.8. Létfelejtés

8.9. Hermeneutika

8.9.1. Hans-Georg Gadamer

8.9.2. Paul Ricoeur

8.10. Egzisztencializmus

8.10.1. Karl Jaspers

8.10.2. Jean-Paul Sartre

8.11. A francia fenomenológia

8.11.1. Maurice Merleau-Ponty

8.11.2. Emmanuel Lévinas

8.11.3. Jacques Derrida

8.12. A Frankfurti Iskola (*Weiss János*)

8.13. Lukács György (*Perecz László*)

Irodalom

9. Analitikus filozófia (*Ambrus Gergely*)

9.1. Gottlob Frege

9.1.1. Nyelvfilozófia

9.1.2. Matematikafilozófia (*Ambrus Gergely-Máté András*)

9.2. Bertrand Russell

9.2.1. Korai idealista nézetek

9.2.2. A matematika logicista értelmezése és a leírások módszere

9.2.3. Metafizika

9.2.4. Ismeretelmélet

9.2.5. Tudat és tapasztalat

9.3. George Edward Moore

9.3.1. Az idealizmus cáfolata

9.3.2. A filozófia módszere

9.4. Ludwig Wittgenstein

9.4.1. A korai Wittgenstein és a *Logikai-filozófiai értekezés*

9.4.2. Metafizika

9.4.3. A korai Wittgenstein hatása

- 9.4.4. A késői Wittgenstein és a *Filozófiai vizsgálódások*
- 9.4.5. Filozófiai grammatika, nyelvjáték, a szabályok és a privátnyelv problémája
- 9.5. Logikai pozitivizmus és logikai empirizmus
 - 9.5.1. Bécsi Kör
 - 9.5.2. Rudolf Carnap
 - 9.5.3. Otto Neurath
- 9.6. A „klasszikus” logikai pozitivisták doktrína
 - 9.6.1. Etika és társadalomfilozófia
- 9.7. A klasszikus doktrína bírálatai
 - 9.7.1. „A protokolltétel-vita” és a fizikaiizmus
 - 9.7.2. Szintakticizmus
 - 9.7.3. Az értelmesség empirikus kritériumának változásai
 - 9.7.4. A logikai pozitivizmus felbomlása Európában
- 9.8. A logikai pozitivizmus további fejlődése
 - 9.8.1. Carnap Amerikában
 - 9.8.2. Induktív logika: a konfirmáció logikája
- 9.9. A Berliini Kör
 - 9.9.1. Hans Reichenbach
 - 9.9.2. Carl Gustav Hempel
- 9.10. A brit logikai pozitivizmus
 - 9.10.1. Alfred Jules Ayer

9.11. A logikai pozitivizmus bírálatai és alternatívái a „tudományos filozófiában”

9.11.1. Karl Raimund Popper

9.11.2. Willard Van Orman Quine

9.12. A hétköznapi nyelv filozófiája

9.12.1. Gilbert Ryle

9.12.2. John Langshaw Austin

9.12.3. Peter Frederick Strawson

Irodalom

10. Magyar filozófiatörténet (*Percz László*)

10.1. Kezdetek

10.2. Viták és teljesítmények

10.2.1. A Kant-vita

10.2.2. A Hegel-vita

10.2.3. A keretek kialakulása

10.3. Az intézményrendszer kiépülése és működése

10.4. Kommunizmus és posztkommunizmus

Irodalom

Bacsó Béla: Esztétika

Boros Gábor: Történelemfilozófia

Orthmayr Imre: 20. századi angolszász etika

Felkai Gábor: A diszkurzusetika

Mezei Balázs: Vallásfilozófia

Huoranszki Ferenc: Metafizika

Farkas Katalin-Kelemen János: Nyelvfilozófia

Máté András: A logika és a matematika filozófiája Russell és Frege után

Fehér Márta: Tudományról és tudományfilozófiáról

Boros János: Pragmatizmus

Tengelyi László: Új fenomenológia Franciaországban

Tárgymutató (Gulyás Péter)

Előszó

Mi sem kézenfekvőbb, mint hogy az Akadémiai Kézikönyvek sorozatban *Filozófia* kötetet is jelentessen az *Akadémiai Kiadó*. Ám korántsem ilyen kézenfekvő a válasz a további kérdésre, hogy vajon melyik filozófiáról szóljon e kézikönyv? Hiszen mai elgondolásaink a filozófiáról, mai szóhasználatunk messze van már attól a többé-kevésbé egységes filozófiaértéstől, ami a térben és időben még koncentrált platóni akadémia korszakát jellemezte. Minden magára valamit is adó cégnek, kiadónak kell hogy legyen filozófiája; a könyvesboltok legnépszerűbb polcain ezoterikus filozófiák sokaságával találkozhatunk; természetesen van keleti filozófia, kormányzati filozófia, afrikai filozófia, környezetfilozófia, feminista filozófia is, Németországban pedig meghatározott egyetemi karokat „Filozófiai karnak” neveznek. S ne felejtsük el: az egyetemeken is tanítanak filozófiát, s a Magyar Tudományos Akadémia II. osztálya a „Filozófiai és Történettudományok Osztálya” címet viseli. De még ennél is tovább kell mennünk: az utóbbi néhány évtizedben nemcsak általában a tudomány filozófiája lett fontos filozófiai diszciplínává, hanem egyértelművé vált, hogy az egyes szaktudományoknak is vannak olyan alapkérdéseik, amelyeket nem a tudományban magában, hanem a filozófiában kell kutatni. Így van a matematikának, a fizikának, a biológiának, a jognak és más tudományágaknak is filozófiájuk, s mindeközben még nem is beszéltünk azokról a filozófiákról, amelyek a tudománnyal való kapcsolatot teljes önfélreértésnek vélik. S ha még egy pülfantást vetünk a filozófia egyik hagyományos ágára, az etikára, azt fogjuk látni, hogy „alkalmazott” etikai kérdések az emberi tevékenység csaknem minden területén felmerülnek. Hiszen sok más „etika” mellett van gazdasági etika, médiaetika, orvosi etika, bioetika, politikai etika stb. Még tovább bonyolítja a helyzetet, hogy bármely meghatározását - s ezzel behatárolását - fogadjuk is el a filozófiának, kétségtelen, hogy a filozófia iránt érdeklődők nem csupán saját, mindennapi életproblémáikra vagy szakmai kérdéseikre kereshetnek választ egy úgynevezett „szisztematikus” filozófiai kézikönyvben, hanem az is foglalkoztatja majd őket, hogy milyen szerepet játszott a filozófia a történelem során, akár a történelem egyes konkrét korszakaiban, akár az emberi élet meghatározott területeivel kapcsolatban. Hogyan hatott például a középkori filozófia a

középkori teológiára, irodalomra, a barokk filozófia a barokk festészetre vagy zeneelméletre, a német idealizmus filozófiája az akkori irodalomra és tudományra, vagy akár: hogyan hatott az egyes szaktudományok fejlődése a filozófiára magára, s nem csupán a viszonylag későn önállósodott tudományfilozófiára? Az olvasó egyszerűen csak kíváncsi lehet rá, hogy milyen utat járt be az európai szellem az alatt a két és félezer esztendő alatt, amelyben van feljegyzett és fennmaradt filozófiai szövegkorpusz.

Mindezeknek az igényeknek egy kézikönyvben eleget tenni természetesen lehetetlen volna. Külön ki sem kell emelni, hogy a filozófia révén látszateleganciára törekvő beszédmódokról le kell mondani. Ezt követi az a döntés, hogy csak arról szóljunk, ami földrajzi és kulturális értelemben közel áll hozzánk. Vagyis a *mi* filozófiánk *az európai hagyomány filozófiája* lesz, abban az értelemben, ahogyan a mítoszokba vesző időkben a milétoszi bölcsek körében felbukkant s belépett az írott hagyomány körébe. Megkíséreljük tehát dióhéjban elmondani az európai filozófia történetét, ám kerülve a túlzott leegyszerűsítést. Ez a filozófia mindig is különböző diszciplínákra tagolódott, ám a történeti részben nem törekszünk majd szétválasztani az egyes ágakat. Annál is kevésbé, mert a filozófia egészen a 19. század közepéig hangsúlyosan magában foglalta az emberi tudás egységének ígérését. Ezt követően váltak ki oly mértékben a különböző szaktudományok, hogy manapság már a sarlatánsággal felérő vállalkozás volna, ha valaki egységes filozófiai rendszerben próbálná feltárni az ember számára lehetséges tudás összességét. Ezért amikor a történeti rész végéhez érünk, nagyjából - de ágazonként eltérően - a 20. század 50-60-as éveivel, a tárgyalási módunk megváltozik: az egység helyett a tagozódásra helyezzük a hangsúlyt, s a fontosabb diszciplínák bemutatásával a filozófia jelen állapotát igyekszünk jellemezni. Ám e két rész szervesen kapcsolódik egymáshoz: a filozófia sajátossága a tudás többi alakzatához képest, hogy az emberi létezéshez hasonlóan maga is történeti jellegű. Sem az egyes múltbéli korszakok filozófiája *mint filozófia* nem érthető meg a mindenkori jelen filozófiai horizontjának figyelembevételével, sem a mindenkori kortárs filozófia nem művelhető termékenyen, ha nem vetünk számot a múlt kérdésfeltevéseivel, válaszkísérleteivel, akár - *akkor* - zsákutcába torkolló megoldási javaslataival.

A két rész műfaja eltér egymástól. Az inkább történeti részekben nagyobb lélegzetű történeti narratívával találkozunk az olvasó, amelyben igyekszünk utalni az egyes korszakok filozófiájára ható valamennyi tényezőre, mégoly különösnek hassanak is ezek a mai kor elgondolásainak fényében. A kortárs irányzatok bemutatása rövidebb esszék formájában történik, itt inkább az elkülönítés, mint a hatások összefüggésének bemutatása dominál.

A magyar kultúra sajátos helyzetével, az elmúlt ötven év áldatlan viszonyaival függ össze, hogy a középkori filozófia tárgyalása a vártnál s a szűken vett szakmai szempontok által indokoltnál nagyobb helyet foglal el. A létező kommunizmus és szocializmus tendenciózus filozófiatörténet-írása talán ezt a korszakot érintette a leginkább: az ugyancsak tendenciózus, neotomista irányultságú, 20. század eleji munkákhoz való visszatérés csapdáját kikerülve most egyszerre, átmenetek nélkül kell megismerkednünk az utóbbi egy-két évtized mélyreható filológiai kutatásai nyomán kibontakozó „új középkorral”.

A tömörséget nem igyekszünk ellensúlyozni extenzív irodalomjegyzékekkel. Az irodalomjegyzékekben azokat a címeket találja meg az olvasó, amelyek tanulmányozásával *elindulhat* egy-egy tématerület mélyenszántóbb feltárása felé. Elsődleges feladatunknak tekintettük, hogy a magyarul hozzáférhető forrásokat, szakirodalmat feltüntessük, hiszen nem kívánható meg e kézikönyv olvasójától, hogy akár csak egy idegen nyelven is a filozófiai művek megértéséhez szükséges szinten olvasson.

S hogy ki legyen az ideális olvasónk? A sorozatban megjelent korábbi kötetek - *Világirodalom, Kémia, Magyar nyelv, Világtörténet* - olvasóját kívánjuk magunknak: aki tudását egy kézikönyv lapozgatásával kívánja bővíteni, minden bizonnyal eljutott már a középiskolás fokra még akkor is, ha nincs a kezében formális érettségi bizonyítvány. Középiskolásoknak szól tehát a kötetünk első rétege. Olyanoknak, akik valamilyen célból többet szeretnének tudni a középiskolai tananyagból, akár azért, mert egyetemi tanulmányokat szeretnének folytatni, akár azért, mert egyszerűen gondolkodni szeretnének. Megkülönböztetett tisztelettel ajánljuk kötetünket a középiskolai filozófia- és etikatanár kollégáknak, akik érettségire készítik fel diákjaikat, s természetesen magunknak a diákoknak, akik a szabad bölcsészet szakra jelentkezvén filozófiapontokat szeretnének gyűjteni.

De már a fent mondottakból is következik, hogy minden más tárgy tanárainak és érdeklődő olvasóinak is ajánljuk magunkat, a művészettörténettől a matematikáig.

Ugyanakkor álszerénység volna elhallgatni, hogy - tudomásom szerint - nem készült még ilyen terjedelemben, ilyen jellegű - történeti és szisztematikus - filozófiai összefoglaló kézikönyv magyar nyelven, önálló kutatást végző magyar szerzők tollából. A magyarság persze önmagában még semmire sem garancia, a minőségre sem, ám annak mégis nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk, hogy a 20. század második felének nagy részében sulykolt egyoldalú filozófiaoktatás, a „marxizmus-leninizmus” túlsúlya ellenére lehetséges ma nálunk - nem csekély számban s valamennyi generáció képviselői közt - olyan gondolkodókat találni, akik képesek bármiféle ideológiai szemüveg nélkül filozofálni. Önmagában még ez sem ok az elégedettségre. De ha reménybeli olvasóink befogadják, kalauzul használják majd kötetünket a filozófiával ismerkedvén vagy ismereteiket tágítván és elmélyítvén, akkor elértük, amit elérhettünk. Szerkesztőként nem remélhetem, hogy minden olvasó elégedett lesz vele, tematikus rendjével, filozófiafelfogásával, a tárgyalt - és a kimaradt - szerzőkkel és irányzatokkal, irodalmi utalásainkkal, szóhasználatunkkal. Azt viszont nagyon is remélem, hogy alkalmas vitapartnernek tekintik majd, megosztják velünk, szerzőkkel és szerkesztőkkel, gondolataikat, javaslataikat, hogy majdan a további kiadások még alkalmasabbak legyenek céljaink elérésére.¹

S bár a hiányok végtére is elintézhetők volnának azon a módon, ahogyan a *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* című kézikönyv szerkesztői intézik el előszavuk végén - *c'est la vie* -, egy esetben, úgy érzem, másként kell eljárnom. A kortárs filozófiát bemutató esszék közt ugyanis terveztem egy „Társadalomfilozófia” című esszét, amelynek szerzője Bence György lett volna. 2006 őszén, az őszi szünet előtt azzal váltunk el, hogy most már végleges formába önti vázlatait. Ezt követően már csak haláláról értesültem. Őrá emlékezünk azzal, hogy ez az első kiadás önálló társadalomfilozófiai esszé nélkül jelenik meg.

2007. augusztus

Boros Gábor

Irodalom - néhány alapvető kézikönyv

GRAYLING, A. C. (szerk.) 1997: *Filozófiai kalauz*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LENDVAI L. FERENC - NYÍRI KRISTÓF 1995: *A filozófia rövid története: A Védáktól Wittgensteinig*, Budapest: Áron-Kossuth (4. kiadás).

NYÍRI TAMÁS : *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest: Szent István T ársulat, 2003. (7. kiadás)

JACKSON, F. - SMITH, M. (szerk.) 2005: *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford: Oxford UP.

PARKINSON, G. H. R. (szerk.) 2003: *Routledge History of Philosophy*, 10 kötet, London.

KAMBOUCHNER, D. 1995: *Notions de philosophie*, 3 kötet, Paris: Gallimard.

RÖD, WOLFGANG 1994: *Der Weg der Philosophie, von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. 2 kötet, München: C. H. Beck.

SCHNÄDELBACH, H. - GEERT, K. (SZERK.) 1993: *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philosophie*. Hamburg: Junius.

Külön ki kell emelni az alapvető jelentőségű online forrást, az Edward N. Zalta főszerkesztésében működő *Stanford Encyclopedia of Philosophy*t (<http://plato.stanford.edu/>).

1

A kötet szerzői az írás idején részesültek kutatási támogatásban. Bene László munkáját a Békény György Posztdoktori Ösztöndíj, az OTKA T 043629 és az NKFP-5/117/04 jelű pályázata támogatta. Boros Gábor a T 043561, Farkas Katalin és Kelemen János a T 046757, Fehér Márta a T 042 530, T 037 504, Kendeffy Gábor a 61970, Ullmann Tamás a T 049724 jelű OTKA pályázatának, továbbá Fehér Márta a OKTK 0215, NKFIH KPI6/107/2005, MTA-BME Kút. csop. 2006TKI39 jelű pályázatnak forrásaiból részesült.

1. Görög-római filozófia

1.1. Az antik filozófia korszakai

Az antik filozófiához többféle módon közelíthetünk. Kiindulhatunk valamilyen modern filozófiafelfogásból, és rákérdezhetünk például arra, hogy milyen megoldásokat kínálnak az ókoriak „a” filozófia örök problémáira, hirdethetjük a „visszatérést a régiekhez”, saját filozófiai ideálunkat vetítve vissza régebbi korokba, próbálhatunk az általunk preferált filozófia irányába mutató előzményeket találni az antik anyagban, vagy éppenséggel hangsúlyozhatjuk annak újszerűségét az előzményekhez képest. Egy másik felfogás szerint a filozófia lényegileg történeti jelenség, e sajátosságát soha nem vetkőzheti le; ennek fényében a filozófia örök kérdéseinek elgondolása, a hanyatlástörténet és a teleologikus fejlődéstörténet egyaránt kétségesnek tűnik. E hangsúlyozottan történeti megközelítés alapján az antik filozófia vonatkozásában feladatunknak tekinthetjük annak feltárását, hogy miként alakulnak ebben a korszakban a filozófia fogalmi keretei. Jelen áttekintés ezt a fajta eljárást követi. A filozófia valamilyen előzetes értelmezésére persze szükségünk lesz, már csak azért is, hogy megállapíthassuk, mi tartozik bele az elbeszélendő történetbe és mi nem. Ezt az előzetes fogalmat azonban nem kell közvetlenül valamilyen modern filozófiakoncepcióból merítenünk: alapul vehetjük a filozófiának azt az értelmezését is, amely a görög kultúrában az i. e. 5-4. század fordulójára kialakult.

Erre a korra a filozófia a szellemi élet jól elkülöníthető területévé vált, és a filozófus szerepe világos körvonalakat nyert. E kulturális szerep vagy típus főbb jellegzetességei a következők: 1. A filozófus átfogó világmagyarázatot kínál, mely bizonyos értelemben *minden* dologra kiterjed. Mondandója lehet többek között a természeti világról és az annak magyarázatához szükséges princípiumokról, az ember természetéről és rendeltetéséről, az állami közösségről és a megismerés lehetőségének kérdéseiről. 2. Az igazság ismeretének, de legalábbis keresésének igényével lép fel. 3. Az általa feltárt igazságot döntő fontosságúnak tartja a gyakorlat, az emberi élet alakítása szempontjából. 4. Elsősorban nem hagyományra és tekintélyre, hanem

elvileg mindenki által ellenőrizhető észérvekre hivatkozva támasztja alá állításait. 5. A *philoszophosz* (melléknévként: „bölcseességszerető”; főnévként: „a bölcsesség barátja”) szót használja önmegjelöléseként, és mások is így utalnak rá. 6. Külső és belső vitákat folytat. A filozófus megkülönbözteti magát a szellemi élet más szereplőitől, például orvosoktól, vallási tanítóktól és szofistáktól. A filozófia külső határait azért volt szükséges egyértelműen megvonni, mert az említett szakmák a filozófiához hasonlóan a természeti világ átfogó magyarázatának, illetve az emberi élet értelmezésének és alakításának igényével léptek fel. A klasszikus kortól kezdve a filozófiában a belső differenciálódás folyamata is előrehaladt. A filozófusok iskolákba szerveződtek, melyek nemzedékeken át vitákat folytattak egymással. Emellett gyakoriak voltak az iskolán belüli viták is. Az elméletek egymással való versengése, a racionális vita lényegi jellemzője a filozófiának. Ez az a közeg, amelyben a filozófia problémái, fogalmai és módszerei kikristályosodtak.

A korai, i. e. 6. századi gondolkodók persze nem tárgyalták a klasszikus kori filozófia minden témáját, módszereik közül a bizonyítás is hiányzott, és nem azonosították önmagukat filozófusként. Miért tekintjük őket mégis filozófusnak? Az említett jegyeket nem érdemes kritériumokként kezelni, melyeket mindannak teljesítenie kell, ami az antikvitásban a filozófia névre igényt tart. A filozófia nem azonosítható tanbeli elemek alapján sem, hiszen nem könnyen találunk olyan tételt, amelyet minden görög filozófus elfogadna. Mondhatjuk azonban, hogy az antik filozófusok bizonyos értelemben *egy és ugyanazon vita* résztvevői. A korai milétoszi gondolkodók elméletei arra készítették utódaikat, hogy továbbgondolják azokat, elfogadják vagy elvessék egyes felvetéseiket, és újabb kérdéseket tegyenek fel. Az ily módon kibontakozó vita vezetett el a filozófia mint külön diszciplína megszilárdulásához a klasszikus korban. E diszciplína történetét maguk a klasszikus kori filozófusok - elsősorban Platón és Arisztotelész - konstruálták meg, ők döntötték el, hogy mely gondolkodókat tekintik elődjüknek. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy ezt a vitát valóban a milétosziak indították el. Az ilyen értelemben vett filozófiai vita az antikvitás végéig folytatódott, noha szabályai az idők folyamán jelentősen módosultak.

A görög és a római történelemben meg szokás különböztetni 1. az archaikus kort (i. e. 776-490), 2. a klasszikus kort (i. e. 490-323), mely a perzsa háborúktól Nagy Sándor haláláig terjed, 3. a hellenisztikus kort (i. e. 323-31), melynek felső határa az actiumi csata időpontja, valamint 4. a római császárkort (i. e. 31—i. sz. 527), melyet a Iustinianus trónra lépésétől számított bizánci kor határol. A császárkor első szakasza a principátus kora, Diocletianus uralmától (284-305) számítjuk a dominátus korát. Az antik filozófia történetét öt nagy korszakra osztva fogjuk tárgyalni, ez azonban csak részben vág egybe a történetírásban elterjedt korszakolással. Megjegyzendő, hogy a filozófiatörténeti korszakhatárokat másként is meg lehet (és szokás) húzni.

1. *Preszókratikus filozófia*¹ E korszak a filozófia kezdeteitől, az i. e. 6. század középső harmadától az i. e. 5. század második feléig terjed. Ebben a másfél évszázadban vetődnek fel először a filozófia olyan alapvető témái, mint a természeti világ eredetének és szerkezetének problémája vagy az emberi lélek sorsának kérdése. Parmenidésztől kialakul a formális bizonyítás módszere is, de a filozófusok közötti vita már korábban szokássá vált. A korszak felső határának Szókratész (i. e. 470-399) tevékenységét szokás tekinteni. Ezt a határt nem szabad túlságosan mereven felfognunk, hiszen egyes „preszókratikus” gondolkodók Szókratész kortársai voltak, sőt Démokritosz túl is élte őt. Egy további, komolyabb megszorítást is tennünk kell. Szókratész csakugyan korszakalkotó gondolkodó, ám a preszókratikus és a klasszikus kori filozófia között tagadhatatlan a folytonosság. Szókratész előtt is sokan foglalkoztak etikai és ismeretelméleti kérdésekkel, Platón és Arisztotelész pedig a korai görög filozófusok természetfilozófiai kutatásait is folytatja. A preszókratikus filozófia kapcsán a szofistákra is kitérünk, noha e gondolkodókat Platón polémiája hatására kizárta magából a filozófiai hagyomány. Akár elfogadjuk ezt, akár megkíséreljük a szofistákat (modern kritériumok alapján) filozófusként rehabilitálni, mindenképpen szükséges tárgyalnunk őket, hiszen gondolkodásuk tagadhatatlanul érintkezik a filozófiával, és nélkülük a klasszikus kor filozófusainak törekvéseit sem érthetnénk meg.

2. *A klasszikus kor filozófiája Szókratésztól Arisztotelészig.* A görög filozófia talán legvirágzóbb korszakának kezdete az i. e. 430-as évekre tehető, vagyis évtizedekkel későbbre, mint a történeti értelemben vett

klasszikus koré (i. e. 490). Mint említettük, e korszak kezdetén Szókratész áll. Szókratész etikai és ismeretelméleti kérdésfeltevései meghatározták a filozófia további alakulását; a klasszikus kor, sőt a hellenisztikus kor filozófiai iskoláinak többsége is tőle eredeztethető. Korszakunk felső határa egybeesik a klasszikus kor és a hellenisztikus kor közötti szokásos választóvonallal: Nagy Sándor i. e. 323-ban halt meg, Arisztotelész pedig egy évvel később. A kor meghatározó gondolkodói Szókratész, Platón és Arisztotelész voltak, mellettük azonban más számottevő filozófusokat is említhetünk. Tárgyalni fogjuk Platón iskolája, az Akadémia történetének első korszakát (az Óakadémia filozófusait), bár utolsó képviselőinek tevékenysége már a hellenisztikus korra esik. Arisztotelész követőire a hellenisztikus és a császárkori filozófiáról írott fejezetekben térünk ki. Szókratésztól más filozófiai irányok is kiindultak, melyek a hellenisztikus kor első évtizedeiben is működtek: a cinikus és a megarai irányzat, valamint a kürénéi hedonista iskola. Ezeket az irányokat az egyszerűség kedvéért egyben tárgyaljuk majd, nem vesszük külön klasszikus kori és hellenisztikus kori történetüket. A preszókratikusok közül az atomista Démokritosznak voltak még követői a korban, róluk is szót ejtünk, mivel e hagyományból nőtt ki a pürrhóni szkepszis, valamint az epikureizmus.

3. *Hellenisztikus kori filozófia.* A görög filozófia ezen korszaka Arisztotelész halálától (i. e. 322) az i. e. 120-as évekig terjed (a történetírás a hellenisztikus kor végét jóval későbbre teszi). Az i. e. 3. század első felében az imént említett szókratikus irányzatok is jelen voltak a filozófiai életben. Említendő még az éliszi Pürrhón által alapított szkeptikus irány; ez azonban két nemzedék után megszakadt. A hellenisztikus kor az athéni filozófiai iskolák virágkora. Arisztotelész athéni iskolája, a Peripatosz a hellenisztikus kor első évtizedeiben virágzott, az i. e. 3. század második harmadától viszont háttérbe szorult a filozófiai vitákban, noha a szaktudományokra és az irodalomra továbbra is befolyással volt. A platóni Akadémia ebben a korszakban szkeptikus fordulatot vett; a hellenisztikus kor végéig tevékenységének középpontjában a többi, „dogmatikus” iskola, különösen a Sztoa ismeretelméleti szempontú kritikája állt. A hellenisztikus korban két új iskola alakult: Epikurosz iskolája, a Képosz (a „Kert”) és a kitioni Zénón iskolája, a Sztoa. A kor filozófiai életét egyértelműen az epikureus Kert, a Sztoa és a szkeptikus Akadémia uralta.

4. *A római kor első évszázadainak filozófiája.* E periódust az i. e. 120-as évektől számíthatjuk, amikor egyértelműen új tendenciák jelennek meg a filozófiai életben (Görögország valamivel korábban, i. e. 146-ban került véglegesen római uralom alá). A korszak vége az i. sz. 3. század közepére tehető; az első újplatonikusként számon tartott Plótinosz ekkor alapítja meg iskoláját. Ezt az időszakot a filozófia decentralizációja, a római birodalom teljes területén való szétszóródása jellemzi, melynek következtében a filozófiai iskolák lazábban szerveződő filozófiai irányzatoknak adják át helyüket. Tartalmilag új elem a régi tekintélyek keresése, valamint az eklekticizmus, a különféle iskolák tekintélyeire való hivatkozás, továbbá a vallási, spirituális érdeklődés feltámadása a filozófiában. A korszak nagyobbik részében az egymással versengő irányzatok közül a sztoicizmus tűnik a legerőteljesebbnek. Az i. e. 1. században az epikureizmus is jelentős irányzat volt, de még a császárkorból, az i. sz. 2. századból is ismerünk jelentős epikureust. Az i. e. 1. század folyamán virágzásnak indult a peripatetikus irányzat, Arisztotelész műveit kiadták és kommentálni kezdték. Az i. e. 1. században a szkeptikus Akadémia megszűnése után újjáéledt a pürrhonizmus, mely nagyban épít az akadémiai szkepszis hagyományára is. Ebben az időben a „dogmatikus” platonizmusnak is különféle formái alakultak ki. Voltaképpen az újpüthagoreizmus is a platonizmus egy változata volt: az Óakadémia tanításait keltette életre, melyeket Platón mellett az i. e. 5. századi püthagoreizmus ihletett. Említendő még a filozófiai élet peremén helyet foglaló populáris cinikus irányzat, mely az i. sz. 1. században indult virágzásnak.

5. *A császárkor későbbi századainak filozófiája: az újplatonizmus.* Az irányzatok harcából a platonizmus került ki győztesen, magába olvasztva a sztoicizmus és az arisztotelianizmus számos elemét (az epikureizmus és a szkepticizmus szinte nyom nélkül elenyészett). Az i. sz. 3. század közepétől, Plótinosztól kezdve már csak platonikus filozófiai iskolák működtek: ezt a korszakot az újplatonizmus egyedurialma jellemzi. A korszak felső határát tehetjük i. sz. 610-re, amikor Alexandriából az újplatonikus oktatás fő központja Bizáncba kerül, vagy 640-re, amikor Alexandriát meghódítják az arabok; megjegyzendő, hogy az utolsó igazán jelentős újplatonikus filozófusok - Damaszkosz, Szimplikiosz, Ammóniosz és Philoponosz - jóval korábban működtek (Szimplikiosz 560-ban, Philoponosz 570-ben halt meg). Plótinosz filozófiai szintézisét részletesebben tárgyaljuk, majd áttekintjük a későbbi újplatonikusok tanítását is. A császárkori filozófia

tárgyalásában nem térünk ki a kor keresztény gondolkodóira, velük ugyanis külön rész foglalkozik a kötetben.

Szükséges még néhány tudnivalót előrebocsátanunk a legfontosabb szövegek idézésének módjára vonatkozólag. A korai görög gondolkodókra (filozófusokra és szofistákra) a Hermann Diels és Walter Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK) című forrásgyűjteményének általánosan használatos számozása szerint fogunk hivatkozni. E kötet a szó szerinti idézeteket (töredékeket) B jellel, a későbbi szerzők átfogalmazásában fennmaradt beszámolókat (testimóniumokat) A jellel látja el. A korai görög filozófusok töredékei, illetve a rájuk vonatkozó testimóniumok magyarul Kirk, Raven és Schofield *A preszókratikus filozófusok* (KRS) című kötetében olvashatók. Ez a kötet lineárisan számozza a tárgyalta szövegeket, ám csak a B-töredékek Diels-Kranz-féle számozását adja meg, az A-töredékeket viszont többnyire kizárólag annak a műnek az alapján idézi, amely a testimóniumot tartalmazza. Platón szövegeit az általánosan bevett gyakorlatnak megfelelően az 1574-es Stephanus-féle kiadás oldalszámai és betűjelei szerint idézzük, Arisztotelészt pedig Immanuel Bekker 1831-es kiadásának oldal-, hasáb- és sorszámai szerint. A hellenisztikus filozófusok vonatkozásában A. Long és D. Sedley *The Hellenistic Philosophers* (LS) című szöveggyűjteményének fejezetszámain és betűjeleit tüntetjük fel. Egyéb esetben a kérdéses művek hagyományos könyv- és fejezetbeosztása szerint, szükség esetén - töredékgyűjteményeknél, illetve olyankor, amikor kötet-, oldal- és sorszámmal idézünk - megadjuk a kiadó nevét is a hivatkozás után. A számtalan hivatkozott görög és latin szövegkiadást nem tüntetjük fel külön a bibliográfiában.

1

Preszókratikus = Szókratész előtti. A terminus Hermann Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker* című, 1903-ban megjelent töredékgyűjteménye nyomán terjedt el az európai nyelvekben.

1.2. Preszókratikus filozófia

1.2.1. A milétosziak: Thalész, Anaximandrosz és Anaximenész

Arisztotelész a korai filozófusokat a „természetkutató” (*phüszikosz*, *phüszilogosz*) névvel illeti, és megkülönbözteti őket a mitikus hagyományokat formába öntő „teológusoktól”, amilyen például Hésziodosz (Met. 1.3). E filozófusok tanítását saját fogalmi eszközeivel kísérli meg értelmezni. Arisztotelész szerint a legkorábbi természetkutatók minden dolog princípiumát kutatva az anyagi okot adják meg, amelyből a világ dolgai voltaképpen állnak, amelyből keletkeznek, amelybe pusztulnak, és amely állandó marad minden változás során. Ez az anyagi ok alkotja a dolgok valódi természetét (*phüszisz*).

A latin eredetű *princípium* a görög *arkhé* megfelelője. Az *arkhé* jelentése többértékű: a szó „kezdet”, „eredet”, „alapelem”, „alapelv” sőt „uralom” jelentéssel is bír. Arisztotelész szokásosan az anyagot, a formát, a mozgatót és a célt nevezi oknak és princípiumnak. A szó különféle használatait a *Metafizika* 5.1-ben elemzi.

Arisztotelész úgy véli, hogy a filozófia e formáját Thalész kezdeményezte (A 12 DK = Met. 1.3). Beszámolója szerint Thalész a vizet teszi meg azon princípiumnak, amelyből minden dolog létrejött. Kérdés, hogy Thalész csupán e kozmogóniai tételt képviselte-e, vagy pedig azt a kozmológiai tézist is, mely szerint valódi természete szerint minden dolog víz. (Kozmogónia: a világ keletkezési folyamatának leírása; kozmológia: a világ szerkezetének leírása.) Kozmológiai nézeteiről egyébként is igen keveset tudunk. Arisztotelész elmondja, hogy Thalész szerint a Föld a vízen nyugszik. Másutt idézi azon véleményét, mely szerint a mágnesnek lelke van, mivel mozgatja a vasat (A22 = DK). Ebből arra következtet, hogy Thalész a lelket mozgató princípiumnak tartja. Ugyancsak Thalésznek tulajdonítja azt a nézetet, mely szerint minden tele van istenekkel. Magyarázata szerint ez azt jelentheti, hogy a mindenséget átjárja a lélek. Thalész (és a másik két milétoszi filozófus) az egyetlen princípiumot, amelyből minden dolog megszületett, élőnek, önmagától mozognak és isteninek tartja. Arisztotelész felfogásában az anyagi ok nem magyarázhatja a

mozgást (ahogyan a fa sem készít ágyat, és a bronz sem szobrot), hanem külön mozgató okot kell feltételeznünk - ezt azonban a milétosziak elmulasztják (Met. 1.3). Thalész nem hagyott hátra írott művet, nézeteit már a klasszikus kor gondolkodói is csak másodlagos forrásokból (talán a szofista Hippiasz doxográfiai gyűjteményéből) ismerhették. Arisztotelész világosan jelzi, hogy ő maga is csak találgatja a Thalész nevéhez fűződő tézisek értelmét.

Thalész (i. e. 624-546) A kis-ázsiai Milétosz polgára. Valószínűleg nem hagyott hátra írott művet. Alakja a hagyományban kétféle módon jelenik meg. Thalészt egyrészt a legendás „hét bölcs” közé sorolják; Hérodotosz szerint politikai tanácsokkal látta el az ión városokat a perzsa veszély idején. Másrészt Arisztotelész őt tekinti az első természetfilozófusnak. Tulajdonítanak neki hadimérnöki, matematikai, csillagászati tevékenységet is, állítólag megjósolt egy napfogyatkozást. Nehéz megmondani, hogy e tájékoztatásokból mennyit fogadhatunk el hitelesnek, mivel Thalész a tudós paradigmátikus alakjává vált, akire előszeretettel ruháztak rá mindenféle felfedezést.

Anaximandrosz (i. e. 610-546) Milétosz polgára. Az első filozófiai mű szerzője, prózában írt. A hagyomány szerint ő készített először térképet. Csillagászattal is foglalkozott, szerkesztett egy éggömböt, és ő használt először *gnómónt* (a nap mozgását jelző egyszerű csillagászati eszközt).

Anaximenész (virágkora i. e. 546 körül) Milétoszi polgár, Anaximandrosz fiatalabb kortársa. Hozzá hasonlóan prózai művet írt. Egyebet nem tudunk róla.

Anaximandrosz az első, aki írott műben rögzíti filozófiai nézeteit (könyve egyike az első prózai műveknek). Másodlagos forrásaink részletesebb tájékoztatást adnak tanításáról. Anaximandrosz kozmogóniájának (A10 és A11 DK) kiindulópontjául nem valamelyik ismert anyagfajtát választotta, hanem a „határtalant” (*apeiron*). E megnevezés egyaránt utalhat a princípium mennyiségi kimeríthetetlenségére és minőségi meghatározatlanságára. Az utóbbi feltételezés valószínűleg azért szükséges, mert egy meghatározott minőségű princípium megsemmisítené a vele ellentétes jelleggel bíró anyagot. A kozmogóniai folyamat fázisai a következők: 1. a határtalanból kiválik egy „mag” (*gonimon*), mely differenciálatlan

formában tartalmazza az ellentéteket, a hideget és a meleget; 2. az ellentétek elkülönülnek egymástól, a hideg középre kerül (ebből lesz a Föld, a tenger és a párás légkör), a meleg, tüzes elem pedig burkot képez körülötte; 3. az így létrejött rendszert szétfeszítik az ellentétek, felrobbanása után a tűzből gyűrűk képződnek, melyeket pára burkol be oly módon, hogy csak néhány „lélegzőnyílás” marad nyitva rajtuk - ezeket az izzó lyukakat látjuk a Földről égitesteknek.

Kozmológiájában figyelemre méltó, hogy egyszerű matematikai eszközöket használ a vüág szerkezetének leírására. Elgondolása szerint a Föld henger alakú, átmérője háromszorosa magasságának (A10 DK). Ő is hozzászól a Föld pozíciójának kérdéséhez: nézete szerint e henger a világmindenség közepén helyezkedik el, és ezért nyugalomban van, hiszen semmi oka arra, hogy inkább az egyik irányban mozduljon el, mint a másikban (A26 DK). Anaximandrosz a Földet körülvevő tűzgyűrűknek valószínűleg nem csupán elrendezését, hanem relatív távolságát is megadta (A11; A21 DK), de sajnos ezen a ponton forrásaink számos részletet homályban hagynak.

Anaximandrosz kitér az élőlények kialakulásának (*zoogónia*) kérdésére is. Elmélete szerint az élőlények önmaguktól alakulnak ki a sárból a föld kiszáradása folyamán. E halszerű lények először a vízben élnek, és tüskés burok veszi őket körül. A szárazföldi életmódra áttérő élőlények előbújnak a megrepedő burokból (A30 DK). Érdekes felfigyelnünk a kozmogónia és a zoogónia közötti párhuzamra. Úgy tűnik, Anaximandrosz biológiai modell alapján magyarázza a világ keletkezését.

Anaximandrosz könyvéből egy szó szerinti idézet is fennmaradt egy i. sz. 6. századi újplatonikus Arisztotelész-kommentátornál, Szimplikiosznál:

„Amikből keletkeznek a dolgok, azokba történik a pusztulásuk is »szükségszerűen; mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az idő elrendelése szerint« (B1 DK), mint igen költői kifejezésekkel mondja.”

A töredéket alapvetően kétféleképpen szokás értelmezni. Az egyik megközelítés szerint Anaximandrosz e szavai a kozmogóniát követő, immár stabil világállapotot írják le, melyben az ellentétek harca örökké folytatódik. Ezen álláspont védelmezői rámutatnak, hogy a két fél,

melyek szabályos időközökben jogtalanságot követnek el egymással szemben, majd jóvátételt fizetnek egymásnak, nem lehet a határtalan isteni princípiuma és a rendezett mindenség, hiszen ezek nem egyenrangúak. Inkább gondolhatunk tehát a meleg és a hideg harcára, melyben egyszer az egyik, máskor a másik fél kerekedik felül; mivel e periódusok meghatározott ideig tartanak, hosszabb távon épp e váltakozás biztosítja a világ rendjének állandóságát. A másik magyarázat értelmében a jogtalankodás és a jóvátétel kozmikus ciklust alkot. Eszerint a világ kialakulásának folyamatában a meleg nyomul előre, mígnem a kozmikus tűz mindent elemészt és tápanyag híján maga is kialszik; az utóbbi fázisban „fizet meg” ellentétének. A világ pusztulása után újabb „mag” válik ki a határtalanból, és az egész folyamat újrakezdődik. Az utóbbi értelmezést támogatja a kozmogónia és a zoogónia közötti párhuzam. Ha a világ az élőlényekhez hasonló módon keletkezik, ésszerű véges életciklust tulajdonítani neki.

Anaximenész, a harmadik milétoszi filozófus a világ eredendő alkotóanyagának a levegőt teszi meg. Erre elsősorban két megfontolás készíthette. 1. Elméletéhez olyan modellt talál, amely világos magyarázatot nyújt az *arkhé* és a belőle létrejövő anyagfajták kapcsolatára. Az átalakulások mechanizmusához légköri jelenségek szolgáltatják a mintát (ezek már Anaximandrosz érdeklődését is felkeltették, lásd KRS 210-212). A levegőből *ritkulással* tűz keletkezik, *sűrűsödés* útján pedig előbb szél, majd felhő, víz, föld, végül pedig kő lesz (A5 DK). Az anyagfajták minőségi különbségei így módon mennyiségi különbségekre vezethetők vissza. A levegő nem csupán abban az értelemben princípiuma a világ dolgainak, hogy az utóbbiak belőle jöttek létre: valódi természetét tekintve most is minden dolog levegő. 2. Párhuzamot lát az emberi lélek és a levegő között: "Ahogy a mi lelkünk (*pszükhé*), amely levegő, összetart bennünket és uralkodik rajtunk, az egész kozmoszt is szél (vagy lélegzet: *pneuma*) veszi körül" (B2 DK; a szövegezés bizonyos elemei valószínűleg nem eredetiek). Ez az irányító, uralkodó szerep indokolja, hogy épp a *levegőt* tekinti alapvetőnek az anyag különféle megjelenési formái közül. Az *arkhét* Anaximenész egyebekben Anaximandroszhoz hasonlóan jellemzi: határtalannak és isteninek mondja (A10 DK).

Az anyag fajtáinak a levegőből való származtatásán túl Anaximenész kozmogóniájáról annyit tudunk, hogy az égitestek létrejöttét a Föld kipárolgásával magyarázza, amely megritkulva tűzzé lesz, és a

magasban csillagokká áll össze (A7 DK). Elképzelhető továbbá, hogy a köznapi természeti tárgyakat az alapvető anyagfajták *keverékének* tekinti, és ezzel a későbbi elemtanokat előlegezi meg („... a többi dolog pedig ezekből van”, A5 DK).

Anaximenész kozmológiai modellje közelebb áll a hagyományos elképzelésekhez, mint Anaximandrosz merész elgondolásai. Az égboltot félgömb alakúnak gondolja, és úgy véli, az égitestek nem buknak le a Föld alá, hanem körbefordulnak körülötte, ahogyan a nemezsipka körbefordul a fejünkön; éjszaka a Napot a Föld magas részei takarják el (A7 DK). A Föld szerinte stabilitását a lapos formájának köszönheti. Az égitestek szintén meglovagolják a levegőt, akár csak a falevelek (A7; A15 DK).

A három milétoszi gondolkodása számos szállal kötődik a közel-keleti és a görög mítoszokhoz, és a mitológiai hagyományt megformáló költészethez (e témához lásd KRS 1. fejezetét). E kapcsok közül talán a legfontosabb a mitikus teogóniák (például Hésziodosz *Istenek születése* című költeménye) és a korai filozófusok kozmogóniai elbeszélései közötti szerkezeti rokonság. A világ jelenlegi rendjét mindkét típus eredetével magyarázza, ily módon a magyarázat történet formáját ölti. Megjegyzendő, hogy magának a görög mítosznak és vallási kultusznak a sajátosságai, a rájuk jellemző sokféleség is kedvezett az alternatív világmagyarázatok megfogalmazásának. Ezt ugyanis nem tiltotta sem kinyilatkoztatott szövegek tekintélye, sem pedig a valóság értelmezésének előjogával bíró nagy hatalmú papi osztály.

Ugyanakkor a milétosziak gondolkodása számos téren újdonságot hoz.

1. A mitikus világlátásnak fontos eleme, hogy sokszor isteni beavatkozás befolyásolja a világ eseményeinek menetét. Ezzel szemben a milétosziak belső tényezőkkel, a dolgok természetével (*phüszisz*) magyarázzák a folyamatokat. A szeszélyes isteni ágensektől eltérően a természeti folyamatok kiszámíthatóak, szabályszerűek. (Megjegyzendő, hogy e filozófusok az isteni fogalmát nem küszöbölik ki, hanem átértelmezik, naturalizálják: a világ eredendő alkotóanyagára alkalmazzák az „isteni”, „halhatatlan”, „nem öregedő” jelzőket.) A mindenség alapvető erői között hosszú távon egyensúly jön létre, a természet rendje „igazságos” - ez a meggyőződés érhető tetten Anaximandrosz töredékének jogi metaforáiban. A naturalizmus, a folyamatok szabályszerű rendjének feltételezése és az egyensúly,

„igazságosság” képzeete együttesen a mindenség mint rendezett egész, kozmosz elgondolását adja ki. Ezen az sem változtat, hogy a *koszmosz* szó ilyen értelmű használata nem dokumentálható minden kétséget kizáróan a milétosziaknál (de vö. Anaximenész B2 DK). 2. Ha a természeti világ rendezett struktúra, kozmosz, akkor megismerhetőnek kell lennie, és világos, átlátható, koherens magyarázatok adhatók jelenségeiről. Az istennemzedékek szövevényes genealógiái és háborúik leírása helyébe egyszerű, általános magyarázó elvek lépnek, például az ellentétek harca Anaximandrosznál vagy a sűrűsödés és ritkulás mechanizmusa Anaximenésznél. Az ökonomikus magyarázatra való törekvésnek tudható be, hogy a milétosziak mindegyike *egyetlen* princípiumra vezeti vissza a jelenségeket. Ugyancsak a magyarázat világosságát szolgálja a matematikai modellek használata a kozmológiában. 3. Nincs kifejezett bizonyítékunk arra, hogy a milétosziak vitába bocsátkoztak volna egymással, és azt sem tudjuk, mennyire fejtették ki érveiket. Azonban magukból az elméletekből arra következtethetünk, hogy reagálnak elődeik felvetéseire, igyekeznek javítani magyarázataikon, és újításaik mögött mindig valamilyen racionális megfontolás húzódik meg. Ezzel olyan hagyományt teremtenek, melynek fő szervező elve nem az elődök nézeteinek átvétele, hanem a problémák kritikai újragondolása. Nem utolsósorban ezért helyezhetjük a filozófia és a tudományos gondolkodás kezdetét a 6. századi Miletoszba.

Az a közeg, melyben ezek az intellektuális újítások megszülettek, nem jellemezhető kizárólag a mítosszal. Mindenképpen említenünk kell még a korabeli ión kultúrára jellemző gyakorlatias racionalitást, valamint a kialakuló demokratikus polisz újfajta erkölcsi és politikai ideálját is. 1. A 6. századi Miletosz virágzó tengerparti kereskedőváros, melynek lakói sokfelé megfordulnak. Az ismeretek gazdagsága és az ész köznapi használatában való bőséges gyakorlat fontos előfeltétele az új tudományos és filozófiai kultúra kialakulásának. A technikai problémák megoldásának igénye és a hajózás, kereskedelem szükségletei ösztönzik a matematikai, földrajzi és csillagászati vizsgálódásokat (ilyen kutatásokat Thalésznek és Anaximandrosznak is tulajdonít a hagyomány). A milétoszi gondolkodók a profán, köznapi ész hatókörét olyan általános, a gyakorlattal nem közvetlenül összefüggő problémákra is kiterjesztik, amilyen a világ eredetének kérdése. 2. A homéroszi hősöket a sikeres versengést, önérvényesítést szolgáló erényeik tüntetik ki. A 6. század elején a görög poliszokban

nagy jelentőségre tesz szert egy ettől alapjában különböző erkölcsi ideál, melynek középpontjában a visszafogottság, józan gondolkodás (*szóphroszüné*) és az igazságosság közösségi erényei állnak. A „hét bölcsnek” tulajdonított mondások ezt az ideált fogalmazzák meg. Thalészt a hagyomány nemcsak az első filozófusként tartja számon, hanem a hét bölcs között is helyet biztosít számára. Ez arra mutat, hogy Thalész személyében egyesíti az erkölcsi és politikai tanácsokat nyújtó bölcs és az új típusú tudós-filozófus vonásait. Nem maradt viszont nyoma annak, hogy tevékenységének e két oldalát összekapcsolta volna. A filozófusok azonban valószínűleg tartalmilag is merítettek abból a morális és politikai hagyományból, melyet a 6. század bölcseinek mondásai magukba sűrítene. Ez magyarázza a kozmikus „igazságosság” koncepciója és a városállam különböző rétegeinek egyensúlyi normája közötti szoros párhuzamot (vö. Anaximandrosz töredékével és Szolón 3. és 5. töredékével Diehl kiadásában).

1.2.2. Xenophanész és Püthagorasz

A filozófia a következő nemzedékben két ión gondolkodó, kolophóni Xenophanész és szamoszi Püthagorasz tevékenységének köszönhetően Kis-Ázsiából a nyugati görög területekre, Dél-Itáliába és Szicíliába is átkerül, és eközben új vonásokkal gazdagodik.

Püthagorasz (i. e. 570-490) A kis-ázsiai ión területekhez közeli Szamosz szigetéről származik, 530 körül a dél-itáliai Krotónba települt. Legnagyobb hatású tanítása a lélekvándorlás. Szigorú szabályok szerint élő közösséget hozott létre, mely komoly politikai befolyásra tett szert Krotónban és más városokban is. A püthagoreusokat 450 körül elűzték a dél-itáliai városokból, de még a 4. század közepén is több görög városban működtek püthagoreus csoportok.

Xenophanész (i. e. 570-478 után) A kis-ázsiai Koiophón polgára. Költő, filozófiai gondolatait is verses formában fejt ki. A perzsa hódítás (545) után a vándorló énekmondók (*rhapszódoszok*) életmódját folytatja, hosszú élete során Dél-Itáliában és Szicíliában is megfordul. Platón és későbbi szerzők Parmenidész mesterének, az eleai iskola alapítójának mondják, ám ez a hagyomány kétséges.

Xenophanész visszatér a verses formához, amely a milétosziakat megelőzően a komoly nyilvános megszólalás szokásos közege. Homérosz és Hésziodosz költeményei a korabeli görög kultúrában a

tudás tárházának számítanak. Xenophanész a vándor énekmondók életformáját folytatja, de a bevett szöveganyag helyett saját verseit adja elő: versenyre kél az elfogadott tekintélyekkel, és jobb, igazabb módon próbál számot adni a dolgok természetéről az új tudományos világlátás alapján.

A milétosziakhoz hasonlóan megnevezi a mindenség eredetét: nézete szerint a világ dolgai és az ember is földből és vízből van (B29, B33 és B30 DK). Elgondolása szerint a tenger időről időre elborítja a földet, elpusztítva a szárazföldi élőlényeket; ennek igazolására tapasztalati bizonyítékot hoz fel, a szárazföldön talált kővületekre hivatkozik (A33 DK). A Nap és a csillagok keletkezésére is elméletet dolgoz ki. Természetfilozófiai gondolatainál újszerűbb és nagyobb hatású teológiája és ismeretelmélete.

Xenophanész heves támadást intéz Homérosz és Hésziodosz teológiai felfogása ellen: e költők ábrázolásában az istenek lopnak, házasságtörést követnek el és becsapják egymást, noha e tettek az emberek között is szégyenletesnek számítanak (B11 DK). Túl a morális szempontú kritikán, Xenophanész általában is megkérdőjelezi a hagyományos antropomorf istenfelfogást. Érvelése szerint a különféle népek mind a saját képükre formálják isteneiket, sőt, ha az állatok képesek volnának isteneket ábrázolni, ők is saját fajtájuk jellegzetességeivel ruháznák fel őket (B16, B15 DK). Ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy az antropomorf istenkép hamis. Xenophanész pozitív teológiai tételeket is kifejt:

Egy isten, ki az isteni s emberi nem legerősbje,

am a halandóknak formára, sem észre se mása (B23 DK).

Egy s ugyanott marad ő - mit sem mozdulva - örökkön, s össze se fér vele az, hogy majd ide, majd oda menjen (B26 DK).

Egészében lát és egészben ért (*noei*) és egészében hall is (B24 DK).

Fáradalom nélkül ráz mindent gondolatával (*nouphreni*) (B25 DK).

A B23, 1 DK az egyik lehetséges magyarázat szerint szigorú monoteizmust képvisel, és „a legnagyobb *az istenek* közül” kifejezés pusztán hagyományos szófordulat. Elképzelhető azonban az is, hogy

Xenophanész egy legfőbb, teljhatalmú istenről beszél, de mellette más istenek létét is elfogadja. Istennek nem tulajdoníthatunk mozgást (B26 DK), sőt keletkezést sem (B14,1 DK). Az utóbbi gondolat a halandók és az „örökké élő” (*aien eontes*) istenek homéroszi szembeállítását viszi végig következetesen. Isten mozdulatlanságából és örökkévalóságából azonban Xenophanész vélhetően nem következett testetlenségére (vö. B23, 2). Isten a látás, hallás, gondolkodás megismerő működéseivel jellemezhető, ezekhez viszont - az embertől eltérően - nincs szüksége speciális szervekre (B24 DK). Xenophanész - szemben a milétosziakkal - istent nem azonosítja a világ anyagi princípiumával, és istenfogalmát nem természetfilozófiai gondolatmenetéből, hanem a hagyományos istenkép kritikájából bontja ki. Ugyanakkor istennek kozmikus funkciót tulajdonít: isten értelmi működésével mozgatja a világot (B25 DK). Az az elgondolás, mely szerint az istenség a világot mozgató értelem, végigvonul a görög filozófia későbbi történetén, különböző változatokban többek között Anaxagorasz, Platón és Arisztotelész is képviselik.

Xenophanész ismeretelméleti megfontolásai az isteni mindentudás és az emberi ismeretek korlátozottsága közötti hagyományos szembeállításra épülnek: ha valaki véletlenül tökéletesen szólna is az istenekről és a mindenségről, *tudást* akkor sem tulajdoníthatnánk neki (B34 DK). A tudás fogalmába talán beleértendő a teljesség és az ismeret közvetlensége, ezért marad a tudás elérhetetlen az ember számára, és ezért kell beérnie a látszattal vagy vélekedéssel (*dokosz*). Xenophanész saját tanításait sem tünteti fel végső bizonyosságoknak (B35 DK). Túlzás volna azonban szkeptikusnak tekintenünk: úgy véli, az emberek rendszeres kutatás révén idővel közelebb juthatnak az igazsághoz (B18 DK).

Püthagorasz eltávolodik az ión hagyomány racionalisztikus beállítottságától. Nézeteiről nehéz bizonyosat mondani, mert nem írt művet és alakját elfedik a későbbi átértelmezések. Rá vonatkozó - zömében i. e. 4. századi és még későbbi - forrásainkban kétféle hagyomány keveredik: az egyik Püthagorasz matematikusként, valamint egy matematizáló kozmológia és metafizika megalapozójaként ábrázolja, a másik vallási tanítóként, csodatévőként mutatja be. Íme néhány példa az utóbbi típushoz tartozó csodás történetekből: Püthagorasz állítólag képes volt egy időben két helyen megjelenni; amikor átkelt egy folyón, a folyó hangos szóval

üdvözölte; egy halálos marású kígyót ő maga mart halálra (Arisztotelész, fr. 191 Rose).

Korai forrásaink neki tulajdonítják a lélekvándorlás tanítását (Xenophanész B7 DK; Pindarosz, *Ol.* 2, 57-77). A hagyományos görög világlátás élesen szembeállította egymással az örökké élő isteneket és az „egynapelő” embereket, akiknek leikeire a halál után nyomorúságos, öntudatlan árnyék-lét vár Hádészban (*Odüsszeia* XI). Ehhez a háttérhez viszonyítva az újjászületések sora és a helyesen élt élet túlvilági jutalma (Pindarosz, *Ol.* 2, 57-77; khioszi Ión, fr. 4) vonzó lehetőség. Tisztázatlan, hogy Püthagorasz maga dolgozta-e ki a lélekvándorlás tanítását, vagy pedig átvette valahonnan (Hérodotosz 11.123 szerint Egyiptomból), és hogy pontosan milyen változatát képviselte. A halhatatlanság-hit, valamint a test és lélek szembeállítása a korai püthagoreizmussal egy időben az orphikusok vallási mozgalmában is felbukkan; a két mozgalom számos ponton érintkezik.

Az orphikusok rituális tilalmakkal és beavatási szertartásokkal igyekeztek a túlvilági boldogságot elnyerni, szent könyveik kozmogóniai elbeszéléseket tartalmaztak. Hagyományukat Orpheusz mitikus költőre vezetik vissza.

Ugyancsak hitelt érdemel az a beszámoló, mely szerint sajátos „püthagoraszai” életmódot alakított ki követői számára (Platón, *Állam* 600A sk.). Krotónba költözése után lelkes hívei támadnak, akik egyfajta vallásos társasággá szerveződnek. A püthagoreus közösségek Krotónban és más dél-itáliai városokban is jelentős politikai befolyásra tesznek szert, melyet az 5. század közepéig sikerül megőrizniük. E közösségeket a mester feltétlen tisztelete és szolidaritás jellemzi. Szigorú életvezetési szabályaik között hallgatási kötelezettség és egy sor egyéb tilalom szerepel. Ezek egy része a misztériumokba beavatandók számára előírt rituális parancsokhoz hasonlít. Ilyen például a babevésre, a fehér kakas érintésére és a kenyér megtörésére vonatkozó tiltás (Arisztotelész, fr. 195 Rose); ezekhez különféle magyarázatokat fűznek, ami azt mutatja, hogy értelmük számukra sem egészen világos. Más részük erkölcsi jellegű parancs, mint például a kapzsiság, a törvényszegés vagy a tétlenség tilalma (Arisztotelész, fr. 197 Rose). E szabályrendszerrel a lehető legkedvezőbb sorsot kívánták biztosítani a lélek számára a halál után.

A püthagoreusok különleges jelentőséget tulajdonítanak a számnak és harmóniának. Egy mondásuk szerint „a szám a legbölcsebb dolog” (Iamblikhosz, *Püthagorasz élete* 82). Szokás volt körükben Püthagoraszra esküdni, „aki a *tetraktüsz*t adta minekünk, amelyben ott a kiapadhatatlan természet forrása és gyökere” (Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII.94). A *tetraktüsz* („négyesség”) az első négy egész szám összege ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), a legtökéletesebb szám, mely tartalmazza a kvart (4:3), a kvint (3:2) és az oktáv (2:1) arányait alkotó számokat. Felfogásukban e harmóniakon alapul a kozmosz rendje. Vitatott, hogy a hangközök és a számarányok közötti megfelelést valóban Püthagorasz fedezte-e fel, és hogy tulajdoníthatunk-e neki egyáltalán matematikai, zenei és kozmológiai kutatásokat. Állítólag már maguk a püthagoreusok is megosztottak voltak e kérdésben. Az *akúszmatikoszok* (*akúszma* = „hallott dolog”, szóban továbbadott bölcs mondás) a püthagorasz-i életszabályokat és a politikában való részvételt tartották fontosnak, a *mathématikoszok* („a tudományok művelői”) viszont matematikai és kozmológiai problémákkal foglalkoztak. Az *akúszmatikoszok* nem ismerték el a *mathématikoszokat* püthagoreusnak, és tanításukat sem Püthagoraszról, hanem egy Hippaszosz nevű korai püthagoreustól származtatták (Iamblikhosz, *Comm. math.* 76, 16 skk. Festa). E megosztottság azzal magyarázható legegyszerűbben, hogy Püthagorasz tanításában benne rejtett a tudományos irányban való továbbfejlesztés lehetősége, kifejtett matematikai és kozmológiai elmélete azonban nem volt. Sajnos homály fedi, hogy pontosan mennyit tulajdoníthatunk neki a későbbi püthagoreus tudomány alapgondolataiból.

Philolaosz (szül. i. e. 470 körül) Krotóni vagy tarentumi püthagoreus filozófus, könyvéből néhány hiteles töredék is fennmaradt. Platón tanúsága szerint egy ideig Thébaiban tanított (*Phaidón* 63C).

Az 5. század püthagoreusainak tanítását jobban ismerjük. Arisztotelész beszámolója a püthagoreusok tanairól (Met. 1.5) legalábbis részben Philolaosz könyvére épül, akitől néhány eredeti töredék is fennmaradt. Philolaossal a püthagoreizmus szemléletmódját közelebb kerül a korai görög filozófia főáramához. Az ión természetfilozófiai hagyomány szellemében megadja azokat a princípiumokat, melyekből a kozmosz áll (B1 DK) : szerinte ezek a „határtalanok” (*apeira*) és a „határolók” (*perainonta*). Az előbbieket valószínűleg határozatlan mennyiségű anyagszerű elemek, az utóbbiak pedig formák, mennyiségi határok. A

határtalanok és a határolók ellentétesek egymással, ezért szükség van még a harmóniára (illeszkedésre, számszerű arányra) is ahhoz, hogy együttesen megalkothassák a kozmoszt (B6 DK).

Princípiumelméletének egyes vonásai Parmenidész hatását mutatják: tételét *bizonyítani* igyekszik, érvelésében felvonultatja az elvi lehetőségeket (B2 DK), és ismeretelméleti érveket alkalmaz (B3 DK).

A szám hagyományos püthagoreus témáját is ismeretelméleti megfontolások mentén vezeti be: minden dologban, amit megismerünk, benne van a szám, mert szám nélkül semmit nem lehet megismerni (B4 DK). Philolaosz kozmológiai, csillagászati modelljében is szerepet kap a szám. A mindenség középpontjába nem a Földet, hanem „a mindenség tűzhelyét” helyezi, körülötte kering az öt bolygó, a Nap, a Hold, a Föld és az „Ellenföld” - az utóbbi tételezésére azért van szükség, hogy az égitestek kiadják a tökéletes tízes számot (A 16 DK; Arisztotelész, *De caelo* 293a 18 skk.). Az 5. századi püthagoreusok nem csupán a kozmoszban fedeztek fel számszerű arányokat, hanem az emberi lelket is harmóniaként - a test összetevőinek arányos illeszkedéseként - határozták meg (Arisztotelész, *A lélek* 1.4; Platón, *Phaidón* 88D; e tanítás nem köthető Philolaoszhoz). Nem világos, hogy miként egyeztethető össze a lélek ezen elmélete a püthagoreizmusban elterjedt reinkarnáció-tannal.

Az 5-4. század fordulójának püthagoreizmusa mély hatást gyakorolt Platónra, aki mind a lélekvándorlás tanítását, mind a matematikai alapú kozmológiát, mind pedig a püthagoreus princípiumelméletet továbbfejlesztette. Tanítványai platóni és püthagoreus elemeket ötvöző elméleteiket Püthagorasz tanításaként tüntették fel, ezzel az ősi bölcsesség tekintélyét kölcsönözve a platonizmusnak. Ez az óakadémiai hagyomány éled újjá az i. e. 1. századtól kezdve az újpüthagoreizmusban, majd az i. sz. 3-4. század újplatonizmusában. Az újplatonikusok szemében Püthagorasz isteni bölcs, minden igazság birtokosa, aki nem hagyott más feladatot utódainak, mint ezen igazságok világosabb kibontását. E fejlemények mutatják a püthagoreizmus erejét; ugyanakkor a platonizmussal való keveredés az oka, hogy Püthagorasz és a korai püthagoreusok eredeti tanítása alig-alig rekonstruálható forrásainkból.

Xenophanész és Püthagorasz olyan témákat vetnek fel, melyek a filozófusok első két nemzedékénél még nincsenek meg.

Xenophanésznál jelenik meg a racionális teológiai vizsgálódás,

valamint ő foglalkozik először ismeretelméleti kérdésekkel. Ő az első, aki bizonyíthatóan reagál egy másik filozófus nézeteire: a lélekvándorlás püthagoraszi elméletéről gúnyosan nyilatkozik (B7 DK). Püthagorasz gondolkodásának középpontjában nem a természeti világ, hanem az ember áll. A lélekvándorlás tana feltételezi, hogy az ember valódi énje a lélek; e gondolat ösztönözte a későbbi filozófusok lélekkel kapcsolatos kutatásait. A püthagoreus mozgalmat mai szemmel meghökkentő rituális szabályrendszere miatt hajlamosak volnánk filozófián kívüli jelenségnek minősíteni. Ám ha nem a filozófia modern, hanem ókori koncepcióit vesszük alapul, azt kell mondanunk, hogy Püthagorasznál a későbbi antik filozófiafelfogások egy alapvető sajátása jelenik meg: a filozófia nem csupán elméleti modellt kínál a világ magyarázatára, hanem egy *életformát* is meghatároz.

1.2.3. Hérakleitosz

(*Hérakleitosz (i. e. 540-480/470)* Előkelő epheszoszi család sarja. Politikai nézetei arisztokratikusak, megveti a sokaságot. Bizonyos előjogokkal járó örökletes „királyi” méltóságát testvérének engedte át. Egyéb életrajzi anekdotákat is ismerünk róla, ám ezek kitalált történetek, melyek filozófiai tételeit illusztrálják, illetve parodizálják. Tanítását aforizmákban fogalmazta meg, könyvét Artemisz templomában helyezte el.

Hérakleitosz töredékeiben a korábbi gondolkodóknál nem dokumentálható tematikus gazdagságot fedezhetünk fel. Az általa kimunkált kifejezési forma is egyedülálló. Prózában írott műve nem egyetlen összefüggő gondolatmenetet vezet végig, hanem aforizmákból és rövid, néhány mondatos eszmefuttatásokból áll. Bőségesen él költői eszközökkel, ugyanakkor a fogalmi absztrakció magas fokára jut el. Mondatai nemritkán gondos értelmezést kívánó paradoxonok (ezért nevezik később „a homályos filozófusnak”). Hérakleitosz rövid megjegyzéseit valószínűleg meghatározott rend szerint szerkesztette könyvvé, a kompozíciót illetően azonban forrásaink elégtelensége miatt találgatásokra vagyunk utalva.

Könyvének bevezetőjében megvetően nyilatkozik az emberekről, akik nem értik számadását (*logosz*) a dolgok természetéről, jóllehet minden dolog, amivel találkozunk, az általa leírt szabály, törvény (*logosz*)

szerint történik (B1 DK). Ítélete szerint nem csupán a tömeg, hanem a költők és az új tudományos-filozófiai kultúra képviselői sem jutottak el a világ folyamatait szabályozó törvény felismeréséhez (B42; B56; B57; B81; B106; B129 DK; összefoglalóan B108 DK).

„A sokféle ismeret nem tanít meg arra, hogy esze legyen az embernek; máskülönben Hésziodoszt és Püthagoraszt, meg Xenophanészt és Hekataioszt is megtanította volna” (B40 DK).

Az elődök kifejezett kritikájának gyakorlata egyre inkább kezd beépülni a filozófiai hagyományba. Ugyanakkor a B40 DK azt is mutatja, hogy a kor filozófiájának még nincsenek világos határvonalai: Hérakleitosz itt egy lélegzettel teremti le Püthagoraszt és Xenophanészt, a földrajztudós Hekataioszt, valamint a mitikus költői hagyományt képviselő Hésziodoszt. A milétosziakhoz valószínűleg sokkal pozitívabban viszonyul. Nyilvánvalóan épít tanításaikra, egy megjegyzésében pedig finoman pontosítja Anaximandrosz gondolatát a kozmikus igazságosságról (B80 DK; nevet nem említ). Ugyancsak kedvezően ítéli meg a hét bölcs egyikét, a priénéi Biaszt (B39 DK).

A dolgok valódi szerkezetét feltárni egyáltalán nem könnyű: „a természet rejtekezni szeret” (B123 DK; vö. B22 DK). A kutatás kiindulópontjául a „látás, hallás, tapasztalás” szolgálhat (B55; vö. B35). Az ión tudományra jellemző empirikus vizsgálódás (*hisztorié*) azonban önmagában nem elégséges. A tapasztalat tényei csupán *jelzik* a világ mélyen fekvő struktúráját, ahogyan a jóslatok a jövőendő eseményeket, és ugyanúgy értelmezésükön fordul meg minden:

„Rossz tanú az emberek számára a szem és a fül, ha lelkük nem érti a nyelvet” (B107 DK).

"Az úr, akié a delphoi jóshely, nem mond ki semmit, és nem rejt el semmit, hanem jelez" (B93 DK).

A számunkra megmutatkozó "jelek" értelmének megragadását a világtörvény (*logosz*) racionalitása és egyetemessége teszi lehetővé. A *logosz*, mely arányt, mértéket, rendet biztosít a dolgoknak, benső természeténél fogva ésszerű struktúra (vö. B31B DK). Mind a természeti világban, mind az emberi életben ez a szabály-szerűség érvényesül (B1; B41; B50 DK), így a különféle jelenségek között analógiákat találhatunk. További támpontot jelent a kutatáshoz, hogy e

törvényt nem csupán a külvilágban lelhetjük fel, hanem önmagunkban is („keresni kezdtem önmagamot”, B101 DK; vö. B45 DK).

Hérakleitosz alapfeltevése, hogy a világ és az emberi ész szerkezetükben azonosak, és e racionális struktúra nyelvileg is megragadható. Nem véletlen, hogy töredékeinek egyik kulcsszava a *logosz*, mely egyaránt jelent arányt, szabályszerűséget, értelmet és beszédet.

Azt a mintázatot, melyet Hérakleitosz a dolgok mélyén felfedez, az ellentétek egységének szokás nevezni. Az ellentéteknek már Anaximandrosz is jelentős szerepet juttat. Kozmogóniájában és kozmológiájában az ellentétek kibékíthetlenségét, állandó harcukat használja magyarázó elvként. Hérakleitosz összetettebben közelíti meg az ellentétek viszonyát. Elgondolása szerint az ellentétek nem független entitások (anyagfajták, testek), hanem fogalmilag és ontológiailag is feltételezik egymást: egyiket nem ismerhetnénk meg a másik nélkül (B111; B23 DK), sőt egymás nélkül nem lehetnének azok, amik (vö. B126 DK).

Az ellentétek egybefonódására felhozott példákban az ellentétpárok gyakorta egy periodikus változási folyamat szakaszai vagy szélső pontjai. Ilyen ciklikus folyamat a nyár és a tél, a nappal és az éjszaka vagy az ébrenlét és az álom váltakozása, és - ha az emberi faj egészét tekintjük - az ifjúság és az öregkor, valamint az élet és a halál egymásra következése. Hérakleitosz lépten-nyomon hangsúlyozza, hogy a változás, a pólusok közötti ingadozás meghatározott rend, arány, mérték (*logosz, metrón*) szerint történik. Amint a változás elérte az egyik végpontot, az ellenkező irányba kell fordulnia. Az ellentétek közötti harcban ily módon minden esetben a kozmikus rend megnyilvánulását kell látnunk:

„Tudni kell, hogy a háború közös, és az igazságosság viszály, és minden dolog viszály és szükségszerűség révén történik” (B80 DK; a „szükségszerűség” szövegjavítás - B. L.).

„Istennek minden dolog szép és jó, és igazságos, az emberek viszont egyes dolgokat igazságosnak tartanak, másokat igazságtalannak” (B102 DK).

Az egész rendszer szempontjából nem beszélhetünk jogtalanságokról és túlkapasokról (mint Anaximandrosz tette), hiszen a mindenség

rendje épp az ellentétek harcán keresztül valósul meg. Hérakleitosz még ennél is szorosabban összefűzi egymással az ellentéteket: nem az ellentétpár egy-egy tagja, hanem az ellentéteket átfogó ciklikus folyamat *egésze* számít valódi egységnek (az imént említett esetekben az idő, illetve az emberi lét), az ellentétpár tagjai pedig pusztán aspektusai ezen átfogóbb egységnek. Ebben az értelemben állítja számos alkalommal, hogy az ellentétpár két tagja „egy és ugyanaz”.

A fenti példákban az ellentéteket magukban foglaló, átfogó egységek - a kozmosz és az emberi élet ciklusai - dinamikus jellegűek: mozgások, változások alkotják őket. Platón Hérakleitosz ontológiáját a szakadatlan változás elméleteként mutatja be („mindig minden minden tekintetben változik”, *Theaitétosz* 182A; „nem léphetsz kétszer ugyanabba a folyóba”, *Kratülosz* 402A). Ez az olvasat kétségtől egyoldalú, ugyanakkor a változás szerepének hangsúlyozásával fontos pontra tapint rá.

„Az ugyanazon folyamokba lépőkhöz más és más vizek áramlanak” (B12 DK; lásd még B91 DK).

E töredékben Hérakleitosz nem azt tagadja, hogy a folyónak szilárd önazonossága van, hanem arra mutat rá, hogy a folyó állandósága nem összeférhetetlen folytonos változásával, sőt épp a változás révén maradhat meg. A folyó csak addig folyó, amíg a víz szüntelenül cserélődik benne: a mozgás, változás természetéhez tartozik, struktúrájába van építve. Ebben a példában azonosság és különbözőség, állandóság és változás elválaszthatatlanul egybefonódik. Hérakleitosz nem általánosítja e tételt, nem mondja, hogy ez *minden dolog* esetében így van. Az általánosítás azonban kézenfekvő. A görög mondat nyelvtanilag kétértelmű, az „ugyanazon” szót nem csupán a folyókra, hanem a folyókba lépőkre is vonatkoztathatjuk; ez azt sugallja, hogy az ember önazonossága is a folyóéhoz hasonló természetű, folytonos változással jár. Emellett másutt is találunk példát arra, hogy Hérakleitosz egy dolog szerkezeti állandóságát kifejezetten mozgásától teszi függővé: „az italkeverék is szétesik, ha nem tartják mozgásban” (B125 DK; lásd még B84 DK).

A dolgok további módokon is egyesíthetnek magukban ellentétes aspektusokat. Hérakleitosz erre számos köznapi példát hoz fel. A tenger a halak számára életető elem, az emberek számára pusztító (B61

DK); a szecska a szamaraknak kívánatos és értékes, az embereknek értéktelen, míg az arany esetében épp fordított a helyzet (B9 DK); az orvosok fájdalmas beavatkozásaikért jutalmat várnak (B58 DK). E példák valószínűleg nem egyszerűen az a tanulsága, hogy a látszólagos ellentmondás a viszonylagossággal oldható fel (x hasznos z számára, káros y számára). A hangsúly inkább arra esik, hogy *egy és ugyanazon dolog* nyilvánulhat meg ellentétes módokon. Ez az ambivalencia az illető dolog lényegéhez tartozik, hiszen ugyanazon természet szolgál alapul az általa különböző összefüggésekben létrehozott ellentétes hatásoknak. Az ellentétek megnyilvánulása itt is változásokhoz köthető. Ez összekapcsolja a most vizsgált eseteket a példák előbbi csoportjával.

A világ ezek szerint dinamikus, feszültségekkel teli egységekből épül fel. A példák mellett e struktúra általános leírását is megtaláljuk Hérakleitosznál: „Nem értik, hogy a széthúzó miként van egyetértésben önmagával: ellenfeszülő illeszkedés (*palintonosz harmonié*), amilyen az íjé és a lüráé” (B51 DK).

Az egymásnak feszülő ellentétes erők racionális struktúrát (*harmonié*), működőképes funkcionális egységet alkotnak. Ez a struktúra csak a részek viszálykodásán keresztül valósulhat meg (vö. B8 DK; A22 DK). A természetben és az emberi életben mindenütt ezt a szerkezetet fedezhetjük fel. Első közelítésben az így adódó analógiák biztosítják a világ egységét. Hérakleitosz azonban továbbmegy ennél. Az ellentétek nem csupán páronként alkotnak egységet, hanem a különböző egységek egymással is összefüggésben állnak:

„Egybefogottak: egészek és nem egészek, összetartó és széthúzó, összhangzó és disszonáns, minden dologból egy és egyből minden dolog” (B10 DK).

Az „egész” és „nem egész” fogalmai elvont, általános jellegüknél fogva több szinten alkalmazhatók. Az ellentétpárok tagjai egyenként is meghatározott struktúrával bírnak, ennyiben egészek, de nem egészek, amennyiben nem önmagukban állnak, hanem párjuktól függenek. Maguk az ellentétpárok megint csak átfogóbb egészek részei lehetnek, ahogyan a nappal és az éjszaka alkotta egység benne foglaltatik a kozmosz nagyobb változási ciklusaiban. A töredék utolsó szavaiból kiderül, hogy Hérakleitosz szemében *valamennyi* ellentétpár egyetlen

átfogó rendszer része (lásd még B67 DK; B50 DK: „nem rám, hanem a *logoszra* hallgatván bölcs dolog elismerni, hogy minden dolog egy”). E rendszer részeinek egymáshoz való viszonya ugyancsak konfliktusokból létrejövő harmónia gyanánt írható le.

Az egyik fontos terület, amelyre Hérakleitosz az ellentétek egységének struktúráját alkalmazza, a kozmológia. Az idevágó töredékek egy része a kozmosz változásainak periódusaira vonatkozik. Az ellentétes szakaszokból álló ciklusok egységet alkotnak: a nap és az éj, illetve a tél és a nyár egyek (B57; B67 DK). A változások szabályszerűségének őre a Nap (B100 DK), mely pedig „nem lépheti át a számára kijelölt mértékeket; de ha mégis, az Erinüszök, Diké segítői meg fogják találni” (B94 DK). Kései források szerint Hérakleitosz egy hosszú, 10 800 éves kozmikus ciklust is feltételezett, a „nagy évet”, melynek „tele” özönvíz, „nyara” pedig minden dolog tűzzé válása (A13 DK; B65 és 66 DK). A töredékek egy másik csoportja az ellentétes jelleggel bíró anyagfajták egymásba alakulásának ciklusát írja le. Hérakleitosz ebben az összefüggésben kitüntetett szereppel ruházza fel a tüzet. A víz/tenger, a föld és a levegő mind a tűz átalakulásai (B31A, B76DK). Az anyagfajták közötti átalakulások kétirányúak. Például a föld tengerré oldódik szét, ahogyan korábban a tengerből vált földdé; mindezen átalakulások meghatározott mérték szerint játszódnak le (B31B DK). A tűznek Hérakleitosz alapvető szerepet tulajdonít:

„Ezt a rendet (*koszmosz*), mely ugyanaz mindenek számára, nem alkotta sem isten, sem ember, hanem mindig volt, van és lesz, örökké élő tűz, mely fellobban mértékre és ellobban mértékre” (B30 DK).

E töredék a világot azonosítja isteni princípiumával, a tűzzel. A tűz itt nem egyszerűen az elemek egyike, hanem a teljes világfolyamatot átfogja (lásd még B90). Az elterjedtebb értelmezés szerint a tűz „ellobbanása” és „fellobbanása” a világ állandó rendjén belüli lokális változások, a tűz más anyagokká való átalakulásának, illetve azok tűzzé válásának egyidejű és egymást kiegyenlítő folyamatai. Egy másik olvasatban - mely a theophrasztoszi doxográfiai hagyományra hivatkozik - az egyetemes rend (*koszmosz*) a világ keletkezésének és pusztulásának örökké ismétlődő ciklusait is magában foglalja: a strukturált világ tűzből jön létre, és tűzbe pusztul. Úgy tűnik, az előbbi interpretáció jár közelebb az igazsághoz. A töredékekben nem találunk részletes kozmogóniát, és a világ pusztulásának tételére sincs

egyértelmű, megbízható forrásunk. Platón értelmezésében Hérakleitosz tanítása szerint a mindenség *egyszerre* egy és sok, szemben Empedoklész elméletével, melyben a mindenség felváltva alakul egyből sokká, majd sokból egygé (A szofista 242E-243A). Ugyanakkor a tűz „ellobbanását” és „fellobbanását” időben egymást követő világkorszakokra - a fent említett nagy év telére, illetve nyarára - is vonatkoztathatjuk, ha nem feltételezzük, hogy az utóbbi egyenértékű a mindenség *teljes* tüzzé válásával. A világrend örökkévalóságának radikálisan újszerű tétele szakítás a milétosziak kozmogóniai megközelítésével, mely a világ szerkezetét annak keletkezésével magyarázza.

Az emberi létben szintén ellentétek egysége fedezhető fel: „Ugyanaz van jelen mint élő és holt, éber és alvó, ifjú és öreg: mert ezek átváltozván amazok, és amazok ismét átváltozván ezek” (B88 DK).

E töredék szerint az ifjúkor és az öregség, illetve az élet és a halál közötti átmenet ugyanúgy kétirányú, mint az alvás és az ébrenlét váltakozása. Ez nyilván az emberi faj egymást váltó generációira vonatkozik (vö. A19 DK), nem pedig az egyénre. Hérakleitosz az ember énjét a lélekkel (*pszükhé*) azonosítja (vö. B96 DK): ez a megismerés központja és az ember cselekvésének irányítója. Emellett a lélek fizikai létező, mely részt vesz a világot alkotó anyagfajták egymásba alakulásának körforgásában (B36 DK). A lélek e ciklusban inkább a levegő helyét foglalja el, mint a tűzét (több forrás a víz „felpárologásával” azonosítja: B12; B98; A15). Anyaga lehet nedves és lehet száraz. A lélek megnedvesedése (pl. a részegség) csökkenti a belátást és a cselekvőképességet (B117 DK), teljes vízzé válása pedig pusztulását jelenti. Ezzel szemben a száraz lelket kognitív és morális kiválóság jellemzi. Úgy tűnik, a lélek legkiválóbb állapotában tiszta tüzzé vagy fénné válhat („fény sugar a száraz lélek, a legbölcsőbb és legkiválóbb”; B118 DK). Bizonyára az ilyen lelkek azok, amelyek „felemelkednek, és az élők és holtak éber őreivé lesznek” (B63 DK). Ez azt jelentheti, hogy a fénné/tüzzé vált lelkek részt vesznek az isteni tűz kozmikus irányító tevékenységében (kérdés persze, hogy eközben megőrizhetik-e önazonosságukat). Talán ez az a „nagyszerűbb sors”, melyet Hérakleitosz a harcban elesettek lelkeinek szán (B24 és B25 DK). Isten és halandó között óriási a távolság (B78; B79; B82; B83 DK), de a közöttük húzódó határvonal - tekintettel a kozmikus körforgásra - mégsem áthághatatlan (B62; B53 DK).

Hérakleitosz gondolkodásának van etikai és politikai dimenziója is. Mint fentebb említettük, a lélekben benne rejlik a világ rendjét megszabó törvény, és képes felismerni azt (B45 és 101 DK). Az önismeret és a józan gondolkodás (*szóphronein*) útja minden ember előtt nyitva áll (B116). Ez az út nem csupán a dolgok természetének megismeréséhez vezet, hanem kiváló cselekvéshez is (B112 DK). Hérakleitosz szemében az igazság olyan erő, mely képes átalakítani életünket. Hérakleitosz a poliszpolgár hősi, hazafias erényeinek is új elméleti alapozást ad. „A népnek harcolnia kell a törvényért, miként a városfalért” (B44 DK), mert minden emberi törvény az egyetlen isteni törvényt képviseli, „abból táplálkozik” (B114 DK). Ezzel együtt a közösség nagyon is hozhat elhibázott döntéseket. Hérakleitosz kertelés nélkül közli polgártársaival, hogy jobb volna, ha felkötnék magukat, amiért száműzték a legkiválóbb epheszoszt, Hermodóroszt (B121 DK). Egyetlen kiváló és belátással rendelkező ember többet ér, mint a sokaság (B104; B49 DK), ezért „törvényes az is, ha egyvalakinek a tanácsára hallgatnak” (B33 DK).

Hérakleitosz a hagyományos vallási kultuszokat és az új vallási tanításokat egyaránt éles kritikával illeti. Az istenszobrokhoz imádkozni olyan, mintha az ember „házakkal próbálna társalkodni” (B5 DK); „az Igazságosság utol fogja érni azokat, akik hazugságokat eszkábálnak össze, és tanúságot tesznek mellettük” (B28B DK). Az emberek nem ismerik a rítusok értelmét, például nem veszik észre, hogy Dionüszosz, a szexuális vitalitás, az újjászületés istene és Hadész, a halottak ura egy és ugyanaz (B15 DK). Hérakleitosz a tűznek isteni, irányító szerepet tulajdonít a mindenségben („mindeneket kormányoz a villám”; B64 DK). Másutt az istenséget bizonyos értelemben azonosítja a világgal (vö. B30 DK):

„Az isten nap éj, tél nyár, háború béke, elteltség éhség; más- és másmilyenné válik, ahogyan <a tűz>, mikor illatszerekkel keveredik, az egyes illatszerek illata szerint kap nevet” (B67 DK).

Az egymással harcoló ellentétek mind a kozmikus isten megnyilvánulásai vagy aspektusai. Az ellentétek egységének tanítása ily módon teológiai színezetet nyer.

Hérakleitosz a milétosziaktól kiinduló új tudományos és filozófiai kultúrát egyesíti a régebbi etikai-politikai gondolkodás

hagyományával. A milétosziakhoz képest új témák válnak nála láthatóvá. Persze a hagyomány Thalésznek is tulajdonít gyakorlati, politikai tevékenységet. Némelyik új témát, például isten természetének vagy a lélek sorsának problematikáját közvetlen elődei, Xenophanész és Püthagorasz vetették fel. Hérakleitosznál azonban nem pusztán különálló intellektuális hagyományok egy személyben való találkozásáról van szó. Gondolkodásában egységes keretbe szerveződik a kozmológia, a lélekelmélet, az etika, a politika és a teológia: a természeti világot és az emberi életet ugyanaz a törvény irányítja, és a kozmosz rendjének felismerése életünket is átalakíthatja.

1.2.4. Parmenidész

Parmenidész (i. e. 515-449/440) Előkelő család sarja, szülővárosában, a dél-itáliai Eleában törvényhozóként is működött. A hagyomány szerint ifjúkorában kapcsolatban állt Xenophanésszal és egy Ameiniasz nevű püthagoreussal, akinek emlékére később szentélyt emeltetett. Hexameteres tankölteményt ír. A görög filozófiában nála találunk először részletes bizonyításokat. Költeményének bevezetője szerint egy istennő tárja fel előtte egyrészt az „igazságot”, másrészt „a halandók vélekedését”, egy - eleve korlátozott érvényű - kozmológiai elméletet. Az előbbi részben alapjában új, ismeretelméleti és metafizikai jellegű problémát vizsgál: milyennek kell lennie annak a tárgynak, amelyre tudás vonatkozik? Tanítványai Zénón és Melisszosz. Az 5. század második felének jelentős filozófusai, Empedoklész, Anaxagorasz és Démokritosz mind olyan kozmológiát próbálnak kidolgozni, mely számol Parmenidész megfontolásaival. A platóni ideaelmélet számos tekintetben ugyancsak Parmenidész gondolataira épül. Parmenidész a hagyomány szerint egy Ameniasz nevű püthagoreus és Xenophanész követője, emellett az ión természetfilozófusokhoz is nyilvánvalóan kapcsolódik. Tanítása ugyanakkor a régebbi tudományos elméletek alapvető, ismeretelméleti és metafizikai szempontú kritikáját is tartalmazza. Ezzel új dimenziót nyit meg a gondolkodás számára, és az 5. század legmeghatározóbb filozófusává válik. Természetfilozófiáját és metafizikai elméletét hexameterben írott tankölteményben fejti ki. A tömör fogalmazásnak, a tárgyalt problémák elvontságának és a mondanivaló radikális újszerűségének tudható be, hogy a költemény szövege számos helyen rendkívül nehezen értelmezhető.

A mű bevezetése az emberi világból való kiragadtatást, egyfajta misztikus utazást ír le (B1 DK). A költemény beszélője elmondja, hogy a Napleányok az Éj palotájából jöttek el érte, és kocsijukon az Éj és a Nappal ösvényének kapuján keresztül egy istennőhöz vitték, aki tanításban részesítette:

„... Mindent meg kell tudnod:

úgy a jólkerekített igazság (*alétheié*) rendületlen szívét,

mint a halandók látszatait (*doxai*), melyekben nincsen igaz bizalom” (B1, 28-30).

A továbbiakban már az istennő kinyilatkoztatását halljuk. A költemény egyik része egy monista metafizikai elméletet tartalmaz, a másik rész pedig egy dualista kozmológiát. Az istennő szavai szerint az előbbi az igazság, az utóbbi pusztán a halandók vélekedésének státusára tarthat igényt. A költői mitikus keret szorosan összefügg a tartalommal. A bevezetés hosszas leírást ad az Éj palotájának kapujáról, melynek őre Diké, az Igazságosság. A mitikus világkép szerint ezen a helyen, a Föld peremén vannak a föld, ég és tenger forrásai, és itt találkoznak a nappal és az éjszaka ellentétei (Hésziodosz, *Istenek születése* 740 skk.).

Parmenidész nehezen választhatott volna alkalmasabb színhelyet a dualista elméletek kritikáját és a valóság egységének tételét tartalmazó tanítás kifejtésére. Az isteni kinyilatkoztatás fikciója nem egyszerűen tekintélyt kölcsönöz e tannak, hanem azon ismeretelméleti probléma kezelését szolgálja, hogy a metafizikai „igazság” nem hozzáférhető az ember nézőpontjából. E filozófiai motívumok mellett persze konkrét vallásos tapasztalat és rituális gyakorlat is állhat a költemény bevezetőjének háttérében.

Az istennő kinyilatkoztatásának első része, az „igazság” kifejtése ismeretelméleti-metafizikai érvelés. Az érvelés kiindulópontja a kutatás két elgondolható útja közötti választás:

„... egyik, hogy van és hogy nincs is, hogy ne legyen

- ez Peithó ösvénye, mert az igazságnak szegődik nyomába, másik, hogy nincs és hogy kell is, hogy ne legyen,

- ez a csapás, látod, teljességgel kifürkészhetetlen,

mert ami nincs, meg sem ismerheted - mert nem véghezvihető -, és ki se mondhatod” (B2, 3-8 DK).

Az istennő nem mondja meg, mi a kijelentések alanya. A vizsgálódás kezdetben teljes általánosságban folyik, a kutatás (vagy a megismerés kitüntetett fajtája, a tudás) *bármely* lehetséges tárgyára gondolhatunk. Döntő fontosságú, hogy a két út, a „van” és a „nincs” az istennő szavai szerint szigorúan kizárja egymást (lásd még B7, B8, 11. 15 sk.).

Valamilyen módon a „halandók” is megkülönböztetik a létet és nemlétet, de nem elég radikálisan: számukra a kettő „ugyanaz s nem ugyanaz” (B6, 8 DK), vagyis keveredhetnek egymással. A lét és nemlét abszolút összeférhetetlenségét Parmenidész magától értetődő, közvetlenül belátható kiindulópontként kezeli, és az „igazság” egész gondolatmenetét erre az alaptételre építi.

A második út kizárása melletti érv értelmezése attól függ, hogy milyen jelentést tulajdonítunk itt a létigének.

Mill, Frege és Russell óta a létigének háromféle jelentését szokás megkülönböztetni. A nyelvtanilag teljes használatnál *létezési állítást* (egzisztenciaállítást) teszünk az alanyról („van Isten”). A konnektív vagy kopulatív használatban a létigéhez valamilyen kiegészítő járul. E használaton belül az egyik mondat típustban a létige az *azonosság* jele („Cicero volt a legnagyobb római szónok”). A másik típusban a létige egyszerűen egy predikátumot (állítmányt) kapcsol az alanyhoz („te félős vagy”) ; a *predikatív kopulaként* álló létige nem hordoz önálló jelentést. A nyelvészetben ezek mellett egyéb jelentésárnyalatokat is szokás megkülönböztetni. Fontos az ún. *veritativ* létige, mely az állítás igazságát hangsúlyozza („így van”).

1. Ha a létige egzisztenciát fejez ki, akkor Parmenidész azt állítja, hogy csak létező dolog lehet gondolkodás és értelmes beszéd tárgya.

Szokásos nyelvhasználatunkba beletartoznak szigorú értelemben véve nem létező dolgokról - például mesealakokról vagy jövőbeli eseményekről - szóló mondatok, továbbá egzisztenciataagadások.

Rejtély azonban, hogy miként működhet névként egy olyan szó, amely nem jelöl meg valós tárgyat (pl. „kentaur”, „khiméra”), és hogyan lehet felfogható jelentésük azoknak a mondatoknak, melyekben ilyen szó tölti be az alany szerepét. A „...nem létezik” mondatban pedig az alanynak semmit nem szabad megjelölnie, ha a mondat igaz; ez esetben

azonban nem tudhatjuk, hogy egyáltalán melyik tárgynak a létezését akartuk kizárni. Ebben az olvasatban Parmenidész az efféle paradoxonokra hívja fel a figyelmet, és e megfontolásokra alapozza majd meglepő metafizikai következtetéseit. 2. A létigét felfoghatjuk valamilyen állítmánnyal kiegészíthető kopulaként (a létige hiányos kopulativ használata gyakori a görögben). Van olyan értelmezés, mely szerint a probléma abból a feltételezésből fakad, hogy a mondatnak ugyanúgy megfelel egy tényállás a valóságban, ahogyan a névnek egy dolog. A tagadott létigét tartalmazó mondat (pl. „te nem vagy félős”) egy tényállás nemlétét állítja, így e nem létező tényekkel kapcsolatban hasonló nehézségek adódnak, mint az imént a nem létező tárgyak vonatkozásában. Egy másik megközelítésben a nehézségek forrása az, hogy Parmenidész nem tesz különbséget név és állítmány között. E megkülönböztetés híján a tagadó mondatok jelentése teljességgel meghatározatlannak tűnik: a tagadás egyetlen tárgytól irányít el bennünket, a többi dolog kimeríthetetlen és tagolatlan tere felé. 3. Ha a létige veritatív jelentését vesszük alapul, az érv lényege, hogy tudni csak olyasmit lehet, ami valóban úgy van, ami igaz. Az igazság igényével tett kijelentéseinknek szintén a valóságot kell tükrözniük. 4. Mondhatjuk végül, hogy Parmenidész érvelésében a létigének több jelentésárnyalata játszik szerepet. Ez azért is valószínű, mert a normál nyelvhasználatban a nyelvtanilag teljes és nem teljes használat nem válik el élesen, sőt még a klasszikus kori filozófusok elméletei esetében is vitás, hogy elkülönítik-e az egzisztenciális és a kopulativ létigét. Az érvelés kezdetén a veritatív jelentés állhat előtérben. Az, hogy a valós és a valótlán szigorúan kizárja egymást, és hogy tudás tárgya csak a valóság lehet, nyilvánvalóan elfogadható kiindulópont, míg az első két olvasat sokkal kérdésesebb nézeteket tulajdonít Parmenidésznek. Később azonban a nem létezőre vonatkozó tilalom olyan esetekre is kiterjed, melyek egzisztenciatagadásokat, illetve negatív prédikációkat feltételeznek (vö. B8, 6-21 és 26-28 DK). Fontos észben tartanunk, hogy Parmenidész nem egyszerűen a létige szokásos használatát kívánja elemezni (vö. B8,38-40 DK), hanem egy új, következetesen végiggondolt metafizikai létfogalom kimunkálásán fáradozik.

Abból, hogy a kutatás tárgya *van*, egy sor „jegy” vezethető le (B8 DK). Az, ami van, 1. keletkezeden és nem pusztul el (8,6-21), 2. egynemű, nem oszlik részekre (8, 22-25), 3. mozdulatlan (8, 26-31) és 4. tökéletes (8, 42-49). Parmenidész ezeket az attribútumokat rendre

bizonyítja. A jegyek felsorolása (8, 3-4) és a bizonyítások között találunk egy rövid megjegyzést, mely szerint erre a tárgyra csak a „van” alkalmazható, a „volt” és a „lesz” nem (8, 5-6). Úgy tűnik, az idő múlásának vagy - egy erősebb értelmezés szerint - az időbeliségnek a tagadása Parmenidész szerint egyenesen következik a keletkezés, pusztulás, változás és bármiféle hiány tagadásából, ezért nem kapjuk külön bizonyítását e tételnek. Találunk továbbá egy rövid magyarázó megjegyzést arról, hogy a létező mindent magában foglal (8, 32-41). A „jegyeket” gondosan kidolgozott érvelés alapozza meg. A legrészletesebb a létező keletkezetlenségének bizonyítása (8, 6-13). Ha a létező keletkezett, vagy nem létezőből jött létre, vagy létezőből. Az istennő a dilemma első ágát két érveléssel zárja ki: előbb a nem létezőre vonatkozó tilalomra hivatkozik, majd az elégséges alap elvét alkalmazza: „Minő kény is készíthetné, hogy később vagy előbb semmiből eredezve kihajtszon?” (8, 9 sk.). A második ág szintén elvetendő: létezőből sem keletkezhet semmi magán a létezőn túl - nyilván azért nem, mert az új elemek efféle hozzáadódása is nem létezőből való keletkezést jelentene. A létező keletkezetlensége melletti érvelés a matematikában is használatos indirekt bizonyítás legkorábbi ránc maradt példája. Parmenidész a bizonyítandó tételt tagadásának cáfolatával igazolja. A további bizonyítások a létezőt homogén, belső felosztottság nélküli, terét teljesen kitöltő, következésképpen mozdulatlan, határolt gömbként állítják elénk. Az „igazság” ellentmond mind a köznapi tapasztalatnak, mind pedig a korábbi kozmológiai elméleteknek, hiszen tagadja a keletkezés és pusztulás, a mozgás, változás és a dolgok sokféleségének valóságosságát.

A tanköltemény utolsó része, melyben az istennő „a halandók vélekedéseit” adja elő, egy kozmológiai elméletet tartalmaz, mely két ellentétes princípiumra vezeti vissza a jelenségeket: a Fényre és az Éjre (B8, 50-61; B9 DK). A két „alak” leírása számos párhuzamot mutat a létező jellemzésével (mindkettő azonos önmagával, a kettő együtt kitölti a mindenséget, és egyiküknek sincs része a semmiből, B8, 57 sk.; B9, 3 sk.). E hasonlóságok miatt az itt előadott kozmológia „valószínű”, „becsapós”, vagyis alkalmas a megtévesztésre. De mi is a baj ezzel az elgondolással?

„Mert formát, feltett szándékuk lett, hogy kettőt megneveznek, közülük egyet is tilos - ebben tévelyedtek meg” (B8, 53 sk.).

A halandók által megnevezett két alak közül nem csupán az egyiket felesleges megnevezni, hanem mindkettő problematikus, éppen azért, mert *kettő* van belőlük. Ha két létezőt feltételezünk, akkor az egyik létező *nem lehet* a másik, és viszont, így módon mindkettő egyszerre létező és nem létező. Az istennő épp ezt a tévedést - a létező és a nem létező elkülönítésének elégtelenségét - veti ismételten a halandók szemére. Márpedig a pluralista ontológia feltételezi lét és nemlét eme keveredését. Parmenidész a kozmológiai elméletalkotást alapjában elhibázott vállalkozásnak állítja be.

Ennek ellenére részleteiben is kidolgozott kozmológiát ad, melyet utódai szemlátomást komolyan vettek. A Fény és Éj princípiumainak keveredésére hivatkozó magyarázatai Empedoklész, Anaxagorasz és az atomisták kozmológiájának számos vonását megelőlegezik. Meglepő módon a világ (a Föld és a többi égitest) *keletkezéséről* is ad leírást (B11; B13 DK). Kozmológiai modellje Anaximandrosz befolyását mutatja: a világ Fényből, illetve Éjből álló koncentrikus „koszorúk” rendszere, középpontjában a keletkezést felügyelő, mindeneket kormányzó istennő foglal helyet (B12 DK). Parmenidész fedezte fel, hogy a Hold a Naptól kölcsönzi fényét (B14; B15 DK), és hogy az égen este és reggel feltűnő Esthajnalcsillag egy és ugyanazon égitest. Természetfilozófiai elmélete az embriológiára (B17; B18 DK), valamint az érzékelés és a gondolkodás magyarázatára is kiterjed (A46; B16 DK).

Hogyan viszonyul egymáshoz az „igazság” és „a halandók vélekedése” gyanánt előadott tanítás? 1. Gondolhatjuk úgy, hogy Parmenidész létezője nem tapasztalati tárgy, nem valamilyen empirikus helyen található, hanem egyfajta logikai térben helyezkedik el. Ez a fajta magyarázat a létező gömb alakjának és mozdulatlanságának valamilyen átvitt, nem fizikai értelmet tulajdonít. A jelenségek világa, melyről a kozmológiai elmélet számot ad, az „igazságban” leírt nem empirikus tárgynak tökéletlen tükröződése. 2. Az igazság tanításában láthatunk olyan radikális monista elméletet, melynek van kozmológiai vonatkozása is. Az istennő a kutatás bármely lehetséges tárgyának jellemzőit kezdi kutatni, érvelésével azonban világossá teszi, hogy egyetlen ilyen tárgy van. Ez az egyetlen tárgy - egy keletkezés és pusztulás nélküli, homogén, mozdulatlan és változatlan, határolt gömb - nem lehet más, mint maga a mindenség. Az emberek által sokféleképpen és változónak érzékelt világnak ezért ugyanazt a helyet kell elfoglalnia,

mint a valódi létezőnek. Az igazság és a „halandók vélekedése” ugyanazt a tárgyat - a mindenséget - írja le kétféle perspektívából: az előbbi úgy, ahogyan az értelem számára feltárul, az utóbbi pedig az érzéki tapasztalat szempontjából. 3. Létezik olyan értelmezés, mely szerint „az igazság” azokat a formális követelményeket vázolja fel, melyeket bármely ontológiailag alapvető elemnek ki kell elégítenie. Ami valóban van, annak örökkévalónak, változatlanak, homogénnek és teljesnek kell lennie. Az érvelés azonban nem amellett szól, hogy szám szerint egyetlen ilyen létező van, nem vezet monizmusához: *több* ilyen elemet is feltételezhetünk, ahogyan Empedoklész, Anaxagorasz és az atomisták teszik majd. Ebben az olvasatban Parmenidész a „halandók vélekedéseire” vonatkozó kritikai megjegyzései nem alapjában vonják kétségbe a kozmológiai elméletalkotás lehetőségét, így költeményének utolsó részét komoly kísérletnek tekinthetjük egy elfogadható kozmológia kidolgozására.

A pluralista ontológiával azonban szükségképpen együtt jár a lét és nemlét összekeverése - ez erős érv 3. ellen. Hogyan döntsünk az első két lehetőség között? Parmenidész egy helyen amellett érvel, hogy semmi nincsen a létezőn kívül (B8, 34—41). A létező nem csupán a megismerést, gondolkodást tartalmazza, hanem a jelenségek világát is: a keletkezés és pusztulás, a lét és nemlét, a helyváltoztatás és a színek változása nem egyebek, mint a halandók által alkotott *nevek*, melyek valójában mind *a létezőre vonatkoznak*. E gondolatmenet a 2. értelmezést támasztja alá.

Parmenidészt Platón óta szokás Hérakleitoszal szembeállítani. A két gondolkodónál azonban közös vonásokat is felfedezhetünk. Mindketten a látszatok mögötti rejtett valóságot kutatják, és valamilyen értelemben egységet fedeznek fel a jelenségek mögött. Hérakleitosz persze inkább megmarad a hagyományos kozmológiai megközelítés keretei között, míg Parmenidész határozott lépéseket tesz egy alapvetően új irányba. Ő nem pusztán egy újabb kozmológiai elmélettel áll elő, hanem reflektál a kozmológiai elméletalkotás alapjaira, és a tapasztalattól függetlenül, egyedül az észre támaszkodva kísérli meg leírni a valóságot. Ezzel a filozófia új területét hozza létre, a metafizikát, melyet Platón és Arisztotelész fejleszt majd tovább. Nála fogalmazódnak meg első ízben világosan a metafizika olyan alapvető problémái, mint lét és nemlét, egység és sokaság, valóság és látszat, értelem és érzékelés viszonyának kérdései. Talán ennél is nagyobb horderejű egy másik újítása.

Parmenidész az első, aki kifejtett érveléssel, szigorú szabályok szerinti bizonyítással alapozza meg filozófiai tételeit. Ez a későbbi filozófiai hagyományban általánosan elfogadott normává lesz.

1.2.5. Az eleai iskola és az 5. század kozmológusai

Az 5. század közepén és második felében alkotó filozófusok ilyen vagy olyan módon mind Parmenidész gondolataira reagálnak. Zénón Parmenidész közvetlen tanítványa, *Melisszoszt* is követőjeként tartjuk számon. Parmenidész hatása messze túlterjed az eleai iskolán. Empedoklész, Anaxagorasz, valamint az atomisták, Leukipposz és Démokritosz mind olyan kozmológiai elméletet igyekeznek kifejleszteni, mely számol Parmenidész ellenvetéseivel. A parmenidészi metafizika gyökeresen átformálja a természetfilozófia fogalomrendszerét. Az eleai iskola második generációját alkotó filozófusok és a kozmológusok kortársak vagy közel kortársak. Úgy tűnik, többen közülük vitába bocsátkoznak egymással, és e viták nagymértékben alakítják gondolkodásukat.

Eleai Zénón (i. e. 490-?) nevéhez nem fűződnek pozitív tanítások, viszont ő dolgozza ki az ókori filozófia legemlékezetesebb paradoxonait. Arisztotelész négy paradoxonáról számol be, melyek a helyváltoztató mozgás lehetőségével kapcsolatban vetnek fel nehézségeket (*Fizika* VI. 9). 1. A *stadion vagy felezés érve* szerint a futónak lehetetlen egy véges távolságot megtennie, hiszen előbb a táv felét kell megtennie, azelőtt negyedét, azelőtt nyolcadát, és így tovább a végtelenségig (vagy: a táv felének megtétele *után* a hátralévő féltáv felét, majd annak a felét stb.). 2. Akhilleusz, a leggyorsabb soha nem érheti utol a teknőst, a leglassúbbat. Ha ugyanis a teknős bármily kis előnnyel indul, Akhilleusznak először el kell érnie azt a helyet, ahonnan a teknős elindult, eközben viszont a teknős egy újabb pontig jut el, és így tovább a végtelenségig. Az első két érv szerint egy véges mozgás végrehajtásához végtelen számú különálló fizikai műveletet kellene elvégezni, ami lehetetlen. Arisztotelész egy megkülönböztetéssel oldja meg a nehézséget: a megteendő táv és a megtételéhez szükséges idő egyaránt végtelenül *osztható*, de egyikük sem végtelenül/elosztott, ily módon egy véges mozgás nem kíván végtelen számú különálló fizikai műveletet (*Fizika* VIII.8). 3. A *nyíl paradoxona* szerint a mozgó tárgy most - és mozgásának minden pillanatában - pontosan akkora helyet foglal el, mint amekkora

ő maga; ami viszont ilyen, az nyugalomban van; következésképp a mozgó tárgy mozgása során mindig nyugalomban van (lásd még fr. B4 DK). Ez a nehézség a „most” kétféle értelmezéséből fakad: az egyik a *mostot* jelen idejű időtartamnak veszi, melyben a mozgásnak végbe kellene mennie, a másik viszont a múlt és a jövő közötti kiterjedés nélküli *határpontnak*, melyben semmilyen osztható folyamat nem játszódhat le. 4. A *mozgó sorok paradoxona* a mozgás abszolút mértékkel való mérésének nehézségeire hívja fel a figyelmet (a részletekhez lásd KRS, 399-402). Empedoklész és Anaxagorasz, Zénón kortársai olyan pluralista kozmológiai elméleteket dolgoznak ki, melyek a jelenségeket a változatlan elemek átrendeződéseivel magyarázzák, ami előfeltételezi mozgásukat. Könnyen lehet, hogy Zénón a mozgás lehetőségét cáfoló érveivel többek között az efféle elméleti kísérletek nehézségeit húzza alá.

Zénón érveinek egy másik csoportja a sokféleség feltételezéséből vezet le egymásnak ellentmondó következményeket. Ha sok létező van, akkor azoknak határolt számúnak kell lenniük, hiszen éppen annyian vannak, amennyien; másfelől sokaságuk szükségképpen határtalan, mert közöttük más dolgoknak kell lenniük, melyek elválasztják őket egymástól, azok között ismét másoknak és így tovább a végtelenségig (B3 DK). Ha sok létező van, azoknak olyan kicsinyeknek kell lenniük, hogy nincs is kiterjedésük, ugyanakkor végtelen kiterjedéssel kell bírniuk (B1 és B2, DK). Platón értelmezése szerint Zénón könyvével, melyben a pluralizmusból fakadó paradoxonokra mutat rá, mesterének, Parmenidésznek monista tanítását igyekszik megvédeni a támadásokkal szemben (*Parmenidész* 127D-128E).

Zénón paradoxonai rávilágítanak arra, hogy a filozófiában nincsenek maguktól értetődő igazságok. Olyan szilárd, meggyökeresedett meggyőződéseink elvi alapjai is kérdésesnek bizonyulhatnak, mint a mozgás vagy a sokféleség valóságosságának feltételezése. Parmenidész „igazságának” konklúzióival szemben tehát nem elégséges egyszerűen a józan észre, illetve a tapasztalat evidenciáira hivatkozni. A természetfilozófusnak, aki ezen evidenciákat igazolni kívánja, ugyanúgy érvelnie kell, mint a monistának, és az előbbinek sincsen könnyebb dolga az utóbbinál. Zénón érvei sajnos nem eredeti formájukban maradtak fenn, és néhol úgy tűnik, hogy érvelése nem mentes a hibáktól. Az általa felvetett problémák azonban korántsem triviálisak, hanem kifinomult matematikai és filozófiai

eszköztárt kívánnak - ezt mutatja, hogy máig vitatottak, és nincs meg „a” megoldásuk.

Melisszosz prózában írott könyvében kozmológiai irányban fejleszti tovább Parmenidész tanítását a létezőről. Parmenidész tankölteményében a létező jegyeinek bizonyításai általában függetlenek egymástól. Ezzel szemben Melisszosz egyetlen bizonyítási láncba rendezi a monista álláspont melletti érveket. Kifejtési módja sokkal világosabb, mint Parmenidészé. Melisszosz nem szorítkozik Parmenidész tanításának népszerűsítésére, hanem új érveket hoz fel a parmenidészi tételek mellett, sőt bizonyos pontokon helyesbíti azokat. Tekintsük át a legfontosabb eltéréseket:

1. Melisszosz nem a nemlét útjának tilalmából indul ki, mint Parmenidész, hanem abból az elvből, hogy semmi nem keletkezhet semmiből (B1 DK). 2. Parmenidész szerint a létező teljességgel időn kívüli, vagy legalábbis nem érinti az idő múlása, ezért csak a jelen idejű létige alkalmazható rá. Melisszosz az omnitemporalitás (mindenidejűség) sokkal könnyebben érthető fogalmával dolgozik. A semmiből való keletkezés lehetetlenségéből vezeti le, hogy a létező mindig az volt, ami volt, és mindig az is lesz (B1 DK). 3. Parmenidész szerint a létezőnek határoknak kell lennie, Melisszosz ezzel szemben úgy véli, hogy a létező határtalan (B2-4 DK). Ez a tétel - melyet Melisszosz valamilyen módon a létező időbeli végtelenségére hivatkozva próbál alátámasztani - visszatérést jelent az ión kozmológia hagyományos nézetéhez. 4. Parmenidész költeményében a monizmus nem hangsúlyos tétel, noha találunk nála egy érvelést, mely szerint a létező mindent magában foglal (B8, 34-41 DK). Melisszosz viszont kifejezetten érvel a létező egysége mellett: ha a létező határtalan, akkor egynek kell lennie, hiszen ha kettő volna, akkor ezek nem lehetnének határtalanok, mert határolnák egymást (B6 DK). 5. A létező mozdulatlanságának tételét már Parmenidész is képviselte. Melisszosz Zénónhoz hasonlóan nagy fontosságot tulajdonít a kérdésnek, és új érvet dolgoz ki a mozgás lehetetlenségének bizonyítására. Ahhoz, hogy a létező mozogjon, ürességre volna szükség, az üresség viszont semmi, így nem létezhet (B7 DK). Melisszosz ezen érvelésének megfordításával nyerik az atomisták alapvető ontológiai tételüket, mely szerint van mozgás, tehát léteznie kell űrnek. 6. Rendkívül problematikus az a melisszoszi tétel, mely szerint a létező testetlen (B9 DK). A mozgás elleni érv ugyanis azt feltételezi, hogy a létező

szilárd és tömör - ezzel viszont nehezen egyeztethető össze a testetlenség.

Melisszosz (i. e. 5. század első fele-közepe) Szamoszi polgár, i. e. 441-ben a szamoszi flotta parancsnokaként legyőzi az athéniakat. Parmenidész tanítványaként tartják számon. Prózai művében, mely a hagyomány szerint *A létezőről avagy a természetről* címet viselte, Parmenidész tanítását dolgozza ki, bizonyos pontokon módosítva azt. Hatással volt az atomistákra és a klasszikus kori filozófusok Parmenidész-értelmezésére.

Melisszosz Parmenidész „igazságát” kozmológiai értelemben fogja fel. Egyértelművé teszi, hogy az a tárgy, melynek jellemzőit a racionális érvelés feltárja, maga a mindenség: szembeállítja egymással a monista világképet és az érzéki tapasztalat tanúságát, majd az utóbbi megbízhatatlansága mellett érvel (B8 DK). Platón, Arisztotelész és a későbbi hagyomány Parmenidész-képét Melisszosz monista értelmezése határozza meg.

Az 5. század nagy kozmológusai közül érdemes először az atomistákat tárgyalnunk, mivel különösen jól látható rendszerük alapvetésének az eleai hagyománnyal való szoros összefüggése. Az atomizmus alapítója Leukipposz, kidolgozója pedig Démokritosz (ő mintegy három évtizeddel későbbi Empedoklésznál és Anaxagorasznál). Leukipposzról alig tudunk valamit. Forrásaink legtöbbször vagy együtt említik a két filozófust, vagy Démokritosznak tulajdonítják az atomista nézeteket. Az utóbbi tanítását is főképp későbbi szerzők összefoglalásaiból ismerjük, nem pedig szó szerinti idézetekből.

Leukipposz (i. e. 5. század) Milétoszi vagy abdériai, állítólag Zénón tanítványa. Említik *Az értelemről* című művét, és talán a *Nagy világrend* című munkának is ő a szerzője

Démokritosz (i. e. 460-?) Abdérában született, a hagyomány szerint keleti utazásokat tett. Leukipposz tanítványa, az atomizmus rendszerének kidolgozója. Hatással volt rá az eleai filozófia. Termékeny szerző. Ismeretelméleti, lélekfilozófiai és etikai tanítást is kidolgoz (nem világos, hogy miként kapcsolódik az utóbbi természetfilozófiájához). Szerteágazó tudományos érdeklődéssel bír, többek között matematikai, csillagászati, sőt költészettani munkákat is írt. Platón nem említi, de Arisztotelész gyakran vitába száll

vele. Atomista elméletét a hellenisztikus korban az epikureus iskola eleveníti fel.

Arisztotelész beszámolója szerint az atomisták átveszik az eleaiaktól a keletkezés és a pusztulás lehetetlenségének tételét, ugyanakkor igyekeznek magyarázatot adni a sokféleség és változás tapasztalatára (GC 325a23 skk.). Melisszosz összekapcsolta a mozgás lehetőségét az űr létezésével, és mindkettőt elvetette. Az atomisták elfogadják az összefüggést, de arra a merész következtetésre jutnak, hogy a nem létező - az üresség - éppen úgy létezik, mint a létező, azaz a tömör test (67 A6 DK; 68 A37 DK). Melisszosznál abszurd következményként szerepel, hogy ha sok dolog lenne, olyanoknak kellene lenniük, mint az egy (B8 DK). Az atomisták ezt a tételt rendszerük alapjává tették: az atomok mindegyike az eleaiak keletkeztelen, pusztulástól mentes, változatlan és oszthatatlan egységéhez hasonlatos, ám végtelen sok van belőlük. Az elemi anyagi részecskék oszthatatlanságának feltételezése minden bizonnyal Zénónnak a végtelen oszthatósággal kapcsolatos ellenvetéseit próbálja elhárítani (29 A 22 DK). Az atomok nagyság, alak, elrendezés és helyzet tekintetében térhetnek el egymástól (67 A6 DK; 68 A37 DK). E különbségekre vezethető vissza a jelenségek végtelen változatossága.

Az atomista kozmológiában az üres tér ugyanúgy végtelen, mint az atomok száma. Az atomok örökös mozgásban vannak, és mindegyikük mozgását előző atomi kölcsönhatások szabják meg. Az atomisták szemében a mindenséget mechanikus szükségszerűség irányítja, és nem érvényesül benne semmilyen terv vagy cél. Minden eseménynek van valamilyen magyarázata, és az előző állapotok nyomán szükségszerűen bekövetkezik (Leukipposz, B1 DK). Meglepő módon a végtelen űrben kialakuló örvények, melyek egy-egy világ kialakulásához vezetnek, *véletlenszerűen* keletkeznek (Arisztotelész, *Fizika* 196a24-8). Vajon arra kell gondolnunk, hogy a szükségszerűség csupán egy-egy világon belül érvényesül, magának az adott világnak a kialakulására viszont nincsen további magyarázat? Ez a következtetés elkerülhető, ha hitelt adunk azon beszámolónak, mely szerint Démokritosz *az ember számára* nem világos okokat nevezi véletlennek (Aet. 1.29.7). E szerint az okság elve a mindenség minden eseményére egyformán érvényes, jóllehet olyan bonyolultságú esetekben, mint egy világ keletkezése, az okokat nem sok esélyünk van megtalálni.

Démokritosz nevéhez forrásaink számos ismeretelméleti témájú megjegyzést kötnek. Az egyik neki tulajdonított tétel szerint az édes, keserű, meleg, hideg és hasonló minőségek csak közmegegyezés szerint (*nomói*) vannak; valójában viszont mindez nem más, mint atomok és űr (B9 DK). E töredék szerint az érzékelés teljességgel megbízhatatlan, ám más úton - nyilvánvalóan az értelem használatával - hozzáférésünk van a dolgok valódi természetéhez (vö. B11 DK). Más szövegek szerint Démokritosz azt a gyökeresen szkeptikus álláspontot látszik képviselni, hogy a valóság teljességgel megismerhetetlen számunkra (B6-8; B10 DK). E két szövegcsoporthoz csak abban az esetben összeegyeztethető, ha az utóbbi töredékek sem állítanak többet, mint hogy *az érzékeken keresztül* nem tehetünk szert a valóság ismeretére. A méz édesnek tűnik az egészséges ember, keserűnek a beteg számára. Démokritosz az érzéki benyomások közötti efféle ellentmondásokból nem azt a szkeptikus következtetést vonja le, hogy nem tudjuk megmondani, milyen is valójában a méz, hanem arra következtetett, hogy a méz önmagában sem nem keserű, sem nem édes (Sextus Empiricus, *PH* I. 213 sk.). A valóság és az érzéki jelenségek között szakadék van. Éppen ez a szakadék az, ami lehetőséget ad arra, hogy fenntartsuk a valóság objektivitásának posztulátumát, és magyarázatot adjunk arra, hogy miként jöhetnek létre az egymásnak ellentmondó látszatok.

Démokritosz az atomelméletre alapozva ad számot a lélek természetéről, valamint az érzékelés és a gondolkodás mechanizmusáról is. A lélek gömb alakú, mozgékony atomokból áll (Arisztotelész, *DA* 405a11), s valamennyi megismerő működése azzal magyarázható, hogy a tárgyak felületéről folyamatosan vékony atomrétegek, képmások (*eidólon*) válnak le, és ezek jutnak el a lélekig (Aet. IV. 8.10). A gondolkodás folyamatainak ez az elmélet igencsak elnagyolt elemzését adja, ráadásul nem világos, miként tesz különbséget Démokritosz érzékelés és gondolkodás között, ami pedig ismeretelmélete szempontjából fontos lenne. Démokritosznak etikai és politikai témájú töredékeit is ismerjük (ezek közül soknak kétségbe vonják a hitelességét), melyek az emberi élet célját a derült kedélyállapotban (*euthümié*) jelölik meg (pl. B191 DK).

Empedoklész (i. e. 492-432) A szicíliai Akragasz polgára, költő, orvos és szónok, szerepet játszott a türanniszból a demokráciába való átmenetben. Egyszerre kapcsolódik a kozmológia és annak eleai

kritikája hagyományához, valamint a püthagoreusok vallási-etikai tanításaihoz. (Fentebb - Püthagorasz tárgyalása kapcsán -már találkoztunk hasonló konstellációval: Philolaosz Parmenidész utáni filozófiai környezetben fejti ki kozmológiai elméletét a püthagoreus hagyományra támaszkodva.) Empedoklész tanítását két, hexameteres költeményben fogalmazza meg: az egyik *A természetről*, a másik a *Tisztulások* címet viseli. Empedoklész - a püthagoreus hagyományban nem szokatlanul - személyében egyesíti a filozófus, a jó és a csodatévő gyógyító vonásait. Sőt mi több, önmagát istenné nyilvánítja, és a méltóságteljes versformát arra használja, hogy méltó módon tárja tanítását a tanácsra és gyógyulásra szomjazó emberek elé (B112 DK). A következőkben tanításának filozófiai oldalát állítjuk előtérbe.

Empedoklész elfogadja az eleai elvet, mely szerint nem létezőből semmi nem keletkezhet (B12 DK). Amit az emberek keletkezésnek és pusztulásnak neveznek, nem egyéb, mint az anyagi elemek keveredése és szétválása (B8; B9; B11 DK). Empedoklész a világ építőköveinek a négy elemet tekinti, melyeket először istenneveken említ (B6 DK), ami keletkezetlenségüket (vö. B7 DK) és pusztulástól való mentességüket implikálja. A négy elem, a tűz, a víz, a föld és a levegő listáját Empedoklésznel találjuk meg először. Számára az elemek valóban elemiek, semmi másra nem vezethetők vissza, és egymásba sem alakulhatnak. Az elemek keveredésének és szétválásának magyarázatára két ellentétes mozgatóerőt vezet be: a Szeretetet (*Philotész*), illetve a Viszályt (*Neikosz*). E mozgatóerők örökkévalósága mellett kifejezetten érvel (B16; B17, 27-35 DK). A négy elem és két mozgatóerő segítségével Empedoklész gazdaságos magyarázatot tud adni a jelenségek sokféleségére (az érzékelést pozitívabban ítéli meg, mint az eleaiak vagy Démokritosz: az érzéki tapasztalat megengedi a helyes, ésszerű értelmezést, lásd B3, 9-13 DK). Egy töredékében a természet működését a festőkéhez hasonlítja, akik néhány szín keverésével a legkülönbözőbb dolgokat tudják ábrázolni.

Empedoklész az elemek keveredését, illetve szétválását nagyszabású kozmikus ciklusba illesztette. A kozmikus ciklusban időről-időre megvalósul a Szeretet uralma, amikor az elemek tökéletesen elkeverednek egymással, és mozdulatlan, homogén gömböt alkotnak. A kozmosz ebben az állapotában azonos az istenséggel; ez az állapot azonban a Gyűlölet támadásának következtében felbomlik (B30; B31

DK). Vitatott, hogy eljut-e valaha a mindenség az ezzel ellentétes pólusig, melyben az elemek teljesen különválnak egymástól, a Szeretet pedig a mindenség középpontjába szorul vissza (vö. B35,3-13), vagy pedig a mindenségben a két erő szüntelenül harcban áll egymással, melyben meghatározott időközönként a Szeretet kerekedik felül.

A kozmikus ciklus első magyarázatából az következik, hogy a Gyűlölet támadásának korszakában és a vele ellentétes periódusban, a Szeretet növekedése idején egyaránt létrejönnek élőlények. Empedoklész részletes leírást ad a zoogóniáról. Előbb magányos szervek keletkeznek (B57 DK), majd véletlenszerű kombinációk (például ökörfejű emberek és emberfejű ökrök, B61 DK). Ezek közül csak az életképes alakzatok maradnak fenn és kezdenek szaporodni, a többiek elpusztulnak (A61 DK). Empedoklész ezen elmélete a természetes kiválasztódás elvének korai megfogalmazása. Biológiai meglátásai közül említésre méltó még a különböző fajtájú élőlények szervei közötti funkcionális megfelelés felfedezése (B82 DK). Empedoklész részletes érzékelélméletet is kidolgoz, melynek alapja a „hasonlót a hasonlóval” elve (B109 DK). A gondolkodást ugyanezen elv alapján magyarázza (A86; B107 DK).

Empedoklész tanításának vallási oldala szorosan kapcsolódik a lélekvádorlás püthagoreus gondolatához. Ő azonban nem a lélek (*pszükhé*), hanem isten (*daimón*) ismételt testbe költözéseiről beszél. Elbeszélése szerint a daimónok esküjüket megszegve gyilkosságot követnek el, és e vétük büntetéseképp kell harmincezer éven át különféle testekben bolyonganiuk (B115). Végül azonban megtisztulva egyre magasabb életformákba emelkednek, jószok, költők, orvosok és vezetők lesznek, majd visszanyerik eredeti, isteni méltóságukat (B146; B147 DK). Az újjászületések ezen elméletéhez a húsevés tilalma és egyéb rituális parancsok társultak. Régebben elterjedt volt az az értelmezés, mely szerint e vallásos tanításokat Empedoklész kizárólag a *Tisztulásokban* fejtegette. Egy új lelet, a strasbourg papirusz azonban ez ellen szól. A húsevést elítélő B139 DK itt olyan töredékek társaságában fordul elő, melyek A *természetről* írott költemény részei, így valószínűleg ez a szöveg is ugyanezen műhöz tartozik. Úgy tűnik, Empedoklész kozmológiai elméletét és az ember valódi énjének sorsára vonatkozó vallási tanítását egyetlen egységes elgondolás részeként kezelte.

Anaxagorasz (i. e. 500-428) Az ióniai Klazomenaiból származik, ő honosítja meg Athénban a természetfilozófiai kutatást, húsz éven át Periklész körének tagja. Miután perbe fogják istentelenségért, Lampszakovszba menekül. Prózai művet ír legalább két könyv teljedelemben. Alapjában az ión kozmológia régi hagyományának folytatója, Parmenidész azonban rá is döntő hatást gyakorol. Prózában írott könyve a kozmogóniai folyamat megindulását megelőző, eredeti állapot leírásával kezdődik, melyben „minden dolog együtt volt” (B1 DK). Az eredeti keverékben pontosan azok az anyagfajták voltak jelen, melyeket a rendezett világban megfigyelhetünk, ám nem voltak felismerhetők kicsinységük és keveredésük miatt. Miért van szükség erre a meglepő feltevésre? Anaxagorasz - Empedoklészhez hasonlóan - létező dolgok összetételére, illetve szétválására vezeti vissza a keletkezést és a pusztulást. A kozmogóniai folyamat során úgy módon semmi új nem jön létre, csupán az eredeti keverékben már eleve meglévő anyagok „válnak ki” és lesznek láthatóvá. Ez az elmélet nem különösképpen ökonomikus, de legalább eleget tesz a keletkezésre vonatkozó parmenidészi tilalomnak. Ugyancsak a keletkezés kikerüléséhez szükséges az a tétel, mely szerint „mindenből mindenben van egy rész” (B6; B11 DK), és az anyag végtelen oszthatóságának feltevése is (B3 DK). Ezen feltevés alapján könnyen magyarázható például a táplálkozás: az élőlény azon anyagokat építi be szöveteibe, melyek eleve megvoltak a tápanyagban (A46 DK).

Az anyag önmagában tehetetlen, így mozgásának magyarázatához szükséges valamilyen mozgóerőt tételezni. A kozmogóniai folyamatot Anaxagorasz elmélete szerint az Értelm (Νύς) indítja el. Az Értelm - eltérően a többi dologtól - nem keveredik más dolgokkal, hanem önmagában van. (Másképpen a B14 DK szerint a Νύς ott van, ahol a többi dolog is - úgy tűnik, Anaxagorasz számára a mindenütt ható, de helyhez nem köthető testetlen erő fogalma korántsem kézenfekvő.) Az Értelm szerepe abban áll, hogy létrehozza a körforgást, melynek eredményeképpen az anyag különböző fajtái szétválnak (B12 DK). A mozgás megindítása után a világ kialakulásának folyamatában egyéb, mechanikus tényezők lépnek működésbe. Platón hevesen kritizálja Anaxagoraszt, amiért az nem bontotta ki a kozmosz Értelm általi elrendezettségének gondolatából fakadó következményeket, és nem célul tűzve, hanem mechanikus magyarázatot adott a világ jelenségeiről (*Phaidón* 98B).

Diogenész (szül. i. e. 460 körül) orvos és filozófus volt, Athénban működött. *A természetéről* írott művéből néhány töredék maradt fenn. A hagyomány egyéb természetfilozófiai műveket is tulajdonít neki.

Diogenész Anaxagorasznál egyértelműbben fogalmazza meg a mindenség célszerű rendjének eszméjét. E kései preszókratikus gondolkodó szembeszáll a pluralistákkal, akik több eltérő fajtájú világalkotó anyagot tételeznek. Érvelése szerint egyetlen princípiumból kell származnia minden dolognak, máskülönben nem volnának képesek kölcsönhatásba lépni egymással (B2 DK). Diogenész az ión monizmus hagyományához nyúl vissza, és felújítja Anaximenész tanítását: a levegőt nevezi meg princípiumként. A levegő maga isten, minden dolgot kormányoz és elrendez a világban, és az értelem hordozója - ugyanúgy, ahogyan az emberben és a többi élőlényben a lélek (B5 DK; B4 DK). A princípium értelmes voltát az igazolja, hogy értelem (*noészisz*) nélkül nem volna képes úgy eloszlani, hogy minden dolog - tél és nyár, éjszakák és nappalok, eső, szél és jó idő - számára mértéket biztosítson; hiszen ezek is és a többi dolog is a lehető legjobban vannak elrendezve (B3 DK).

Az 5. század jelentős rendszereinek áttekintéséből azt a tanulságot vonhatjuk le, hogy Parmenidész filozófiája döntő impulzust jelentett a következő nemzedékek számára. Munkássága nyomán mind a filozófiai vita szabályai, mind fogalmai nagymértékben módosultak. 1. Zénón a bizonyítás parmenidészi technikáit fejleszti tovább. Melisszosz a monista kozmológia megfogalmazásában elsősorban Parmenidész bizonyításait igyekszik tökéletesíteni. Az érvelés, bizonyítás igénye az eleai iskolán kívül, Anaxagorasz, Empedoklész és Démokritosz töredékeiben is tetten érhető. Parmenidész után a görög filozófiában szokásosan nem egyszerűen állítások, hanem érvek állnak szemben egymással. 2. Fentebb említettük, hogy a metafizika alapproblémáinak megfogalmazását Parmenidésznek tulajdoníthatjuk. Ehhez kapcsolódóan új fogalmakat is bevezetett (hogy csak a legfontosabb újítást említsük, „létezőről” csak Parmenidész óta szokás beszélni). Emellett gondolatainak hatására a természetfilozófia fogalomrendszere is módosul. A régebbi ión természetfilozófusok a világot alkotó anyagokat gyakorta egyetlen kiinduló anyag átalakulásaiként értelmezték (így Anaximenésznél minden anyag a levegő, Hérakleitosznál pedig a tűz módosulása), ezt az anyagot pedig felruházták az önmozgás képességével. Ezzel szemben a Parmenidész

utáni kozmológusok elemi anyagai keletkezetlenek és nem alakulhatnak át más anyagokká, mindvégig megőrzik azonosságukat. A változás alapvető modellje a változatlan elemek összetétele és szétválása lesz. Ezzel a változás minden formája a helyváltoztatásra vezethető vissza. Anaxagorasz és Empedoklész a mozgás princípiumát elválasztja az anyagtól, Démokritosz pedig minden atom mozgásáért azokat az atomi kölcsönhatásokat teszi felelőssé, melyekben az adott részecske előzőleg részt vett.

1.2.6. A szofisták

Az 5. század utolsó és a 4. század első évtizedei folyamán a „szofistáknak” nevezett vándorló tanítók meghatározó jelentőségre tettek szert a görög kultúrában. A mozgalom elindítójaként Prótagorasz tartja számon a hagyomány; a másik kezdeményező Gorgiasz, aki magas szintre emelte a szofisták kínálta képzésben központi szerepet elfoglaló retorikát. A szofisták második nemzedékének legjelentősebb tagjai Prodikosz, Hippiasz, Antiphón, Thraszümakhosz, az Anonymus Iamblichii (egy névtelen szerző, akinek az igazságosságra vonatkozó fejtegetését az újplatonikus Iamblikhosz őrizte meg) és a *Disszoi logoi* („kettős érvek”) szerzője. A szofistákkal rokon eszméket vallott Kritiasz, Platón idősebb rokona, a harminc zsarnok egyike, ő azonban nem működött tanítóként.

Prótagorasz (i. e. 485-415) Abdérából származik, elsőként nevezi magát szofistának, a szofista mozgalom meghatározó alakja. Művei közé tartozik az *Igazság* vagy *Letaglózó érvelések*, az *Analógiák*, és *Az istenekről*. Athénban is gyakran megfordult, Periklész köréhez tartozott. Ismeretelméleti relativizmusáról, teológiai agnoszticizmusáról és érveléstechnikájáról híres. Felfogása szerint a társadalmi intézmények, konvenciók elengedhetetlenek az emberi természet kibontakozásához. Thurioi athéni gyarmatváros megalapításakor (i. e. 443) törvényhozóként működött. Platón egyik dialógusának a *Prótagorasz* címet adta, és a *Theuitétosz*-ban hosszan vitatkozik relativista ismeretelméletével.

Gorgiasz (i. e. 485-4. század eleje) A szicíliai Leontinoiból származik. A hagyomány szofistaként tartja számon, Platón a retorika mestereként és tanítójaként mutatja be. Diplomáciai feladatokat is ellátott, 427-ben követségben járt Athénban. Empedoklész tanítványa, akinek

érzékelélméletét továbbfejleszti; A *nem-létezőről avagy a természetről* című munkájában metafizikai, ismeretelméleti és nyelvelméleti kérdéseket fejteget, az eleaiak érvelési módját felhasználva cáfolja az eleaiak és más filozófusok tanítását. Több beszédének kivonata, illetve töredékei fennmaradtak; ezek közül a *Helené dicsérete* és a *Palamédész védőbeszéde* különösen fontos nyelvelméletének és retorikai elméletének szempontjából. A beszéd szerepét nem a valóság leírásában, hanem a meggyőzésben, a lélek érzelmi befolyásolásában látta. Különféle retorikai alakzatok felfedezése fűződik nevéhez.

A *szophisztész* szó az archaikus nyelvhasználatban olyan embert jelöl, aki magasrendű szaktudás vagy az általánosabb értelemben vett „bölcsség” valamilyen formájának birtokosa (a *szophia* mindkettőt jelenti): például jó, költő, zenész, államférfi vagy filozófus. Ezt az eredetileg igen pozitív töltésű szót alkalmazta önmegjelölésként Prótagorasz, aki nevelőként lépett fel (Platón, *Prótagorasz* 317B), és nyomában mások is; a hivatkozott szöveghely azonban arról is tanúskodik, hogy az új nevelési módszer ellenzői a „szofista” megnevezéshez negatív értékelést társítottak. A görög kultúrában a szellemi élet területei csak fokozatosan különültek el egymástól ebben a korban. Ezekre az évtizedekre esik az a folyamat, melynek során Hippokratész és köre egyrészt a hagyományos gyógyítóktól, másrészt a természetfilozófusoktól elhatárolódva világos körvonalakat ad a racionális orvostudománynak. Ezzel összehasonlítható a filozófia és a szofisztika szétválása. Fontos különbség persze, hogy a jelek szerint nem maguk a szofisták ragaszkodtak mesterségük körülhatárolásához, hanem a filozófusok, közelebbről Platón, aki a szofisták ellen írott dialógusaiban a hamis látszatkeltés mestereinek állította be ellenfeleit. E polémia rendkívül sikeres volt: a szofistákat ettől kezdve szokásosan nem tekintették a filozófiai tradíció részének (bár a modern kutatók közül többen eltérő nézeten vannak), a „szofista” megjelölés platóni értelmezése pedig a modern nyelvekben is tovább él. Fontos azonban észben tartanunk, hogy Platón fellépése előtt nem húzódott világos választóvonal szofisztika és filozófia között. A szofistákat mindenképpen meg kell említenünk a korai görög filozófia tárgyalásában, mind a filozófia és a szofisztika érintkezéseire tekintettel, mind azért, mert a filozófia önmeghatározásának folyamatában a szofisztikának jut majd a legfontosabb vitapartner

szerepe, mind pedig a szofisták általános kultúraformáló hatása miatt, mely alól a filozófusok sem vonhatták ki magukat.

A szofisták inkább azonosíthatók társadalmi szerepük, mint tanításuk alapján. Hivatásos nevelők, akik a magasabb képzettség megszerzésének újfajta lehetőségét kínálják. Az általuk közvetített ismeretek igen változatosak: az általános filozófiai, természetfilozófiai, teológiai kérdésektől kezdve a jogi és politikai ismereteken át a különféle szakismeretekig terjedtek, beleértve a matematika különféle ágait, a zenét és az irodalmat (Platón, *A szofista* 232B-E; *Prótagorasz* 318D-319A). A képzés tartalma az egyes szofisták esetében eltérő lehetett, de más és más úton ugyanazt a meglehetősen gyakorlatias célt próbálták elérni. Tanítványaik azt várták tőlük, hogy megtanítsák őket magánügyeik leghelyesebb intézésére, és arra, hogy miként tehetnek szert a legnagyobb befolyásra az államban tetteik és szavaik révén (Platón, *Prótagorasz* 318E-319A; vö. *Menón* 91A-B; Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* IV.2.11). Aképzés középpontjában az érvelés és a retorika formális technikái álltak, melyek elsajátítása elengedhetetlen feltétele a politikai érvényesülésnek, különösképpen a demokratikus berendezkedésű államokban, amilyen Athén is volt. A szofisták megjelenése rendkívüli lelkesedést keltett a fiatalokban, mind tanításuk intellektuális érdekessége, mind pedig remélt haszna miatt (lásd *Prótagorasz* 310A skk.). Amikor a szofista „az erény, kiválóság tanítójának” vallja magát (*Menón* 95C), azt feltételezi, hogy a kiválóság, melyen az ember boldogulása múlik, valamiféle tudás, bölcsesség, és hogy e tudás nem „természetes” sajátja az embernek, nem születése és nem is családja, illetve szűkebb társadalmi környezete által kínált minták révén válik sajátjává, hanem hozzáértő tanító szükségeltetik elsajátításához. A szofisták kíváncsi portékájukért meglehetősen honoráriumot követeltek, és városról városra járva terjesztették az újfajta műveltséget. Mindkét vonás támadások alapjává lett. Egyesek szerint a szofista rabszolgájává lesz annak, aki hajlandó megfizetni, bárki legyen is az (Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* 1.2.6). A konzervatív ellenzők valószínűleg legalább ennyire fájlalták, hogy a politikai befolyást biztosító készségeket bárki elsajátíthatja a szofistáktól. Az ellenvetések között szerepelt az is, hogy kár gyanús idegenekre bízni a fiatalok nevelését, hiszen ezek a város hagyományaitól eltérő eszméket oltanak beléjük (Platón, *Menón* 91B skk.). Az ellenérzések dacára a szofisták hosszú évtizedeken át uralták mind a nevelést, mind a tágabb értelemben vett kultúrát.

A szofisták érdeklődése és tanításai - mint említettük - messze nem egységesek. Itt még a mozgalom legjelentősebb képviselőit sincs mód egyenként tárgyalni, csupán néhány jellegzetes szofista tézist tudunk felvázolni. Vessünk először is egy pillantást a szofista mozgalom kezdeményezőinek ismeretelméleti tételeire. Gorgiasz *A nem-létezőről avagy a természetről* írott munkában - melynek két későbbi kivonata maradt fenn (Sextus Empiricus, *A tanítók ellen* 8.65-87; Ál-Arisztotelész, *Melisszoszról, Xenophanésről és Gorgiaszról* 979a11 skk.) - a következő tételek mellett érvelt: 1. semmi nincsen; 2. ha van is, nem ismerhető meg; 3. ha megismerhető is, ezen ismeretünket nem közölhetjük embertársainkkal. A tételek kifejtésében az eleai filozófusok érvelési módját használja: a bizonyítandó tétel tagadásából adódó lehetőségek egyenkénti cáfolatával igazolja az eredeti tételt (pl. ha van valami, vagy a létező, vagy a nem létező, vagy pedig mindkettő van; miután mindhárom lehetőséget kizártuk, levonhatjuk a következtetést, hogy semmi nincs). A létezők megismerhetősége ellen azt az érvet hozza fel, hogy ha az elgondolt tárgyak (*phronoumena*) nem létezők, akkor a létezőt nem gondolhatjuk el. Ha az elgondolt tárgyak létezők volnának, akkor minden, amit elgondolunk (például röpködő emberek és tengeren gördülő harci szekerek), valóban volna, és nem lehetne nem létezőket (például a Khimairát) elgondolni. Az érv persze hibás. Lehet, hogy *némely* elgondolt tárgy nem létező, de miért kellene elhinnünk Gorgiasznak, hogy ez *minden* elgondolt tárgyra igaz? A harmadik tézis melletti érvelés hasonló stratégiát alkalmaz, a beszéd (*logosz*) és a valóság közötti szakadékot aknázza ki. Nem magukat a dolgokat, hanem a beszédet közöljük embertársainkkal. A beszéd viszont nem azonos a dolgokkal, sőt még azt sem mondhatjuk, hogy megvilágítja a külső dolgokat. Ennek inkább a fordítottja igaz: a külső dolog magyarázza a beszédet. Vitatott, hogy pontosan mi volt a célja Gorgiasznak e művel. Felmerült, hogy a filozófiát mint olyat parodizálja. Mások szerint a filozófia - különösen az eleai filozófia - komoly kritikáját adja, és egyfajta metafizikai nihilizmushoz jut el. Egy harmadik megközelítés szerint az írás legfontosabb hozadéka a valóság, a megismerés és a nyelv közötti elcsúszások, szakadék felfedezése, amit kontrasztba állíthatunk e három elválaszthatatlan egységének parmenidészi meggyőződésével (Parmenidész, fr. B8, 34-36 DK).

Prótagorasz tétele szerint „minden dolog mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak, a nem létezőknek pedig, hogy nincsenek”

(vagy: „a létezőknek, hogy miként vannak, a nem létezőknek pedig, hogy miként nincsenek”; fr. B1 DK). E mondat az *Igazság* című művének kezdő mondata. A tétel eredeti kifejtését sajnos nem ismerjük, kénytelenek vagyunk Platón értelmezésére hagyatkozni, melyet a *Theaitétoszban* ad. Eszerint Prótagorasz azt akarja mondani, hogy kinek-kinek *valóban* olyan is minden egyes dolog, amilyennek tűnik számára (*Theaitétosz* 152A). A valóság nem független a szemlélőtől, az igazság nem abszolút, hanem a megismerő alanyhoz kötött - ezért nem mondanak ellent egymásnak a látszólag ellentétes vélemények, illetve állítások. A prótagoraszí relativizmust Platón a *Theaitétoszban* először az érzékeléseken alapuló ítéletekre vonatkozó tételként mutatja be (pl. „ez a szél hideg/meleg”), a kifejtés során azonban kiterjeszti a vélemény minden formájára, beleértve a morális ítéleteket is. Az igazságosságnak szintén nincsen abszolút mércéje: minden város számára az igazságos, ami annak látszik számára (*Theaitétosz* 167C). Platón szerint a prótagoraszí elmélet alapja az a „hérakleitoszi” ontológiai tétel, hogy a dolgok szüntelen mozgásban vannak, nincsen semmilyen állandó természetük. (Ezt azonban Prótagorasz aligha képviselte írásaiban - Platón nyilván ezért nevezi ezt az elméletet „titkos tanításnak”). Prótagorasz mindamellett nem gondolja, hogy semmilyen módon ne tehetnénk különbséget a különféle vélemények között: jóllehet minden vélemény egyformán igaz, nem mindegyik egyformán *hasznos*. Az embernek olykor hasznos megváltoztatnia véleményét, és a szofista mint tanító épp annak a szakértője, hogy a számukra „legjobb” véleményekhez segítse hozzá az embereket.

Gorgiasz és Prótagorasz érvelése és álláspontja között fontos különbségeket fedezhetünk fel. Az előbbi szembeállítja a valóságot és az igazságot egyfelől, az emberi vélekedést és beszédet másfelől, és áthidalhatatlan szakadékot tételez a kettő között (ehhez lásd a *Palamédész védőbeszédét* is). Az utóbbi nem ismer el objektív Igazságot, csupán a szemlélőhöz kötött, egymással egyenrangú igazságokkal számol. Mindketten elutasítják azonban a szemlélőtől független, objektív valóság megismerésének lehetőségét, és ezzel összefüggésben mindketten kitüntetett figyelmet szentelnek a *logosz* - nyelv, beszéd, érvelés - vizsgálatának. Gorgiasz retorikai elméletében a beszéd pszichológiai hatására, meggyőző erejére összpontosít, kidolgozza e hatás elérésének nyelvi eszközeit (amilyen az antitézis, a prózaritmus vagy a mondatvégződések összecsengése).

A gyakorlatban is ünnepelt szónok, athéni követjárása alkalmával ámulatba ejtette a várost, és szónoklatokkal lépett fel a nagy összegörög ünnepségeken. A beszéd hatására vonatkozó nézeteit *Helené dicsérete* című beszédéből ismerjük. Érvelésének célja, hogy Helenét, aki a hagyomány szerint férjét elhagyva Trójába ment Parisszal, mentesítse a felelősség alól, akár az istenek rendelkezéséből, akár kényszer hatására, akár beszédétől meggyőzve, akár a szerelem hatalmának engedve tette, amit tett. Számunkra a harmadik pont érdekes (*Helené* 8-15). Az érvelés szerint a beszéd „nagy úr”, amint ezt a költészet példája is mutatja: képes a félelmet és a fájdalmat megszüntetni, illetve örömet és szánalmat ébresztetni, és a varázsénekhez hasonlóan megbabonázza a lelket. A hatás nem a beszéd igazságától, hanem a beszélő mesterségbeli tudásától függ (13). A retorikával bármit elérhetünk (vö. Platón, *Gorgiasz* 456B). Nevelőként Gorgiasz az embereket a szónoklásra akarta megtanítani, és kinevelte a többi szofistát, akik az erény tanítójának mondták magukat (Menón 95C). Nyelvelfogásának lényege, hogy a beszéd nem leírja a valóságot (erre ugyanis alkalmatlan), hanem *alakítja* azt, ellenállhatatlan erővel igazva le az emberi lelket.

Prótagorasz szintén intenzíven foglalkozott a nyelvvel: ő az, aki elsőként megkülönböztette az igeidőket, a névszók nyelvtani nemeit (A27 DK), valamint az alapvető beszédaktusokat, amilyen a kérdés, a kérdés, a válasz és a parancs (D. L. 9.53). Prótagorasz nem egyszerűen leírja a nyelvet, hanem a nyelv korrekciójára törekszik: nyelvtani vizsgálódásainak neve *orthoepeia*, „a beszéd helyessége” (Platón, *Phaidrosz* 267C). A „sisak” és a „harag” jelentésű nőnemű szavak szerint valójában hímneműek, és szemére veti Homérosznak, hogy a Múzsához intézett invokációját nem kérésként, hanem parancsként fogalmazza meg (A28 és A29 DK). A nyelvhelyességi normák felállításához nem kell feladnia ismeretelméleti relativizmusát: a reformált nyelvhasználat nem igazabb, csupán „jobb” a hagyományosnál. Prótagorasz retorikával és érveléstechnikával is foglalkozott. Azt állította, hogy képes „a gyengébb érvet erősebbé tenni” (A21 DK) - ezen annak művészetét kell értenünk, hogy a látszólag reménytelen ügy mellett is jó érveket hozzunk fel. Tőle származik az a gyakorlat, mely minden kérdésben két ellentétes beszédet/érvelést (*logosz*) állít szembe egymással (D. L. 9.51; A20 DK); művet is írt *Ellentétes érvelések* (Antilogiai) címen (Diogenész Laertiosz 9.55). Ez az eljárás a képzés részévé vált mind a szónoki,

mind a filozófiai iskolákban. Platón Prótagorasztól eredeztet két logikai-nyelvfilozófiai paradoxont: 1. nem lehetséges hamis beszéd, mert lehetetlen valótlan, nem létezőt mondani, 2. nem lehetségesek egymásnak ellentmondó állítások sem, mert a két látszólag ellentétes állítás vagy ugyanarra a létezőre vonatkozik, így valójában ugyanazt mondja, vagy nem ugyanarra a létezőre vonatkoznak, ily módon mást és mást mondanak (A19 DK = Platón, *Euthüdemosz* 286D skk.). A második paradoxon ellentmondani látszik az ellentétes *logoszok* tanának. E feszültséget talán azzal a feltételezésével oldhatjuk fel, hogy Prótagorasz felfogásában az „ellentétes” *logoszok* egy bonyolult helyzetnek más és más vonatkozásait ragadják meg, így valójában nem ugyanarról a létezőről szólnak. Prótagorasz alkalmazta a kérdés-felelet formájában folytatott vita módszerét is, melyet fiatalabb kortársa, Szókratész tett híressé.

Prodikosz (i. e. 460 előtt-399 után). Gyakran megfordult Athénban, Szókratész kapcsolatban állt vele. Élénken érdeklődött a nyelv iránt. Foglalkozott természetfilozófiai, sőt orvosi kérdésekkel is (művet írt *A természetről* és *Az emberi természetről*). Etikai tanítást is kifejtett; Xenophón összefoglalja példázatát, melyben Héraklésznak a Bűn és az Erény közötti választását írja le (*Emlékeim Szókratészből* 2.1.21-34). Az antikvitásban az „istentelen” gondolkodók közön tartották számon.

Antiphón (i. e. 5. század második fele) Athéni szofista, forrásaink három munkát tulajdonítanak neki (*Az igazságról*, *Az egyetértésről* és *Az államférfi*). Vitatott, hogy 1. a szofista Antiphónnal azonos-e 2. Antiphón, a szónok, akitől számos beszéd fennmaradt, 3. Antiphón, a tragédiaköltő és 4. Antiphón, a 411-ben kivégzett oligarcha politikus. Az *Igazságról* című munkában Antiphón szembeállítja egymással a törvényt, mely pusztán emberi megállapodás sok tekintetben önellentmondásos terméke, és a természetet, mely minden érték forrása. Az *egyetértésről* című munkájában viszont azt fejtegeti, hogy az anarchia a legnagyobb rossz, és szükség van az önmérsékletre. Foglalkozott természetfilozófiával és matematikai problémákkal is. Valószínűleg ugyancsak ő volt az, aki „pszichoanalitikus rendelőt” nyitott Korinthoszbán: beszélgetés útján próbálta orvosolni a hozzá fordulóknak lelki bajait, kifaggatva őket azok okairól, és tanácsokkal látva el őket (A6DK).

Kritiasz (i. e. 460-403) Athéni arisztokrata, Platón nagyapjának testvére, Spárta-barát oligarcha politikus, a harminc zsarnok egyike. A szofistákkal rokon nézeteket vallott, de nem tanított. Kapcsolatban állt Szókratésszel (az utóbbira ez persze kedvezőtlen fényt vetett Kritiasz politikai szerepe miatt). Számos költői és drámai mű szerzője; művei közé tartozik továbbá az *Államok*, a *Bevezetések politikai szónoklatokhoz*, a *Beszélgetések* és az *Aforizmak*.

Hippiasz (+i. e. 399 után) Éliszből származott, sokfelé utazott. Az emberi tudás teljességére igényt támasztott. Történeti, matematikai, nyelvi kérdésekről írt műveket, valamint irodalmi alkotások is fűződnek nevéhez. *Szünagógé* című művében elsőként gyűjti egybe elődei - filozófusok és költők, görögök és barbárok - nézeteit; e műve szerepet játszott a doxográfiai irodalom műfajának kialakulásában.

A nyelv iránti érdeklődés a szofisták második generációjában is fennmaradt. A szofisták kivétel nélkül a retorika oktatói, sikerüket elsősorban ennek köszönhetik. Prodikosz foglalkozott a „nevek helyességének” kérdésével (A11 DK), a rokon értelmű szavak finom különbségeinek feltárására „a nevek megkülönböztetésének” (*diaireszisz onomatón*) módszerét dolgozta ki (A13 DK = Platón, *Prótagorasz* 337A-C, 358A), sőt az ellentmondás lehetetlenségének paradoxonát is megtaláljuk nála (lásd Kerferd 2003:114). *A Disszoi logoi* (Kettős érvelések) című, dór dialektusban írott munka az *antilogiké* Prótagorasz által elterjesztett módszerére épül: az ismeretlen szerző reláció- vagy aspektusbeli eltéréseket kihasználva szerkeszt „ellentétes” érveket a jóra és a rosszra, az igazságosra és az igazságtalanra, a helyesre és a helytelenre, az igazra és a tévesre vonatkozólag (pl. a halál rossz annak, aki meghal, de jó a koporsókészítőnek és a sírásónak; az asszonyoknak szeretkezni helyes egy nyugalmas helyen, de helytelen a szabadban, helyes saját férjükkal, de helytelen a máséval stb.). Platón *Kratillosz*ának tanúsága szerint a korban élénken vitatták, hogy vajon a nevek helyessége a megnevezett dolgokhoz való természetes hasonlóságon alapul-e, vagy inkább pusztán emberi megállapodás függvénye.

Az etika és a politika iránti érdeklődés a korai filozófusoknál sem hiányzik teljesen, ám e témák a szofistáknál érezhetően előtérbe kerülnek. A „természet” (*phüszisz*) és a „törvény, szokás, konvenció”

(*nomosz*) ellentétpárja ebben az összefüggésben szintén nagy szerepet játszott. Prótagorasznak Platón a *Theaitétoszban* az etika és politika terén is relativista nézetet tulajdonít: minden állami közösség számára az a szép és az igazságos, amit annak ítél, mindaddig, amíg annak ítéli - igaz ugyan, hogy nem minden efféle vélekedés egyformán *hasznos* (167C). Mindenesetre ezen elméletben az értékek emberi megállapodástól függenek (vö. uo. 172A). A *Prótagorasz* (320D-328D) nagy beszédében eltérő és összetettebb magyarázatot kapunk az erkölcs eredetére. Prótagorasz itt az emberi *kultúra fejlődésének*, az emberiség primitív állapotból való kiemelkedésének elméletét adja elő a mítoszt és az érvelő kifejtést vegyítve (szembeállíthatjuk ezt a hagyományos hanyatláselmélettel, melyet például Hésziodosznál találunk). Ez az elmélet a következő nemzedékek gondolkodóira nagy hatást gyakorolt. Prótagorasz mítosza szerint az emberi faj fennmaradása csak közösségben lehetséges; a közösségi, politikai élethez szükséges erényekben, az igazságosságban és a tisztességérzésben Zeusz minden embert részesített, ezek az erények az embernek mint embernek sajátjai. Ezért helyes, hogy az általános politikai döntésekben minden polgár részt vesz, a szakismeretet kívánó kérdésekben pedig a szakértők véleményét tekintjük irányadónak (Prótagorasz ezzel a demokráciát veszi védelmébe). Az igazságosság és az erény általában az emberi természetben gyökerezik, hiszen enélkül nem élhetnénk közösségi életet és nem maradhatnánk fel; kifejlődéséhez azonban tanítás és gyakorlás szükséges, máskülönben jogtalan volna megbüntetni a hitványságot. Anonymus Iamblichi hasonló módon érvel a törvényesség, igazságosság védelmében: az emberi természet képtelen a magányos életre, közösségi élet pedig csak a törvényesség és igazságosság alapján lehetséges, sőt az erő és a hatalom is csak törvény és jog alapján állhat fenn. A *nomosz*, a törvény tehát a természetet teljesíti be.

Szokásosabb volt azonban a szofisták körében a természet és a törvény ütköztetése, és a konvencionális erkölcsnek a természetre mint az értékek forrására hivatkozó kritikája. A legjobb példa erre Antiphónnak *Az igazságról* írott műve. Érvelése szerint az igazságosság, a törvények betartása csak akkor kívánatos, ha tanúk előtt cselekszünk; tanúk nélkül azonban a természet parancsait kell követnünk (B44 DK). A törvény megsértése csupán a szégyen és a büntetés miatt kockázatos, a természet elleni cselekvés azonban valóban véték, mert önmagunknak ártunk vele. Antiphón rámutat a konvencionális igazságosság parancsainak önellentmondásos voltára is (pl. az, aki valaki ellen tanúskodik, árt neki, holott az nem ártott neki). Platón a *Gorgiaszban* a máshonnan nem ismert Kalliklészre, az *Állam* I. könyvében pedig a szofista Thraszümakhoszra osztja a korlátlan önérvényesítés etikájának védelmét. Ezzel az állásponttal Szókratész nézetét állítja szembe, aki szerint rosszabb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni. A platóni Szókratész e tételét az emberi természetnek merőben más értelmezésére alapozza: természetünknek nem a vágyak korlátlan kielétele felel meg, hanem az értelem uralma a vágyak felett. A természet és a törvény problémája komoly politikai aktualitással bírt: az 5-4. századi demokratikus Athén becsvágyó fiatal arisztokratái számára kérdés volt, hogy a törvények, a demokratikus játékszabályok betartásával vagy a „természet” parancsának alapján a törvényeket felrúgva próbáljanak-e érvényesülni a közéletben. Az államok közötti vitákban szintén felbukkan a (konvencionális) igazságossággal szemben a természetre hivatkozó érvelés, mely szerint minden élőlény, minden ember és minden állam a saját érdekét követi (Thuküdidész V. 105).

A szofisták közül többen a vallásra vonatkozó nézeteket is kifejtettek. Prótagorasz *Az istenekről* írott művében kijelenti, hogy nem tudja, vannak-e az istenek vagy nincsenek (vagy: hogy miként vannak az istenek, és miként nem), sem azt, hogy milyen az alakjuk, hiszen sok minden akadályozza megismerésüket, többek között láthatatlanságuk és az emberi élet rövideisége (B4 DK). Ezen agnosztikus bevezetés után a továbbiakban nyilván csak a vallás társadalmi szerepéről értekezhetett. Prodikosz úgy véli, az emberek az ősidőkben az égitesteket, a folyókat, a kenyeret, a bort és mindazt, ami az emberi élet hasznát szolgálja, kezdték istenként tisztelni (B5 DK). Hasonlóképpen racionalizáló magyarázatot ad a vallás eredetére Kritiasz. A

Sziszüphosz című szatírájátékának egyik szereplője felvázolja az emberiség kiemelkedését a rendezetlen, állati sorból (megjegyzendő, hogy a töredéket némelyek Euripidésznek tulajdonítják). Ennek fontos lépése a törvény és jog bevezetése, mely az erőszakot és gőgöt rabszolgává tette. A törvény szabta büntetéstől való félelem azonban csak a vétkek nyílt elkövetésétől tartott vissza; ezért eszelte ki egy bölcs férfiú, hogy halhatatlan, isteni lények figyelnek bennünket, akik legbensőbb gondolatainkat is ismerik, és hatalmuk van lesújtani ránk. A vallás eszerint nem egyéb, mint hasznos fikció, mely segít a társadalom rendjének fenntartásában. Az efféle tanok hirdetőire sokan gyanakvással tekintettek.

A szofisták természetfilozófiai gondolataikat jobbra a forgalomban lévő tanokból merítik, logikai megfontolásaikat és érvelési technikáikat az eleaiaktól kölcsönzik, sőt még retorikájuk is a szicíliai Teisiasz és Korax munkáját fejleszti tovább, akiket nem sorolnak a szofisták közé. Legeredetibb gondolataik a beszéd (*logosz*) és a valóság közötti szakadék felfedezése (Gorgiasz), illetve az objektív, a szemlélő vélekedésétől és szavaitól független valóság létének elutasítása (Prótagorasz). E tanokat *lehet filozófiai* tételek gyanánt olvasni, melyek végső soron mégiscsak azt mondják meg, hogy milyen a valóság, amikor a nyelvet a korábbi filozófusok naiv nyelvszemléletén túllépve autonóm, a valóságot aktívan formáló tényezőként értelmezik. Egy másik olvasat szerint viszont e tételek annak indoklását tartalmazzák, hogy miért kell a valóság megismerése helyett a gyakorlat, az emberi élet alakítása felé fordulnunk - azaz kivezet a filozófiából, amennyiben annak hagyományos célját elérhetetlennek nyilvánítja. A hagyomány ez utóbbi értelmezést támogatja: egyrészt idővel a filozófusok elhatárolják magukat a szofistáktól, másrészt Iszokratész, aki a szofisták tevékenységét folytató rétoriskolát alapít, gyakorlatias képzést kínál tanítványainak, és elutasítja az emberi élet szempontjából haszontalan spekulációt (megjegyzendő azonban, hogy e gyakorlatias képzettséget maga Iszokratész „filozófiának” nevezte, lásd pl. *A vagyoncsere* 266; 277).

A szofisták jelentőségét elsősorban nem eredeti elméleti felfedezéseik adják, hanem a tevékenységükhöz köthető kommunikációs forradalom. Ezekben az évtizedekben a görög kultúrában általánosan elterjednek a vita és a meggyőzés logikai és retorikai technikái, melyet a szofisták népszerűsítettek és fejlesztenek tovább. Ezekkel az eszközökkel nem

csupán maguk a szofisták, a politikusok vagy a pereskedők élnek, hanem a drámaírók, a történetírók, sőt a szakemberek (például orvosok) is, akik meg akarják győzni hallgatóságukat mesterségük hasznáról a nyilvános vita terében (erről tanúskodik a hippokratészi iratok gyűjteményének több darabja). A kulturális átalakulás másik fő vonása az írásbeliség használatának megváltozása. A korai filozófusok általában egy vagy két mesterművet írtak, ha egyáltalán írtak (Püthagorasz például nem). A szofisták a korábban szokásosnál nagyobb mértékben éltek az írásbeliség adta lehetőségekkel, Prótagorasztól például tucatnyi mű címét ismerjük. Nyomukban az egyéb „értelmiségiek” is valósággal ontani kezdik az írott műveket; a filozófusok közül jó példa erre Démokritosz és Platón. A szofisták normává tették a beszéd, az érvelés és az írás újfajta használatát, és ezzel olyan kulturális közeget hoztak létre, amely korábban nem létezett. Platónnak, akinek fontos célja a szofisták kizárása a filozófiából, az ellenfelei által elterjesztett argumentatív, retorikai és irodalmi eszközökkel kell dolgoznia. A szofisták maradandó hatást gyakoroltak a görög-római civilizációra. Mint utaltunk rá, a Gorgiasz-tanítvány Iszokratész iskolát alapít Athénban (i. e. 492-ben, néhány évvel korábban, mint Platón). A retorika hagyománya ettől kezdve az antikvitás végéig a kultúra egyik meghatározó ereje, áthatja az oktatást, a közéletet és az irodalom szinte minden formáját.

1.3. Klasszikus kori filozófia (Szókratésztól Arisztotelészig)

1.3.1. Szókratész és Platón

Szókratész és Platón a görög filozófia történetének legjelentősebb alakjai közé tartoznak. Kettejük filozófiájának együttes tárgyalását az indokolja, hogy - mint rövidesen látni fogjuk - Szókratész gondolatvilágát alapjában véve Platón közvetítésével, az ő értelmezésében ismerjük. Platón dialógusai ellenállnak annak, hogy egyszerű történeti forrásként használjuk őket, hiszen *filozófiai* értelmezését adják Szókratész tevékenységének. Szókratész filozófiájának vizsgálatával tehát egyben Platón filozófiájának vizsgálatát is megkezdjük. E fejezetben először Szókratész kérdésfeltevéseit tekintjük át a platóni ábrázolás alapján (1.3.1.1.), majd magára Platónra összpontosítunk (1.3.1.2-1.3.1.8.), végül pedig röviden kitérünk Platón iskolája, az Akadémia történetére (1.3.1.9.).

Szókratész (i. e. 469-399) athéni polgár volt. Nem tartozott a város előkelőségei közé, apja kőfaragó, anyja bábaasszony. A peloponnészoszi háborúban katonaként példásan teljesítette kötelességét. Mind a demokraták, mind pedig az oligarchák uralma idején bátran szembeszállt a hatalommal, amikor megítélése szerint jogtalanságra próbálták rávenni: nem volt hajlandó részt venni az arginuszai győztes hadvezérek elítélésében, sem pedig a harminc zsarnok által elrendelt letartóztatásokban. Filozófiai tevékenységét előszóban fejtette ki, műveket nem írt. Gondolkodása és személyisége egyaránt rendkívüli volt, számos lelkes követője támadt a fiatalok körében. Szókratészt az athéniak 399-ben, a peloponnészoszi háború vége és a demokrácia helyreállítása után nem sokkal istentelenség vádja alapján elítélték és kivégezték.

A perben, melynek részleteit elsősorban Platón ***Szókratész védőbeszéde*** című írásából ismerjük, két konkrét vádpont szerepelt: vádlói szerint Szókratész nem tisztelte a város isteneit, hanem új isteneket vezetett be helyettük, és megrontotta az ifjúságot. Az első vád alapja az volt, hogy

Szókratészt állítása szerint számos esetben egy belső hang tartotta vissza bizonyos cselekedetektől, melyet egy isteni lénynek (*daimonion*) tulajdonított. A második, erkölcsi jellegű vád nyilván politikai vonatkozásokkal bírt, hiszen Szókratész tanítványi köréhez olyan arisztokraták is tartoztak, akik részt vettek a korábbi oligarcha puccsokban (például Kritiasz, a harminc zsarnok egyike, és Kharmidész, mindketten Platón rokonai). Szókratészből - többek között Arisztophanész *Felhők* című komédiája nyomán - már korábban elterjedt a városban, hogy „az égi jelenségeket vizsgálja”, vagyis az égitestek isteni voltát megkérdőjelező természetfilozófiai elméleteket alkot, továbbá hogy „a gyengébb érvet erősebbnek tünteti fel”, azaz a vita és szónoklat manipulatív eszköztárát alkalmazza, és másokat is erre tanít. Az előbbi vádakkal szemben Szókratész megkísérelte megmutatni, hogy az istenséggel való személyes kapcsolata nincs ellentétben az állami vallási kultuszokkal, és hogy az ifjak megrontásának vádját mind az érintettek, mind rokonaik cáfolják (nem is beszélve arról, hogy vádlói még soha nem gondolkoztak el komolyan az ifjak nevelésének kérdésén). Ami az utóbbi, a természetfilozófusokkal és a szofistákkal szemben szokásos vádakat illeti, ezek nem egészen illettek Szókratészt. Lehetséges, hogy pályájának bizonyos szakaszaiban érdeklődött a kozmológiai elméletek iránt, de nem támasztja alá hitelt érdemlő forrás, hogy ő maga is kidolgozott volna ilyeneket, és perében tagadta e vádpontot. A szofistáktól szintén megkülönböztette magát, mondván, hogy nem ígéri, hogy hallgatóit bármire is tanítaná, és fizetséget sem kér tanításáért. Magyarázata szerint cáfolataival rá akarta ébreszteni polgártársait tudatlanságukra, és kutatásra, vizsgálódásra ösztökélni őket - a morális tudás megszerzése ugyanis döntő fontosságú az emberi élet szempontjából. A per során Szókratész ragaszkodott e tevékenység folytatásához, melyet meggyőződése szerint isteni parancs rendelt el számára, a város ítélete elől elmenekülni nem akart, inkább vállalta a halált (ennek indokaihoz lásd Platón *Kritón* című dialógusát).

Szókratész tevékenységét a filozófiatörténet-írás korszakhatárnak tekinti: a korai görög filozófusokat „preszókratikusoknak” szokás nevezni. Szókratész gondolatvilága csakugyan különbözik a 6-5. század kozmológusaiétól, hiszen érdeklődésének középpontjában nem a természeti világ, hanem etikai és ezekkel összefüggő logikai-ismeretelméleti kérdések állnak. Ebben a tekintetben persze hasonlít a szofistákhoz, akik szintén nagy figyelmet fordítottak e témákra.

Ugyanakkor Szókratész a szofistákkal is szembeállítható mind életmódja, tevékenysége, mind pedig meggyőződése tekintetében. A legszembeesőbb különbségek a következők: 1. Szókratész azt állítja magáról, hogy nem bír tudással; 2. tagadja, hogy tanító tevékenységet folytatna, és ennek megfelelően tandíjat sem szed követőitől; 3. Athénban él, nem árulja tudományát idegen városokban; 4. nem foglalkozik retorikával; 5. nem alkot írott műveket; 6. feltételezi, hogy léteznek objektív etikai mércék; 7. úgy gondolja, az ember boldogsága szempontjából ezen objektív mércék elsajátítása - az erényekre vonatkozó tudás megszerzése - döntő fontosságú. Szókratész a szofisták felvetéseire reagálva újítja meg a filozófiát, ugyanabban a kulturális közegben mozog, mint ők, azonban - szemben némely újabb értelmezéssel - semmiképpen nem sorolható közéjük. Tevékenységének hatása felmérhetetlen. Tanítványai közül többen önálló filozófiai irányokat indítottak útjukra. Antiszthenészt tekintik elődjüknek a cinikusok, Arisztipposzt a kürénéi hedonisták, Eukleidészt a megariaiak (e szókratikus irányokhoz lásd 1.3.3.1.). Tanítványai közül messze a legfontosabb Platón, akinek befogadástörténete ugyanilyen szerteágazó. Szókratész a cinikusok és a Platón-követők közvetítésével a sztoikus iskolára is komoly hatással volt.

Platón (i. e. 424/423-347) Előkelő athéni család sarja. Ifjúkorában politikai ambíciókat táplált, azonban a harminc zsarnok uralmának törvénytelenégei, majd Szókratész pere és elítéltetése elfordították a politikától. Megfordult Dél-Itáliában, ahol megismerkedett a püthagoreizmussal, valamint a szicíliai Szürakuszaiban. 387-ben Athénban megalapította iskoláját, az Akadémiát, mely az i. e. 1. századig a tudomány és filozófia fontos központja maradt. Még kétszer elutazott Szürakuszaiba, hogy az ifjú II. Dionüszosz türannoszt megnyerje tanításának és rávegye az állam reformjára. Politikai erőfeszítései balul ütöttek ki. A türannosz nevelésére irányuló próbálkozásai csődöt mondtak, sőt, alig tudott baj nélkül szabadulni az udvarból. Barátja, az uralkodócsaládhoz tartozó Dión száműzetésbe kényszerült, majd fegyverrel üzte el Dionüszoszt, ráadásul Diónt az Akadémia egyik tagja gyilkolta meg (ezen eseményekhez lásd Platón kétes hitelességű VII. levelét, valamint Plutarkhosz Dión-életrajzát).

Platón íróként és filozófusként egyaránt a legnagyobbak közé tartozik. A szókratikus irodalom műfajából létrehozta a filozófiai

dialógus egyedülálló formáját. Szókratész élete és halála szemlátomást óriási hatással volt rá (lásd pl. Phaidón 118A), és az ő kérdésfeltevései jelentették számára a leginkább meghatározó szellemi indíttatást. Emellett persze sok szállal kötődik Parmenidészhez, Hérakleitoszhoz és a püthagoreusokhoz is. Dialógusainak többségében Szókratészre osztja a beszélgetés irányítójának szerepét, ő maga meg sem jelenik a színen szereplőként, úgy tűnik, tudatosan mestere mögé rejtőzik. Folytatja Szókratész etikai és logikai vizsgálódásait. Megkísérel megteremteni Szókratész etikai meggyőződéseinek ismeretelméleti, metafizikai és lélekfilozófiai alapjait, emellett vizsgálódásait a politikára és a természeti világra is kiterjeszti. Platón az első, aki megkísérel meghatározni a filozófia mibenlétét, meghúzza a terület határait, értelmezi hagyományait és intézményes formát ad e tevékenységnek. Iskoláján, tanítványain és dialógusain keresztül meghatározta a filozófia történetének további alakulását. Az Óakadémia filozófusai, az iskolából halála után kivált tanítványa, Arisztotelész és követői, a szkeptikus Akadémia gondolkodói és császárkori platonikusok más és más módon mind Platón nyomdokain haladtak.

Mint említettük, Szókratész nem hagyott hátra írott műveket, így filozófiáját csupán másodlagos forrásokból próbálhatjuk rekonstruálni. Ezek közül az egyik, Arisztophanész *Felhők* című komédiája, melyet 423-ban mutattak be, nem tarthat igényt hitelességre, hiszen - bár Szókratész egy-egy jellemző vonását is megemlíti - alapjában a természetfilozófusokról és a szofistákról elterjedt közhelyeket aggatja rá. Szókratész pere és halála heves vitákat váltott ki Athénban. Tudomásunk van Szókratész ellen írt fiktív vádbeszédről, melyet egy Polükratész nevű szofista írt, tanítványai pedig különféle munkákat szerkesztettek mesterük védelmében. Ezek közül a legfontosabbak Platón *Szókratész védőbeszéde* és *Kritón* című munkái, valamint Xenophón *Emlékeim Szókratészról* című műve. Xenophón nem filozófus, hanem katona, politikus és gazdasági szakember. Szókratikus műveit zömében jóval később, és igen nagy valószínűséggel Platón írásainak ismeretében írta meg. Arisztotelész, Platón legjelentősebb tanítványa filozófiatörténeti áttekintésében szintén kitér Szókratész munkásságára (Met. 1.6). Lehetséges, hogy Platóntól független információkra is támaszkodhatott, esetében azonban még több okunk van feltételezni, hogy Szókratész-képét Platón felfogása

határozza meg. Platón értelmezése ily módon jelentős mértékben elfedi Szókratészt.

További probléma, hogy Platón dialógusaiból nem is egy, hanem legalább két különböző Szókratész-kép bontakozik ki. A művek egy csoportjának ábrázolása szerint Szókratész etikai kérdéseket vet fel, anélkül, hogy bármilyen határozott válaszhoz jutna. E csoportba a következő munkák tartoznak: *Szókratész védőbeszéde*, *Kritón*; *Lakhész*, *Lüszisz*, *Euthüphrón*, *Kharmidész*; *Kisebbik Hippiasz*, *Ión*, *Prótagorasz*, *Gorgiasz*. A dialógusok egy másik csoportjában (*Lakoma*, *Phaidón*, *Állam*, *Phaidrosz*) Szókratész nem kérdez, hanem pozitív tanításokat fejt ki. Tanításának tartalma is eltérő: nem csupán etikai, hanem lélekfilozófiai, ismeretelméleti, metafizikai és politikai elméleteket is képvisel. Egy széles körben elterjedt nézet szerint Platón korai dialógusaiban mesterének megörökítésére szorítkozik, ily módon az elsőként említett értelmezés a történeti Szókratész egészében véve hű ábrázolásának tekinthető, míg a második csoport munkáiban, a középső korszak dialógusaiban (és a kései dialógusok némelyikében) saját filozófiai téziseit adja Szókratész szájába. Am egyrészt a Platón-életmű korszakolására használt nyelvstatistikai módszerekkel nyert első dialóguscsoport a fejlődéstörténeti értelmezés „korai” dialógusai mellett „középső” dialógusokat is tartalmaz (lásd a *Platón fejlődése* részt). Másrészt kérdéses, hogy Platón bármikor is pusztán Szókratész megörökítésének szándékával fogott volna munkához. A „korai” dialógusok ábrázolása - még ha közelebb áll is az eredetihez - szintén Szókratész tevékenységének filozófiai értelmezése, így kevés esélyünk van annak eldöntésére, hogy pontosan hol érnek véget a mester, és hol kezdődnek a tanítvány gondolatai. Mindennek tudatában vizsgáljuk meg Platón elsőként említett Szókratész-ábrázolását.

1.3.1.1. Szókratész: a lélek, az erények és a cáfolat módszere

Szókratész filozófiája elválaszthatatlanul összefonódik rendkívüli személyiségével. Számolnunk kell persze azzal, hogy tanítványai idealizáltan ábrázolják őt: Platón dialógusait olvasván sokszor az a benyomásunk, hogy Szókratész maga a két lábon járó filozófia. „Szókratész” a későbbi ókor filozófiai irodalmában is az ideális filozófust testesíti meg. Annál is inkább érdemes a platóni ábrázolásból, mely e hagyomány kiindulópontját adta, Szókratész személyes vonásait kiemelni. Szókratész viselkedése gyökeresen

eltér a tipikus athéni polgárétól. Külső megjelenését tekintve igénytelen, a fizikai fájdalmakkal és gyönyörökkel szemben egyaránt közömbös, nem törekszik vagyon, politikai befolyás vagy hírnév megszerzésére. Gondolkodása öntörvényű, több esetben bizonyosságát adja, hogy akkor sem hajlandó meggyőződése ellenében cselekedni, ha ezzel életét kockáztatja. Nonkonformizmusa részint az észérvekhez való ragaszkodásán alapul (*Kritón* 46B), részint azon a meggyőződésén, hogy filozófiai tevékenységével isteni parancsot teljesít (*Védőbeszéd* 28D-29A). Szókratész nem csupán nem ír, hanem szóban sem ad elő pozitív filozófiai tantételeket, ehelyett inkább mások nézeteit vizsgálhatja. Beszélgetőtársai között korának társadalmi és intellektuális tekintélyei, politikusok, költők és szofisták, valamint a város előkelő fiatalemberei mellett egyszerű mesterembereket, sőt rabszolgákat is találunk. Beszélgetési stílusa rejtélyes és zavarba ejtő. Noha folyvást önnön tudatlanságát hangsúlyozza, mindig megőrzi fölényét a vita során. Cáfoló módszerével megfosztja beszélgetőpartnereit meggyökeresedett meggyőződéseiktől, ám ezek helyett nem ad a kezükbe pozitív tanítást, hanem rájuk bízva a felvetett kérdések megoldását. Ez az eljárás egész lényében érinti a beszélgetőpartnert, arra kényszeríti, hogy „számot adjon életéről” (*Lakhész* 187E). Szókratész iránt éppen ezért nehéz lehetett közömbösnek maradni, számos polgártársából heves ellenérzést vagy fenntartás nélküli rajongást váltott ki.

Tekintsük most át a szókratészi cáfolat (*elenkhosz*) szokásos lépéseit. 1. Szókratész megfogalmazza kérdését, mely legtöbbször egy, az adott életszituáció szempontjából fontos etikai erény mivoltára irányul (pl. „mi a bátorság?”). 2. Beszélgető-partnerét ráveszi, hogy próbáljon meghatározást adni az illető erényről („a bátorság a lélek állhatatossága”). 3. Szókratész kérdései nyomán a kérdezett további tételeket fogad el sajátjának („a bátorság szép dolog”; „az esztelen állhatatosság rút”). 4. Szókratész rámutat, hogy az utóbb elfogadott tételekből az eredeti meghatározás tagadása következik, ezért el kell vetnünk azt („nem igaz, hogy a bátorság állhatatosság”, *Lakhész* 192E-193B). Az eredeti meghatározás cáfolata után annak javított változatával tesznek próbát, vagy valamilyen új meghatározást vetnek fel. Miután valamennyi definíciókísérlet kudarchoz vezet, és nem kínálkozik több lehetőség, a kérdezett az *aporia* („kiúttalanság”, „tanácstalanság”, „zavar”) állapotába jut.

Mire lehet jó ez az eljárás? Először is tisztáznunk kell, hogy miért tartja olyan fontosnak Szókratész az erények meghatározását. A görög kultúrában az erény, kiválóság (*areté*) hagyományosan azon alapvető értékeket foglalja magában, amelyek alapján egy magára valamit is adó embernek érdemes berendeznie életét. Ilyen például a bátorság, a józan önmérséklet vagy az igazságosság. Ezek nem csupán az egyén tulajdonságait jelölhetik, hanem az állami közösségben megvalósuló értékeket is. Az 5. században az erények értelmezése társadalmi, politikai összefüggésben vitatottá válik, és a szofisták körében számos elméleti álláspont jelenik meg a kérdésben. Az erények meghatározására Szókratész szerint gyakorlati célokból van szükség. A hadvezér Nikiasznak és Lakhésznek többek között azért kellene tudniuk, hogy mi a bátorság, hogy tanácsot adhassanak barátaiknak, milyen nevelő segíthetné fiaikat ezen erény elsajátításában (*Lakhész*). Euthüphrónnak, aki önmagát a vallási ügyek szakértőjének tartja, és éppen tulajdon apját készül feljelenteni istentelenségért, tisztában kellene lennie a jámborság, istenesség mibenlétével (*Euthüphrón*). Szókratész úgy gondolja, hogy egy és ugyanazon forma (*eidosz*) valósul meg minden egyes erényes cselekedetben, így az erény meghatározása olyan mintát ad a kezünkbe, amely alkalmas a vitás esetek eldöntésére (*Euthüphrón* 5D, 6E). Tágabb értelemben az erényre irányuló vizsgálódások annak az alapvető kérdésnek a megválaszolásában segítenek bennünket, hogy hogyan kell élnünk (vö. *Állam* 352B).

Szókratész hangsúlyozza, hogy az erények a lélekhez (*pszükhé*) tartoznak. Ezzel a test és a lélek szembeállításának tanítását feltételezi, amely az orphikus és a püthagoreus hagyományból terjedt el az 5. század folyamán. Szókratész azonban e tradícióktól (és Platóntól) eltérően a test és a lélek szembeállítását nem kapcsolja össze a lélekvándorlás vagy a túlvilági büntetés, illetve jutalom tanításával, sőt úgy tűnik, a lélek halhatatlanságának tétele mellett sem kötelezi el magát határozottan (*Védőbeszéd* 40C skk.). Szintén kevésbé valószínű, hogy kidolgozta volna a test és a lélek szembeállításának metafizikai vonatkozásait, melyeknek később Platón oly nagy figyelmet szentel. A megkülönböztetés számára mindenekelőtt gyakorlati jelentőséggel bír: nézete szerint az embernek elsősorban nem anyagi jólétével vagy a testével, hanem a leikével kell törődnie. Az ember valódi énjét a lélek alkotja, az életben tehát mindenekelőtt lelkének megfelelő állapotára kell ügyelnie, vagyis az erényre kell szert tennie. Ebből Szókratész azt

a meglepő tételt vezeti le, hogy jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni, hiszen az utóbbi a léleknek válik kárára (*Gorgiasz* 474C skk.).

Egy második kérdést is tisztáznunk kell még Szókratész cáfoló módszerével kapcsolatban: miért kell elfogadnunk, hogy egy erény birtokosa képes meghatározást adni róla, és ily módon *tudással* bírhat rá vonatkozólag? Ebben a kérdésben a szókratészi morálpszichológia ad némi útbaigazítást. Az erényes emberrel szembeni említett követelmény többek között azért tűnik különösnek számunkra, mert hajlamosak vagyunk elfogadni, hogy az erény nem lehet pusztán ismeretek kérdése, hanem egyéb, nem racionális lelki képességeink - vágyaink és érzelmeink - megfelelő működését is magában foglalja. Ez a nézet Platón és Arisztotelész pszichológiai modelljére megy vissza, mely feltételezi, hogy a leiken belül az értelem és az irracionális vágyak összeütközésbe kerülhetnek egymással. Ilyenfajta konfliktus az *akraszia* (fegyelmezetlenség vagy akarategyengeség, szó szerint: erőtlenség). A fegyelmezetlen ember egy bizonyos módon vélekedik arról, mit kellene tennie az adott helyzetben, ám mégis, jobb meggyőződése ellenére, irracionális vágyainak engedve cselekszik. Szókratész azonban tagadja e jelenség létezését (*Prótagorasz* 352A-357E). Érvelése szerint minden cselekvés mozgatórugója a jóra - saját javunkra - irányuló vágy. Ebből az a meglepő tétel adódik, hogy „senki nem tesz rosszat készakarva” (*Prótagorasz* 345D; *Menón* 77C skk.). A hitvány, rossz cselekedetek magyarázata nem a léleknek valamiféle természeténél fogva értelem nélküli, sőt az értelemmel szembeszegülő részében vagy képességében keresendő, hanem abban, hogy a cselekvő téves vélekedéseket táplál arra vonatkozóan, hogy valójában mi is szolgálja a javát. A hitványság eszerint nem egyéb, mint tudatlanság a jó és a rossz kérdésében. A kiváló ember a hitványtól először is abban különbözik, hogy igaz meggyőződések alapján cselekszik. Meggyőződései emellett nem pusztán vélekedések, hanem tudássá, vagyis a jóra és a rosszra vonatkozó ismeretek átfogó rendszerévé állnak össze, melyet sem az élet váratlan fordulatai, sem pedig ellenérvek nem ingathatnak meg. Az erény eszerint tudás. Ezért várhatja el Szókratész az erényes embertől, hogy képes legyen számot adni önnön kiválóságának mibenlétéről. Platón gyakran sejteti, hogy Szókratész felfogásában minden erény egy és ugyanaz. Az erények egységének tétele mögött nyilván az a gondolat rejlik, hogy a jóra és a rosszra vonatkozó tudás egységes és oszthatatlan, hiszen ha

ismereteink részlegesek, akkor nem tudással, legfeljebb helyes vélekedésekkel bírhatunk.

Szókratész intellektualista etikája, mely egyedül az értelem állapotától teszi függővé az ember és cselekedetei etikai értékelését, az emberi természetről alkotott felfogásában gyökerezik. Említettük, hogy Szókratész az ember legfontosabb összetevőjének a lelket tekinti. Ehhez most annyit tehetünk hozzá, hogy felfogásában a lélek voltaképpen azonos az ésszel. Szókratész elgondolása az észről erősen különbözik a modern észkonceptióktól. Először is, elmélete szerint az ész valamiképpen eleve tartalmazza azokat az ismereteket, amelyek szükségesek az élet vezetéséhez. Másodszor, Szókratész nem különíti el az eszt a vágyaktól. Az ész ily módon nem pusztán a megismerés eszköze, hanem cselekvést motiváló erő, sőt önmagában elégséges cselekvéseink magyarázatára: nincs olyan cselekedet, melyet ne a cselekvő valamilyen meggyőződésére vezethetnénk vissza.

Eddigi két kérdésünk vizsgálata nyomán kezd kirajzolódni Szókratész cáfoló módszerének célkitűzése. Szókratész saját állítása szerint nem bír tudással a meghatározandó erényre vonatkozólag, csupán annyival tart előrébb beszélgetőpartnereinél, hogy tisztában van saját tudatlanságával (*Védőbeszéd* 21D). A cáfolat hatására a kérdezettnek, aki gyakran azt hiszi, sőt kifejezetten állítja magáról, hogy tudja, mi a keresett erény, be kell látnia tudatlanságát e téren; szerencsés esetben ez a tapasztalat további kutatásra ösztökéli. Azt gondolhatnánk, hogy Szókratész szerint a jó, az erényes élet az igazság folytonos kutatásában áll, mely lényegénél fogva lezárhatatlan folyamat, és cáfolataival e vizsgálódó életforma irányába próbálja terelgetni vitapartnereit. Ám ennek ellentmond az erény rendszerszerű tudásként való felfogása, és az, hogy az élet vezetését az erényre kellene alapoznunk. Szókratésznek eszerint egy további, ambiciózusabb célja is lehetett eljárásával. Feltételezhette, hogy a helyes vélemények eleve benne rejlenek a lélekben, csak éppen hamis vélemények is keverednek közéjük, és hogy a cáfolat módszeres alkalmazásával megszabadulhatunk a hamis vélekedésektől. Ezen a módon tudásra tehetünk szert, ami már kiállja a keresztkérdések próbáját.

1.3.1.2. A formák elmélete: a formák ismeretelméleti, etikai és ontológiai szerepe

A Menónban Szókratész - az előző szakaszban vizsgált ábrázolástól eltérően - pozitív tanításokat fejt ki. Platón itt az *elenkhosznak* is egyértelműbb interpretációját adja: eszerint a cáfolat egy átfogóbb módszer része, mely pozitív ismeretekhez vezet. Szókratész cáfolataival megfosztja beszélgetőpartnerét alaptalan hiedelmétől, és aporiába juttatja, sőt valósággal megbénítja, ahogyan a zsibbasztó rája teszi áldozatával. Eljárása azonban korántsem öncélú. Álláspontja szerint az igaz ismeretek eleve benne rejlenek a lélekben, amely jelenlegi életünket megelőzően is létezett. Amit tanulásnak szokás nevezni, nem egyéb, mint visszaemlékezés (*anamnészisz*) ezekre az ismeretekre. A cáfolat e visszaemlékezést készíti elő. Az igazság kutatásának folyamatában két szakaszt különíthetünk el: 1. Az első, negatív szakaszban cáfolatot nyernek téves vélekedéseink, melyek útjában állnak a valódi tudásnak. Csak tudatlanságunk belátása nyomán ébredhet fel bennünk az igény az igazság felkutatására. 2. A második, konstruktív szakaszban felszínre hozzuk a lélekben rejlő ismereteket. A döntő mozzanat itt valamilyen új szempont felfedezése, amelynek alapján meghaladhatjuk az első szakaszban feltárt dilemmákat. (Jó példa erre a kutatás paradoxonának megoldása. Menón érvelése szerint sem azt nem kutathatjuk, amit ismerünk, sem azt, amit nem ismerünk; az előbbi esetben ugyanis nincs szükség kutatásra, az utóbbi esetben pedig még akkor sem tudnánk azonosítani kutatásunk tárgyát, ha véletlenül rátalálnánk. Szókratész az „ismeret” fogalmának újraértelmezésével oldja fel e dilemmát: az anamnészisz-elmélet mutatja, hogy *részleges* ismereteink is vannak, melyek megkívánják a további kutatást, és megfelelő kiindulást nyújtanak ahhoz.) A *Menón* kifejtett formában megkülönbözteti egymástól a tudást (*episztémé*) és a helyes vélekedést (*orthé doxa*). Az előbbi „meg van kötözve a magyarázatot megadó gondolatmenettel”, vagyis valamilyen nagyobb ismeretegészbe, rendszer-szerű összefüggésbe illeszkedik, ezért megingathatatlan. Az utóbbinak viszont nem tudjuk okát adni, így módon könnyen elillan a lélekből (97C-98A).

A Menónban a formák (*eidosz*) a tudás és a meghatározás lehetséges tárgyaiként szerepelnek, ám e tárgyalás nem megy túl a definíciós dialógusok formafogalmán. F forma 1. egy és ugyanaz minden/dologban, 2. ez az, aminek révén minden/dolog *F*, és 3. erre vonatkozik *F* meghatározása (*Menón* 71E skk.; vö. *Euthüphrón* 5D, 6D). A *Phaidón* a visszaemlékezés tárgyait kifejezetten a formákban jelöli meg: a lélek testbe költözése előtt a formákat szemlélte (értsd:

minden tapasztalattól függetlenül rendelkezik a formák ismeretével), és az érzéki tapasztalatok nyomán a formákra emlékszik vissza. A formáknak itt Platón az eddigiek mellett egy sor további jellemzőt tulajdonít (65D-66A; 78C-79A; 74A-C). 4. A formákat nem érzékelhetjük, hanem egyedül értelmünkkel ragadhatjuk meg, szemben az érzékelhető testekkel. 5. A formák nem változnak és örökké egyformák, míg az érzékelhető dolgok szüntelen változásban vannak. 6. F formáról nem mondhatjuk, hogy nem F lenne, szemben a szokásos/dolgokkal, melyekben az ellentétek egyszerre vannak jelen. Például maga az egyenlőség éppen az, ami, és nem fér hozzá az egyenlőtlenség, míg az egyenlő kövek vagy fadarabok bizonyos tekintetben egyenlők egymással, más tekintetben viszont nem azok. Az ellentétek együttes jelenléte, illetve az ettől való mentesség talán a legfontosabb kritériuma az érzékelhető dolgok és a formák megkülönböztetésének. Ez a szembeállítás visszatérő motívum az ideaelmélet tárgyalásaiban (*Nagyobbik Flippiasz* 293A-B; *Lakoma* 210E-211A, *Állam* 479A-B, 523A-525E; *Parmenidész* 128E-130A). Az egyik lehetséges értelmezés szerint Platón az F tulajdonságú *dolgokat* veti össze magával az F formával (mondjuk a szép tárgyakat a széppel). Érvelhet azonban amellet is, hogy maga az F forma nem lehet azonos semmilyen megfigyelhető típussal vagy tulajdonsággal (pl. a szép nem lehet egyszerűen az élénk szín, hiszen ez utóbbi bizonyos összefüggésekben szép, más összefüggésben viszont nem az). A *Phaidón* nagy súlyt fektet a formák magyarázó funkciójára 2.: minden F tulajdonsággal bíró dolog F formában való részesedése révén F. A „részesedés” (*metekhein*) terminológiája - mint azt Platón kifejezetten jelzi - tisztázatlanul hagyja a forma és az érzékelhető dolog viszonyát (100C-D). Platón minden bizonnyal úgy véli, hogy a *Phaidónban* bevezetett jellemzőkre is szükség van ahhoz, hogy a formák betölthessék magyarázó funkciójukat, és hogy a meghatározások megfelelő tárgyainak tekinthessük őket.

Az ideaelmélet nagyszabású hipotézis, mely a jelenségek széles körét kívánja magyarázni. Legmarkánsabb megfogalmazásai a *Lakomában*, a *Phaidónban*, az *Államban* és a *Phaidroszban* találhatók. Platón feltételezi az erények ideáinak létét, ezzel biztosítja a feltétlen, az egyén és a közösség kényétől-kedvétől egyaránt független mércéket, melyek kulcsfontosságúak etikai és politikai elmélete szempontjából. A formák szerepe Platón felfogásában ennél is átfogóbb. A tapasztalati világ dolgai a formáknak köszönhetően bírnak

tulajdonságaikkal. A *Phaidón* fejtegetéséből az is kiderül, hogy a formák között meghatározott fogalmi-logikai jellegű viszonyok állnak fenn (103C skk.). Egy adott *F* forma bizonyos egyéb formákkal szükségképpen együtt jár, másokat viszont kizár (pl. minden hármas csoport szükségképpen páratlan, és nem lehet páros). Ily módon a formák nem csupán az etikai és a politikai cselekvés normáit biztosítják, hanem általában véve is meghatározzák a valóság szerkezetét.

A formák etikai és ontológiai szerepe - melyre a következőkben még visszatérünk - szorosan összefügg ismeretelméleti funkciójukkal. Ezt az *Állam* V. könyvének tárgyalása mutatja meg a legvilágosabban (476C-480A). Szókratész itt a tudás (*episztémé*) és a vélekedés (*doxa*) közötti különbséget azzal magyarázza, hogy az ismeret e fajtái különböző tárgyakra vonatkoznak (a Menónban ilyesmiről nem volt szó). Fejtegetése szerint a tudás létezőre, a nem-tudás nem létezőre irányul, a vélekedés pedig, amely a nem-tudásnál világosabb, a tudásnál homályosabb, olyan tárgyakra, amelyek a lét és a nemlét között foglalnak helyet. Ebben az összefüggésben „lét” alatt nem érthetünk egzisztenciát (egy tárgy létezését vagy egy tényállás fennállását), mert a vélekedés tárgyai platóni leírásának ebben az olvasatban nem sok értelme volna. Az egzisztenciának ugyanis nincsenek fokozatai: valami vagy létezik, vagy sem. A szöveg jobb értelmet ad, ha a létige úgynevezett kopulativ használatát vesszük alapul („x az y [*van*]”). Ezen interpretációban a tudás tárgyai, melyeket Szókratész a formákkal azonosít, azon az alapon nevezhetők „létezőknek” vagy „valóban létezőknek”, hogy *valóban* azok, amik. *F* forma *valóban F*, például a szép ideája *valóban* szép. A formákat éppen azért tarthatjuk a megismerés megbízható tárgyainak, mert mentesek az ellentétek együttes jelenlététől. Ezzel szemben a vélekedés tárgyai, a tapasztalati világ szokásos jelenségei csak bizonyos megszorításokkal azok, amik. Egy *f* dolog egyszerre *F* [*van*] és nem [*van*] *F*. Például a „sok szép dolog” mindegyike csak bizonyos időben, vonatkozásban és összehasonlításban szép, más tekintetben nem szép. (A „sok szép dolog” alatt megint csak inkább érthetünk tapasztalati úton megfigyelhető típusokat vagy tulajdonságokat, mint egyedi dolgokat.) Az efféle tárgyak a formáknál kevésbé megbízható tárgyai a megismerésnek.

Az ideaelmélet tárgyalásai módszertani, tudományelméleti kérdésekre is kitérnek. A Phaidónban Szókratész bemutatja az ún. hipotetikus módszert (99D-101E; lásd még a Menón 86E skk. idekapcsolódó fejtegetését is). Egy adott p tételt azzal támaszthatunk alá, hogy egy általunk szilárdnak ítélt, nagyobb általánosságú q alaptételt veszünk fel (ez utóbbit nevezi Platón *hüpotheszisznek*), melynek segítségével p igazolható, és ellenőrizzük, hogy q nem vezet-e ellentmondó következményekhez. Ezen a módon igazolja Szókratész a dialógusban a lélek halhatatlanságának tételét az ideaelméleti hipotézisre támaszkodva. A továbbiakban magát a q tételt is ugyanígy vizsgálat tárgyává tehetjük, ezúttal egy újabb r tételt véve alapul. A vizsgálódást addig folytatjuk, míg „valami elégségeshez nem érünk”. Platón itt valószínűleg csupán egy adott kérdés szempontjából kielégítő hipotézisre gondol, nem pedig valamiféle végső megalapozást biztosító elvre.

Az Államban Platón nagyszabású tudománykonceptiót vázol fel az ún. vonalhasonlathoz kapcsolódóan (509D-511E; 521C-535A). A vonalhasonlat a valóság fokait szemlélteti egy szakasszal, melyet először két egyenlőtlen részre osztunk, majd az így kapott két részt az első osztás arányában osztjuk további két-két részre. A négy szakasznak rendre a képmások (árnyékok, tükröződések és egyéb illúziók), az érzékelhető tárgyak, a matematika által tanulmányozott formák és az ideák felelnek meg. Ezekre a tárgyakra különböző megismerési módok vonatkoznak, melyek egyre közelebb jutnak az igazsághoz: a találgatás (*eikaszia*), a meggyőződés (*πιστις*), a gondolkodás (*διανοια*) és a megértés (*νοέσις*). Az előbbi kettő a vélemény (*δοξα*) fajtája, az utóbbi kettő a tudásé (*επιστήμη*). A *διανοια*, a következtető gondolkodás jellemzőit Platón a matematikai bizonyításokon mutatja be: ezek tovább már nem vizsgált alaptételekre (hipotézisekre) támaszkodnak, ezekből kiindulva haladnak következtetéseik felé, és eközben érzékelhető képeket hívnak segítségül. A *νοέσις*, a megismerés legmagasabb formája a dialektika tudományának alapja. A dialektika - a matematikai tudományokról eltérően - önmagukban, képmások nélkül vizsgálja az ideákat, a feltevéseket feltevésekként kezeli, és nem a végkövetkeztetések, hanem a kiindulópontok felé tart, míg a hipotéziseket felszámolva eljut „a feltétel nélküli kezdetig” (*ἀνυποθετος ἀρχή*). A dialektika segítségével adhatunk számot az egyes formák mibenlétéről, és végül ez a vizsgálódás vezet el a jó ideájának a többi formától való

elhatárolásához is. A dialektika által feltárt „feltétel nélküli kezdetnek” bizonyára köze van a jó ideájához, ám a kifejtés ezen a ponton nem teljesen világos.

Történetileg a platóni ideaelméletnek nem egyedül a szókratészi definíciókereséshez van köze, hanem Parmenidészhez és a Parmenidész utáni preszókratikus elméletekhez is. Parmenidész szigorú logikai érveléssel rögzítette azon ontológiai ismérveket, melyeket a tudás tárgyának ki kell elégítenie. Az 5. század második felének természetfilozófusai, Empedoklész, Anaxagorasz és Démokritosz ragaszkodnak a sokféleség és a változás lehetőségéhez, ám alapjában elfogadják Parmenidész-nek a tudás tárgyával szemben támasztott ontológiai követelményeit. Elméletükben ily módon a valóság alapvető építőelemei (pl. a démokritoszi atomok) a parmenidészi létező vonásait mutatják. Ugyanez áll a platóni ideákra is: az ideák nem keletkeznek, nem pusztulhatnak el, változatlanok, oszthatatlanok, homogének, valódi létezők, és mindegyikük egy. Platón szóhasználata *az Államban*, a tudás és a vélekedés különbségére vonatkozó fejtegetésben, valamint a *Lakomában* (210E-211A) nyilvánvalóvá teszi ezt az összefüggést. Az ideák ugyanakkor eltérnek az említett preszókratikus elméletek elemi létezőitől annyiban, hogy nem fizikai összetevői a tapasztalati világ tárgyainak, hanem tulajdonságaikat magyarázzák, és hogy a valóság szerkezetének magyarázata mellett az etikai elméletben is kulcsszerepük van.

1.3.1.3. A formák elmélete: kérdések és válaszok

A nagy ideaelméleti dialógusok felvázolják az elmélet alaptételeit, ám lényegbevágó kérdéseket is tisztázatlanul hagynak. E homályos pontokra elsőként maga Platón hívja fel a figyelmet. A *Parmenidész* első része egy sor aporiát vet fel a formákkal kapcsolatban. Felmerül például az a kérdés, hogy egyáltalán mely dolgoknak van ideája (130B-E). A következő jelöltek kerülnek szóba: 1. általános, formális fogalmak, logikai viszonyok (egy, sok, hasonló); 2. etikai tulajdonságok (igazságos, szép, jó); 3. dolgok (ember, elemi anyagfajták, pl. tűz és víz); 4. hitvány, jelentéktelen dolgok (szőr, sár, kosz). Szókratész - aki a dialógusban a formák elméletét képviseli - csak az első két típus vonatkozásában biztos az ideák létében, a harmadik típust illetően bizonytalan, a negyedik fajtához pedig semmiképpen nem akar ideát rendelni. A vitát vezető Parmenidész

rámutat arra, hogy az efféle dolgok ideáit csak valamilyen világos kritérium alapján lehetne kizárni, ehhez „az emberek véleménye” nem elégséges indok. (Az első és második kronológiai csoport ideaelméleti dialógusaiban az ideákra matematikai fogalmak és etikai tulajdonságok a példák, a kései dialógusokban ezek mellett dolgok - arisztotelészi kifejezéssel: szubsztanciák - ideáival is találkozhatunk.)

A „harmadik ember” érve egy további problémát vet fel (131E-132B; az „ember” példáját Arisztotelész használja hasonló ellenvetése megfogalmazásánál, a *Parmenidészben* a „nagy” szerepel). Az érv lényege a következő. Ideát olyan sokaságok esetében tételezünk, melyek tagjai ugyanazon jellemzővel bírnak. Például a nagy dolgokon végigtekintve egy és ugyanazon alakot pillantjuk meg, ebből következtetünk arra, hogy maga a nagy, melynek köszönhetően a nagy dolgok nagyok, egyetlen forma. Ám az eredeti csoport és a nagy ily módon kapott ideája együttesen megint csak egy közös karakterrel rendelkező sokaságot alkot, ezért egy újabb ideát kell tételeznünk, mely e sokaság tagjainak közös tulajdonságát (nagyságát) magyarázza. Ez a művelet a végtelenségig ismételhető, ily módon a nagynak nem egy, hanem végtelenül sok ideája lesz. Az érvelés egy kalap alá veszi a nagy elsőnek kapott ideáját a nagy dolgokkal, vagyis felteszi, hogy az idea maga is bír azzal a tulajdonsággal, amelyet más dolgokban magyaráz. Az ideaelmélet különféle tárgyalásai hangsúlyozzák, hogy - szemben a szokásos f dolgokkal - F idea valóban F (pl. a szép valóban szép, *Lakoma* 211A-B). E megfogalmazások - az ún. önpredikációk - kapcsán valóban indokolt feltenni a kérdést, hogy vajon F idea a benne részesedő egyedi dolgokhoz hasonló létező-e, melyet csupán az különböztet meg tőlük, hogy tökéletesen birtokolja F tulajdonságot. Arisztotelész ellenvetése, mely szerint a platóni ideáknak egyszerre kellene univerzáléknak és egyedi dolgoknak lenniük, efféle megfontolásokra épül.

A *Parmenidészben* Szókratész fejtegetése szerint az érzékelhető dolgok akár ellentétes formákban is részesedhetnek, ám igen furcsa volna, ha maguk a formák „összevegyülhetnének egymással és szétválhatnának”. Ennek alapján úgy tűnik, hogy a formák nem csupán oly módon egyek, hogy mindegyikükből egy-egy van, hanem abban az értelemben is, hogy egyszerű, atomi tárgyak, melyek semmilyen egyéb tulajdonsággal nem bírnak saját természetükön kívül. Az első kronológiai csoport dialógusainak bizonyos megfogalmazásai nyomán hasonló

benyomásunk támadhat (a formák „egyalakúak”: *Phaidón* 78D; 80B; *Lakoma* 211B). A *Parmenidészben* azonban a „harmadik ember” mellett további érvek is megkérdőjelezik az ideák egységének tételét, részint úgy, hogy megsokszorozzák, részint úgy, hogy részekre osztják a formákat. Túl a kifejezetten az ideaelmélethez kapcsolódó ellenvetéseken, a dialógus második részének első levezetése teljes általánosságban, bármilyen típusú tárgyra érvényesen mutatja meg, hogy a feltevés, mely szerint vizsgálódásunk tárgya minden megszorítás nélkül egy, önellentmondáshoz vezet (141E-142A).

Platón nem ad kifejtett választ ezekre a nehézségekre. A *Parmenidészt* ennek ellenére elhamarkodottság volna az ideaelmélet válságának dokumentumaként felfognunk. Platón itt e teóriának egy olyan értelmezését vázolja fel, amelyet határozottan ki szeretne zárni. Ebből azonban nem következik, hogy korábban maga is osztotta az itt kritizált felfogást. Nehezen hihető, hogy Platón a formákra vonatkozó önpredikációkkal (pl. „a szép az szép”) valaha is az akarta volna mondani, hogy *F* forma egy *F* tulajdonságú dolog. Ez ugyanis bizonyos formák esetében rögtön látható abszurditáshoz vezet: a nagy ideája nyilvánvalóan nem lehet egy hatalmas térbeli kiterjedéssel bíró dolog. Egy dologról nem csupán tulajdonságait állíthatjuk (pl. „ez az ember fehér”), hanem sajátos lényegét vagy annak egyes összetevőit is (pl. „az ember élőlény”). Az önpredikációk az utóbbi típusba tartozó állítások gyanánt is értelmezhetők. Ami az utolsónak említett problémát illeti, a formák „egyalakú” volta csupán annyit jelent, hogy nem összetettek olyan módon, mint a testek, és nem változnak időben sem; ettől még nem kell elemi tárgyakként tekintenünk őket, amelyek semmilyen tulajdonsággal nem rendelkeznek.

A szofistában Platón rendszeres érveléssel alapozza újra ontológiáját. Először is sorra cáfolja a görög filozófiában felmerült ontológiai tételeket, rámutatva belső ellentmondásaikra: a pluralista arkhé-elméleteket, a parmenidészi monizmust, a materializmust és az ideaelmélet egy olyan megfogalmazását, amely érintkezik a *Parmenidészben* kritizált változattal (242B-251 A). Parmenidész és az ideák barátai kizárólag a mozdulatlan dolgokat tekintik létezőnek, a többiek kizárólag a mozgó dolgokat. Platón e két típusba sorolja a vizsgált tételeket, és kimutatja, hogy mindkét felfogás öncáfoló. A tudásnak feltétele mind a nyugalom (szilárd ismerettárgyak), mind pedig a mozgás (a megismeréssel járó szellemi mozgás), ezért aki akár a

nyugvó, akár a mozgó dolgok létét tagadja, tulajdon tétele értelmében tudásra sem támaszthat igényt, és filozófiai téziseket sem mondhat ki az igazság igényével. A cáfolatok nyomán kirajzolódó ontológiában mind a formák, mind az érzékelhető dolgok a létezők közé tartoznak. Egy további érvelés újfent megmutatja, hogy atomi, saját természetükön túl semmilyen tulajdonsággal nem rendelkező tárgyakról nem beszélhetünk önellentmondás nélkül. Ez utóbbi cáfolatból indul ki a dialógus konstruktív metafizikai fejtegetése, mely „a nemek ve-gyülésének” elméletét vázolja fel (251A-260B). Minden egyes forma szükségképpen létező, azonos önmagával és különbözik más dolgoktól, vagyis részesedik a létező, az azonos és a különböző formáiban - máskülönben nem lehetne önálló tárgy. A formák között emellett más jellegű viszonyokkal is számolnunk kell: számos forma további fajtákat foglal magában, melyeket a felosztás (*diaireszisz*) módszerével tárhatunk fel (így például az élőlény vagy a mesterség nemeinek is számos fajtája van). Platón e dialógusban megkülönbözteti az állítások két típusát: azokat a mondatokat, melyek egy tulajdonságot állítanak az alanyról, és azokat, amelyek az alany természetének struktúráját tárják fel (az utóbbi típushoz tartoznak a felosztásos meghatározások is). A dialektika leírása itt a felosztás módszerét állítja előtérbe. A formák A szofistában nem atomi tárgyak, hanem komplex, több tulajdonsággal bíró egységek, melyek hálózatszerű szerkezetbe rendeződnek. A dialógus ily módon a formák elméletének egy olyan változatát körvonalazza, melyet nem érintenek a *Parmenidész* apóriái.

1.3.1.4. A lélek

Az első kronológiai csoporthoz tartozó dialógusok egy részében található ábrázolás szerint Szókratész az etikai erényeket kutatja, miközben mások nézeteit vizsgálja és cáfolja. Szókratész gyakorlata nagymértékben támaszkodik lélekfelfogásának két fontos elemére. Először is, Szókratész a lelket tekinti az ember valódi énjének. Az etikai erények megszerzése azért oly fontos, mert ezzel biztosítható az emberi természet legértékesebb részének jóléte. Másodszor, szerinte a lélekben eleve benne rejlenek az élet vezetéséhez szükséges ismeretek. Ezért juthatunk a cáfolat módszerével a hamis vélekedések kiküszöbölésén keresztül tudáshoz. Platón a *Phaidónban* spekulatív elméletet dolgoz ki a lélekre vonatkozóan, mely e lélekfelfogásnak mind ismeretelméleti, mind etikai oldalát megtámogatja.

A *Phaidón* tanítása a lélekről összefonódik az ideaelméleti hipotézissel. A dialógus megfogalmazása szerint a lélek testbe költözése előtt is létezett, és szemlélte az ideákat (72E-77B). Ha ezt úgy kellene értenünk, hogy a lélek valamikor a múltban, testetlen állapotában *új* ismeretekre tett szert, az anamnészis-elmélet nem sokat érne. Az eredeti ismeretszerzés ugyanis ez esetben nem lehetne visszaemlékezés - márpedig az elméletben a visszaemlékezés szolgál a tudás megszerzésének magyarázatára. Meggyőzőbbnek tűnik a következő értelmezés: 1. a lélek metafizikailag független a testtől, és fennállása időben sem esik egybe az élő test létezésével; 2. az értelmes léleknek eleve, természeténél fogva sajátja bizonyos fajta tudás; 3. ez a tudás nem áll közvetlenül rendelkezésünkre, hanem meghatározott eljárásokkal hozható felszínre; 4. a lélekben benne rejlő ismeretek nem tapasztalati tárgyakra vonatkoznak, hanem ideákra. A *Phaidón* visszaemlékezés-elmélete az utolsó pontban megy túl a *Menón* változatán.

A léleknek a valódi énnel való azonosítását a *Phaidón* a test és a lélek viszonyának erősen dualista értelmezésével alapozza meg. A dialógus ismeretelméletében az érzékelés a „visszaemlékezés” kiindulópontja. Platón ennek ellenére élesen szembeállítja egymással az érzékelést és a gondolkodást, melyek közül az előbbi a test, az utóbbit a lélek működéseként mutatja be (64A skk.). Az érzékelés félrevezető és megbízhatatlan, és csak a gondolkodás juttathat el bennünket a valódi létezők, az ideák megismeréséhez. A test és lélek nem csupán ismeretelméleti, hanem etikai szempontból is szembeállítható egymással. Az itteni elemzés szerint ugyancsak a testnek kell tulajdonítanunk az elemi fizikai szükségletekkel kapcsolatos vágyakat, és azokat a komplexebb vágyakat (pl. a vagyonszerzés törekvését), melyek az előbbiekből adódnak. A filozófus nem a testtel kapcsolatos vágyait követi, hanem az értelmes lélek megismerési vágyának kielégítésére törekszik. Életében ezért lehetőség szerint függetleníteni igyekszik lelkét a testtől, a haláltól pedig nem fél, hiszen a lélek elválása a testtől a megismerést akadályozó tehertől való megszabadulását jelenti. A legfontosabb a test és a lélek ontológiai szempontú szembeállítása. A dialógus fő tézise az, hogy a lélek halhatatlan, vagyis a testtől külön is képes létezni. Az egyik érv szerint a lélek természetét tekintve is különbözik a testtől: érzékelhetetlen, nincsenek (fizikai) részei, és - részek nélküliségéből következően - fel sem bomolhat (78B-81A). A test és a lélek eszerint két különálló és

ontológiailag is különmű dolog. Platón a *Phaidónban* a test-lélek dualizmus tézisének igen erős változatát fogalmazza meg, melyet Descartes álláspontjához szokás hasonlítani. E tétel felveti azt a problémát, hogy miként léphet e két, eltérő természetű dolog kölcsönhatásba egymással. Platón nem hoz fel érveket ennek igazolására, sőt a kérdés megfogalmazásáig is csak a kései Törvényekben jut el (898E-899A).

Úgy tűnik, Platón lélekelmélete mélyrehatóbban változik pályája során, mint metafizikája. Mint fentebb említettük, bizonyos korai dialógusaiban azt az álláspontot tulajdonítja Szókratésznek, hogy az ember cselekvéseit egyedül értelme, illetve vélekedései irányítják. A *Prótagorasz* érvelése szerint az *akraszia* (akaratgyengeség, fegyelmezetlenség) látszólagos példái nem bizonyítják, hogy a lélekben volnának az értelemtől független motivációk is, hanem csupán annyit mutatnak meg, hogy a helytelen cselekvés elkövetője hamisan vélekedik arról, hogy mi szolgálja javát. Az *Állam* ettől gyökeresen eltérő elgondolást fejt ki, mely szerint a lélekben az ész mellett egyéb forrásai is vannak a cselekvésnek (vö. a *Gorgiasz* és a *Phaidón* fejtegetését a lélek és a test vágyainak összeütközéséről). Platón itt a leiken belül megkülönbözteti a gondolkodó, az indulatos és a vágyakozó részt (436A-441E; 580D-592A). Felfogásában az ész nem pusztán megismerőképeség, hanem magában foglalja a megismerésre irányuló vágyat is. Emellett az észnek egy második szerepkört is tulajdonít: az észnek feladata a parancsolás, a lélek egészének irányítása minden lélekrész jogos törekvéseinek figyelembevételével. Ily módon az ész motiváló erő, mely kihatással lehet egyes döntéseinkre, sőt egész életformánkra. Az indulatos lélekrész elemi működése a harag, de a győzelemre és a megbecsülésre való törekvés is erre vezethető vissza. A vágyakozó lélekrész alapvetően a fizikai szükségletekkel kapcsolatos vágyakért felelős, és az effajta gyönyörök elérésének érdekében törekszik a pénzre és a nyereségre. Platón a lélek három részre osztását gondos érveléssel támasztja alá, mely az ellentmondásmentesség elvére és az ún. mentális konfliktus jelenségére hivatkozik. Előfordulhat például, hogy valaki vágyik az ivásra, és mégsem iszik, mert tudja, hogy az előtte lévő ital egészségtelen. Ilyenkor a lélekben valami parancsolja és valami tiltja az ivást. Ugyanaz az alany ugyanabban a vonatkozásban és viszonyban nem cselekedhet, illetve szenvedhet el egyszerre ellentétes dolgokat, tehát ezeket az ellentétes parancsokat a

lélek két különböző részének kell kiadnia (a vágyakozó, illetve a gondolkodó lélekrésznek).

A *Phaidón* a lelket az ésszel azonosítja, és hangsúlyozza egyszerűségét. Az *Állam* nem veti el minden további nélkül a lélekfelfogást. Platón a X. könyvben megjegyzi, hogy az eddigi fejtegetések csupán a lélek testben lévő állapotát világították meg, melyben idegen ráakódások teszik szinte felismerhetetlenné eredeti természetét; csak a lélek bölcsességszeretetére, az örökké létezőkre irányuló vágyára tekintve ítélnénk meg, hogy igazi természetét tekintve „sokalakú” vagy „egyalakú” (611A-612E). Eszerint a lélek lényegét tekintve nem egyéb, mint ész, és nincs kizárva, hogy eredeti természetét tekintve egyszerű. A *Phaidroszban* a szárnyas fogat hasonlata azonban ezzel ellentétes irányba mutat (246A skk.). Ez a dialógus talán valamivel későbbi az *Államnál*, mindenesetre ugyancsak a második kronológiai csoportba tartozik. A hasonlatban az értelemnek minden bizonnyal a kocsihajtó, az indulatnak a jó és engedelmes ló, a vágyakozásnak pedig a csúf és engedetlen ló felel meg. Ez a szövegrész a lélek *testetlen* állapotát úja le, ily módon azt sugallja, hogy a lélekhez valamilyen formában a testtől függetlenül, eredeti természetét tekintve is hozzátartozik a két alsóbb lélekrész. A kései *Timaios* a lélek három részre osztásának tanítását azzal egészíti ki, hogy a három lélekrész a test három különböző részében foglal helyet: az értelem a fejben, az indulat a mellkasban, a vágyakozás a hasüregben (69C-72E). Ebben a dialógusban csak az értelmes lélekrész számít halhatatlannak, a lélek másik két fajtája halandó, vagyis itt Platón ebben a kérdésben megint csak közelebb jár a *Phaidón* lélekfelfogásához. Mint ez az ingadozás is mutatja, a lélek három részre osztása nem kikristályosodott, szilárd tantétel. Eredetileg a felosztás a cselekvés indítékainak típusait különíti el egymástól, és három életformát különböztet meg, melyeket az indítékok egyik vagy másik fajtája ural: a filozofikus, a dicsőségvágyó és a vagyonszerző életformát. E morálpszichológiai szempontú felosztást Platón érthető módon elsősorban etikai és politikai összefüggésben használja (*Állam*), és csak később próbálja biológiai irányban bővíteni (*Timaios*).

A lélek nem csupán az emberi cselekvés irányítója, hanem általában is a mozgás forrása a világmindenségben. Platón erre a gondolatra két fontos érvelést épít. A *Phaidroszban* a lélek halhatatlanságát igazolja

ezen az alapon (245C-246A). Gondolatmenete szerint a mozgás forrása és kezdete csak olyan dolog lehet, amelyet nem valami más mozgat, hanem önmagát mozgatja. A mozgás elsődleges forrása nem keletkezhet (hiszen akkor nem volna elsődleges forrás), és el sem pusztulhat (ez esetben ugyanis a világmindenség megállna, és a mozgásnak nem volna honnan újra kezdődnie). Az „önmaga által mozgatott” viszont nem más, mint a lélek: a kívülről mozgatott test ugyanis mindig élettelen, a belső eredetű mozgással bíró test pedig élő, következésképp a kettőt a lélek különbözteti meg. A lélek tehát keletkezetlen és halhatatlan. Ez a bizonyítás nem csupán *minden* egyéni *lélekre*, hanem az *egész lélekre*, a lélekre mint a létezők egy fajtájára vonatkozik (a megfogalmazás mindkét értelmezést megengedi: *pszükhé pasza*). A *Törvények* egy, az iméntivel szoros párhuzamot mutató gondolatmenetet (893B-899D) egy istenérvbe épít. Először megmutatja, hogy a világban minden mozgás forrása a lélek, így a lélek elsődleges a testi elemekhez képest, majd a kozmosz mozgásainak rendezett, ésszerű voltából következtet arra, hogy a világot irányító lélek vagy lelkek racionálisak és jók - ezeket a lelkeket isteneknek kell tartanunk. Ebben a szövegben még világosabb, hogy a lélek kozmológiai alapelv szerepét is betölti Platón filozófiájában (a *Timaios* tanítására a világlélekről a következő szakaszban térünk ki). Platón ezen a területen is különböző, noha egymással közeli rokonságban álló kísérletekkel próbálkozik (például a lélek keletkezetlen a *Phaidroszban*, de keletkezettnek számít a *Törvényekben* és a *Timaiosban*). Nem biztos, hogy ezek végső soron összeegyeztethetetlenek egymással (mondhatjuk például, hogy az előbbi dialógusban a lélek időbeli keletkezetlenségére kell gondolnunk, az utóbbi kettőben pedig metafizikai függésére) - mindenesetre Platón maga nem törekszik rendszeres, hézagmentes elmélet rögzítésére.

I.3.I.5. A természeti világ

A *Phaidónban* a formák elméletének fő tárgyalása egy általánosabb fejtegetésbe illeszkedik, mely sorra veszi, hogyan adhatunk magyarázatot az egyes dolgok „keletkezésére, létére és pusztulására” (96A-101C). 1. A természeti folyamatok magyarázatában hivatkozhatunk anyagokra és anyagi folyamatokra. Így például a növekedést magyarázhatjuk a táplálkozással, azzal, hogy a tápanyagban lévő anyagok a test hasonló anyagaihoz adódnak; a gondolkodásért felelőssé tehetjük a vért, az agyvelőt vagy valamelyik

elemet; az égitestek mozgásáért pedig az *aithért*. 2. E mechanikus magyarázatok azonban nem a valódi okot adják meg. Ezt az emberi cselekvés analógiája is mutatja. Annak, hogy Szókratész a börtönben ülve várja kivégzését, Szókratész inai és csontjai nem okai, hanem csupán szükséges feltételei („ami nélkül az ok nem lehetne ok”), hiszen ezeket éppenséggel menekülésre is használhatná. A valódi ok az, hogy Szókratész jónak látja, hogy alávesse magát az athéniak ítéletének. A kozmoszt az Értelmelem (*Núsz*) kormányozza, még sokkal inkább, mint az embert. Ezért aztán a természeti folyamatok magyarázatában ugyanígy azt kell megjelölnünk valódi okként, *amire jó* az illető jelenség, ami a *célja, funkciója*. Például a Föld azért foglal helyet a kozmosz középső részén, mert így őrizheti meg stabilitását. Ezt a magyarázati módot újkori kifejezéssel célelvű vagy teleologikus magyarázatnak nevezzük. 3. Egy eltérő megközelítés szerint a dolgok tulajdonságait a formákban való részesedésükkel magyarázhatjuk. Platón a *Phaidónban* az utolsó magyarázattípusra összpontosít, és félreteszi a teleologikus magyarázat problémáját.

Az a kérdés, hogy vajon a világot isteni értelem vagy mechanikus, vak erők kormányozzák-e, nem számított a filozófusok belügyének. Anaxagoraszt istentelenséggel vádolták meg kozmológiai kutatásai miatt. Szókratész elítéltetésében szerepe volt annak a szóbeszédnek, hogy a bölcsele „az égi jelenségeket vizsgálja”, vagyis az égitestek isteni voltát megkérdőjelező természetfilozófiai elméleteket alkot (*Szókratész védőbeszéde* 19B). Platón hangsúlyozza, hogy mesterétől távol állt e veszedelmes eszme. Xenophónnál Szókratész hosszasan fejtegeti, hogy a világban célszerű rend uralkodik, melyet az istenek az ember javára hoztak létre (*Emlékeim Szókratészszeről* 1.4; IV.3). Platón saját megközelítése érintkezik Xenophon teológiai színezetű, antropocentrikus teleológiájával, de tudományosabb jellegű: a világ isteni terv alapján való rendezettségéből arra következtet, hogy a természetfilozófiai magyarázatoknak elsősorban a funkciót vagy célt kell megadniuk. Platón többször hevesen támadja a mechanikus természetfelfogást, mely kizárja „az értelem, isten és a mesterség” működését a világ rendjének magyarázatából (*Törvények* 888E skk. ; *A szofista* 265B-E). Kézenfekvő volna azt feltételeznünk, hogy Démokritosszal vitatkozik, de a kritizált álláspont részleteiben nem vág egybe Démokritosz tanításával. Platón valószínűleg nem egyetlen elméletet kíván cáfolni, hanem egy általános tendenciát emel ki, mely szerinte több természetfilozófus tanítására jellemző.

A teleologikus természetmagyarázat programját, melyet a *Phaidón* felvet, egy kései munka, a *Timaiosz* részletesebben is kidolgozza. E munka főszereplője nem Szókratész, hanem a püthagoreus Timaios, aki a kozmosz és az ember keletkezését beszéli el. A kozmogóniai elbeszélés szerint egy isteni alkotómester (*démiurgosz*) az örökké létező ideák mintaképeire (*paradeigma*) tekintve rendezte kozmoszá a kaotikus anyagot. A démiurgosz "jó volt, és a jósággal nem fér össze soha semmi irigység" (29E). Platón felfogásában az értelemnek természetéhez tartozik mind a formák szemléletére irányuló vágy, mind pedig az ily módon elsajátított rend továbbadására való törekvés. Ez utóbbi motívum magyarázza, hogy a démiurgosz a világot a lehető legszébbé és mintaképéhez leghasonlóbbá akarta tenni. Az istenség rendező tevékenysége, melynek eredményeképp a világ rendje kialakult, célszerű és ésszerű. Ezért Timaios először „az értelem (*nűsz*) műveit” veszi sorra, vagyis teleologikus magyarázatot kísérel meg adni a világ felépítésének alapvető vonásaira. A keletkezett dolgok közül a legszébb az értelmes élőlény, ezért a démiurgosznak - ha a legkiválóbb eredményt akarta elérni - a világot is értelmes és lélekkel bíró élőlénné kellett formálnia (30A-C). A világiélek funkciója a valódi lét és a keletkezés közötti közvetítés (34B-37C). Először is, természetét tekintve középen áll az „oszthatatlan” és a „testekben lévő, osztható” valóság között. Ez a megfogalmazás talán arra utal, hogy a lélek nem test (nem látható, nem tapintható és ellenállást sem tanúsít), ugyanakkor kiterjedéssel és mozgással bír. A világiélek tevékenységével is közvetít a két szféra között, amennyiben az ő mozgásai szabják meg az égitestek mozgáspályáját. A szabályszerű, periodikusan ismétlődő égi mozgások révén a világiélek struktúrát, rendet visz a „keletkezésbe”, és az állandóság egy formáját kölcsönzi az érzékelhető világnak. Platón úgy gondolja, hogy a rendezett, ésszerű szabályszerűséget mutató mozgás végső forrása csak az értelmes lélek lehet - ezért a világléleknek nem csupán mozgató, hanem megismerő tevékenységeket (tudást és igaz vélekedést) is tulajdonít. A démiurgosz által kialakított rend matematikai jellegű: a világiélek meghatározott arányok szerint tagolódik, az elemi anyagfajták mennyisége is bizonyos arányokat követ, az elemek szerkezetüket tekintve szabályos geometriai testek, a világegyetem pedig gömb alakú. E matematikai rend a kozmosz stabilitását, örökös fennmaradását szolgálja.

Az érzékelhető világ azonban nem csupán a célszerű rend oldaláról közelíthető meg. A világ az értelem (*nús*) és a kényszerűség/szükségszerűség (*ananké*) közös működésének eredményeképp született meg. Más szóval, a természeti jelenségeknek mind teleologikus, mind mechanikus magyarázatát megadhatjuk. Az utóbbi segédokokat (*szünaitia*) jelöl meg (46C-E). Például a látásnak ez a fajta magyarázata leírja a szem felépítését és a fény útját (45B-46C). A tulajdonképpeni magyarázat ezzel szemben arra a célra, jóra mutat rá, amit a látás biztosít az ember számára: a látás révén vesszük tudomásul a nappalok és éjszakák váltakozását, ezen keresztül sajátítjuk el a szám fogalmát, a matematikai kutatás és a kozmosz szemlélete pedig végül is elvezet a filozófiához (46E-47C). Platón a kényszerűséget „az ok vakon bolygó fajtájának” nevezi, másutt pedig összekapcsolja a véletlennel (*tükhé*; *Törvények* 889C). Ezzel valószínűleg nem azt állítja, hogy a fizikai folyamatok *minden* szabályszerűséget nélkülöznek, hanem csupán a *célszerűséget* vitatja el tőlük. Persze végül is az önmagukban vak és céltalan fizikai mechanizmusok a világ célszerű rendjébe illeszkednek. Ez azonban már nem saját természetükből fakad, hanem a démiurgosz, az értelem rendező tevékenységének tudható be.

A *Timaios* természetfilozófiája nagy ívű metafizikai elméletbe ágyazódik. A *Timaios* kozmogóniai fejtegetése az értelemmel felfogható valódi lét és az érzékelésen alapuló vélekedéssel megközelíthető keletkezés megkülönböztetéséből indul ki (27D-28B). Ez szoros párhuzamban áll az *Állam* ontológiájával (olyannyira, hogy egyes kutatók a *Timaioszt* a „középső” korszakba próbálták átsorolni). A platón metafizika itteni változata szerint azonban a kozmosz mintaképe gyanánt szolgáló ideák élő, organikus egységet alkotnak: a világélőlény mintája értelemmel felfogható *élőlény* (30C-D). A lét és a keletkezés felosztásához egy további fontos kiegészítés járul (47E skk.). Az elemek kölcsönösen egymásba alakulhatnak, vagyis ugyanaz a dolog felveheti a „tűzre” és a „levegőre” jellemző minőségeket. Eszerint csupán az efféle minőségeknek alapul szolgáló hordozó bírhat szilárd önazonossággal, maguk az elemek nem. A keletkezés így módon nem csupán az örökkévaló, változatlan formáktól (és a démiurgosz rendező tevékenységétől) függ: magyarázatához valamiféle közegre is szükség van, melyben a formák lenyomatai vagy utánzatai megjelenhetnek. Ezt a közeget, mely egyszerre bír az anyagi hordozó és a térbeli hely vonásaival, Platón térnek (*khóra*) vagy a keletkezés

befogadójának (*hüpodokhé*) nevezi. A keletkezés befogadója minden tulajdonságot felvehet, ám ő maga saját természeténél fogva semmilyen tulajdonsággal nem rendelkezik. Nem érzékelhető, nem is értelemmel felfogható azon a módon, mint a formák, hanem „az okoskodás fattyúhajtása” segítségével lehet eljutni hozzá. A természeti világ metafizikai elemzése megkívánja, hogy feltételezzük a *khóra* létezését, ám éppen a neki szánt szerep miatt semmiféle azonosítható jelleget nem tulajdoníthatunk neki - innen a vele kapcsolatos ismeretelméleti nehézség.

A *Timaiosz* elbeszélése számos kérdést vet fel. A legfontosabbak a következők.

1. Vajon szó szerint kell-e vennünk a kozmogóniai elbeszélés időrendjét, vagy mítoszról van szó, melyben az időbeni elsőbbség metafizikai és oksági elsődlegességgént értendő? Beszélhetünk-e világkezdetről, vagy a világ „keletkezetsége” csupán létmódját és értelemmel felfogható mintaképétől való függését jelenti?
2. Ezzel a kérdéssel szorosan összefügg a rendezetlen mozgásokkal jellemzett prekozmosz állapot leírásának értelmezése. Ha ez az állapot időben megelőzi a dé-miurgosz beavatkozását, kérdéses, hogyan védhető az a platóni tétel, mely szerint a mozgás princípiuma a lélek. 3. A démiurgosz természetét tekintve valószínűleg értelem (*núszt*), de kérdés, hogy pontosan miként helyezhető el a dialógus ontológiájában. Érvelhetünk amellett, hogy a démiurgosz önálló, semmi másra vissza nem vezethető tényező. Egy másik megközelítés szerint a világiélekben lakozó értelemmel esik egybe (ez azonban kevésbé valószínű, hiszen az elbeszélés szerint a világlélek az ő alkotása). Próbálhatjuk végül egy ideával vagy a mintakép mint egész valamely aspektusával azonosítani.

1.3.1.6. Etika és politika

A platóni etikai gondolkodás abból indul ki, hogy mindenki saját javára vagy a boldogságra törekszik (lásd 1.3.1.1.). E tételt a legtöbben elfogadták, ám abban a kérdésben, hogy mi is ez a jó, már sokkal kevésbé uralkodott egyetértés. Az egyik válasz értelmében a jó nem egyéb, mint gyönyör (*hédoné*). A *Prótagoraszban* Szókratész a hedonizmus mellett érvel (351B skk.). Fejtegetése szerint döntéseinket nem pusztán a pillanatnyi gyönyör, illetve fájdalom

alapján hozzuk meg, hanem hosszú távú számítás alapján próbáljuk a gyönyört maximalizálni, a fájdalmat minimalizálni. Vitatott, hogy Platón elfogadja-e a hedonizmust a Prótagorasz írása idején, vagy „a sokaság” nézetét vázolja fel és igazítja ki. Mindenesetre a *Gorgiasz*-ban, mely ugyancsak az első kronológiai csoportba tartozik, részletesen cáfolja a jó és a gyönyör azonosítását (492E skk.). Az *Állam* egy fejtegetése szerint a jó nem lehet sem gyönyör, sem tudás (505B-D). A hedonizmus elleni érv, hogy nem csupán jó, hanem rossz gyönyörök is vannak. A jó tudásként való meghatározása pedig körben forgónak bizonyul. Arra a kérdésre ugyanis, hogy milyen tudásról is volna szó, e nézet hívei nem tudnak egyebet válaszolni, mint hogy a jó tudásáról. Platón e munkában a jót transzcendens ideaként mutatja be, mely a valóság egészének szerkezetét megszabja (a kérdésre alább visszatérünk). A kései *Philébosz* még egyszer felveti az emberi életben megvalósuló jó problémáját. A legjobb életnek itt a „kevert” életforma bizonyul, mely a tudást és a gyönyör tiszta formáját egyaránt magában foglalja. A keverék alkotóelemeinek rangsorában a tudás megelőzi a gyönyört.

A tudás (belátás, bölcsesség) csak az erények egyike, amely mellett egyéb erényekre is szükség van a legjobb élethez, a boldogsághoz. Az erény (*areté*) és a boldogság közötti összefüggés magától értetődőnek számít, és az egyes erények listája is széles körben elfogadott a korban. Az igazságosság (*dikaiozsüné*) esetében azonban nem áll vitán felül, hogy egyáltalán erényről van szó, hogy azon dolgok közé tartozik, melyekre feltétel nélkül törekednünk kell. A szofista Antiphón az igazságosságot a város törvényeinek betartásaként határozza meg. Az igazságosság azonban szerint csak törvény, megállapodás (*nomosz*) szerint hasznos, természet (*phüszisz*) szerint káros: az igazságosságot tehát csak tanúk előtt kell tiszteletben tartanunk, tanúk nélkül természet szerint, saját érdekünknek megfelelően helyes eljárunk. Más szofisták - például Prótagorasz és az újplatonikus Iamblikhosz által idézett névtelen szerző (Anonymus Iamblichi) - védelmükbe veszik az igazságosságot, mert az elengedhetetlenül szükséges mind a közösség, mind az egyén boldogulásához. A törvény szerintük nem ellentéte, hanem szükségképpen kiegészítője a természetnek. Ugyanakkor ők is elfogadják, hogy az igazságosság megegyezésen alapul. Az igazságosság állandó hivatkozási alap a politikai vitákban, mind a polisz belső életét, mind a más államokhoz való viszonyát érintő

kérdésekben, ezért az igazságosság mibenlétének és értékének problémája gyakorlati szempontból is rendkívül fontos.

A második kronológiai csoportba tartozó *Allam*, melyben Platon metafizikai, lélekfilozófiai, etikai, politikai nézeteit összegzi, az igazságosság kérdését állítja középpontba. Az *Allam* I. könyvében Thraszümakhosz először amellelt érvel, hogy igazságos az, ami az erősebb érdekét szolgálja, hiszen a törvények minden államban az uralkodó, erősebb csoport vagy személy érdekét szolgálják. Ezután nyíltan kimondja, hogy az igazságosság hitványság, az igazságtalanság erény. Az igazságos ember idegen érdeknek veti alá magát, az igazságtalan ember tud és mer a saját érdekében cselekedni. Ez utóbbi mintapéldája a türannosz, aki hatalmába keríti a polgárok vagyonát, őket magukat leigazza, ily módon eléri a boldogságot, sőt még hírnevet is szerez magának. (A Gorgiaszban Kalliklész fejt ki ehhez hasonló álláspontot; ott az is kiderül, hogy a boldogság, melyet az erős, uralkodásra termett ember elnyer, a vágyak korlátozás nélküli kielésében, a gyönyörök élvezetében áll). Az igazságosság e szerint az álláspont szerint nem szolgálja javunkat, sőt kárt okoz számunkra. Thraszümakhosz álláspontjának következtelenségeire hamar fény derül, de az I. könyvben szereplő cáfolat önmagában nem képes meggyőzni arról, hogy az igazságosság azon javak közé tartozik, melyeket önmagukban is becsülünk, nem csupán hatásaiért, továbbá hogy az igazságos ember élete boldogabb, mint az igazságtalané. Szókratész a további könyvekben az igazságosság kielégítőbb védelmére tesz kísérletet.

Az igazságosság melletti érvelés párhuzamba állítja az állam és a lélek felépítését. Egyik is, másik is három részből tevődik össze, melyek az egészben analóg szerepet töltenek be, és az erények is hasonló módon valósulnak meg bennük. Az *Allam* lélekelmélete szerint cselekvéseinket nem csupán az értelem, hanem két irracionális lélekrész, az indulat és a vágyakozás is befolyásolja, és a három lélekrész összeütközésbe kerülhet egymással (lásd 1.3.1.4.). E pszichológiai modell megengedi az *akraszia* (fegyelmetlenség, akaratgyengeség) lehetőségét (439E-440B). Az is következik belőle, hogy az erény, kiválóság nem pusztán értelmi belátás kérdése, hanem az irracionális lélekrészek megfelelő állapotát is megkívánja. Mind egyik lélekrésznek megvan a maga erénye: a megfontoló lélekrésze a bölcsesség, az indulatosé a bátorság, a vágyakozóé a józan önmérséklet

(megjegyzendő, hogy ez utóbbi emellett bizonyos módon a lélek egészét átfogja). Korábbi munkáiban Platón az erények egységének tételét tulajdonította Szókratésznek, ebben az elemzésben viszont az erények világosan elkülönülnek egymástól. Az igazságosság abban áll, hogy mindegyik lélekész „a maga dolgát végzi”: az értelem irányít, az irracionális lélekészek pedig alávetik magukat az értelemnek. Az igazságosság a lélek összhangja, illetve egészsége, az igazságtalanság pedig a lélekészek egymás elleni harca, illetve betegsége. Ha ez így van, az igazságosságot az önmagukban is kíváncsok javak közé kell sorolnunk, és az igazságos embert boldogabbnak kell tartanunk az igazságtalannál. Igazságosságon szokásosan *másokhoz való viszonyulásunk módját* értjük, az itteni elemzésben viszont *a lelken belüli viszonyok* jellemzője. Az eredeti kérdés a szokásos értelemben vett igazságosság értékére vonatkozott, Platón viszont jelentősen átértelmezi a fogalmat. Ennek ellenére nem mondhatjuk, hogy nem válaszolja meg a kérdést. Az igazságosság mint a lélekészek közötti harmónia ugyanis maga után vonja másokhoz való viszonyulásunk igazságosságát. Ha az értelem irányít bennünket, és nem hagyjuk nagyra nőni irracionális vágyainkat, nem lesz sem okunk, sem hajlandóságunk másokkal méltánytalanul viselkedni, sőt használni is akarunk nekik: az észnek ugyanis természetéhez tartozik, hogy a megismert jót más dolgokra is igyekszik átszármaztatni.

Platón fiatalon politikai pályára készült, ám az. század viharos eseményei közepette hamar kiábrándult a színen lévő politikai csoportosulásokból és ideológiákból (lásd a VII. levelet). Az *Állam* átfogó és radikális kritikáját nyújtja a görög világban elterjedt politikai berendezkedéseknek. Az állam hajójának hasonlata világosan megfogalmazza fő ellenvetését (488A-489A). A hasonlatban egy hajó legénysége verseng a kormányzásért. A hajókormányzás mesterségéhez nem ért egyikük sem, sőt azt állítják, hogy ilyen szaktudás nincs is. Ehelyett csupán arra van gondjuk, hogy a hajó nagy erejű, ám rövidlátó és nagyothalló urát minél inkább elbódítsák és bizalmába férkőzzenek, mígnem az rájuk bízza a kormányzást. Ha sikerrel járnak, dőzsölve pusztítják a hajó rakományát. A hajó urának minden bizonnyal a városállam polgári közössége felel meg, az egymással versengő tengerészeknek pedig a különféle politikai csoportosulások vezetői (akár oligarchák, akár demokrata népvezérek). A fennálló politikai berendezkedésekben közös az, hogy a vezetők egyikben sem *tudás* alapján irányítják az államot. Platón nem

egyszerűen a hatalomgyakorlás technikáinak ismeretére gondol (ez esetben kritikája nem volna megalapozott), hanem az államban megvalósítandó értékekére (vö. 493A-C).

Platón javaslatai, amelyeket az igazságosságnak a poliszban való megvalósítását illetően tesz, mind a kortársak, mind a mai olvasó számára mehökkentőek. Az ideális állam három, különböző szereppel bíró csoportból áll össze: a javakat megtermelő kézművesekből és földművesekből, a katonai feladatokat ellátó örökből és az államot irányító tökéletes örökből. Az örök rétegében nincs helye magántulajdonnak és családnak, a nők részt vesznek valamennyi feladatban, a katonáskodást is beleértve, a férfiakat és nőket az állam irányítói párosítják össze gyermeknemzés céljából, a gyermekeket közösen nevelik, az állami felügyelet kiterjed a művészetekre is. A lélek részeihez hasonlóan az állam egyes részeinek is megvan a maguk különös erénye: a vezetőké a bölcsesség, az öröké a bátorság, a dolgozóké a józan önmérséklet (bár ez utóbbi bizonyos módon az állam egészét átfogja). Az ilyen módon berendezett államban - akárcsak a jól rendezett lélekben - „minden rész a maga dolgát végzi”, megvalósul az igazságosság. Az állam egészének virágzása, boldogsága épp ezen erény érvényesülésén múlik. E berendezkedés végső igazolását az adja, hogy az egyének az ilyen államban kerülhetnek legnagyobb mértékben az erény birtokába, és közelíthetik meg leginkább a boldogságot.

Az *Állam* legmeglepőbb tézise szerint az eszményi állam akkor valósulhat meg, ha a filozófusok veszik át a hatalmat, vagy az állam irányítói válnak filozófusokká (473D-E). Más szóval, az állam irányításának *tudáson* kell alapulnia. Az állam leendő vezetőinek jártasságra kell szert tenniük a katonai és az igazgatási feladatokban. Ez azonban nem a legfontosabb része neveltetésüknek. Platón államelméleti fejtegetését ismeretelméleti és metafizikai megfontolásokkal kapcsolja össze. A tapasztalati világ jelenségei önmagukban csupán vélekedés tárgyai lehetnek, a tudás feltételezi maguknak az ideáknak az ismeretét (lásd 1.3.1.2.). A filozófusnak el kell sajátítania az állam életében megvalósítandó értékekre vonatkozó tudást, vagyis meg kell ismernie az erények ideáit, és ezeket a mintákat szem előtt tartva kell az államot vezetnie (484C-D). Az erények ideáinak teljes ismeretére azonban csak az tehet szert, aki eljut „a megismerés legmagasabb rendű tárgyához”, a jó ideájához (503E skk.).

Platón nem tesz kísérletet a jó ideájának fogalmi körülhatárolására, hanem egy hasonlatsorozattal világítja meg szerepét (naphasonlat, vonalhasonlat, barlanghasonlat: 505A-518B). A látható világban a Nap a fény forrása, mely biztosítja a látható dolgok láthatóságát. A szem rokonságban áll a Nappal, és tőle nyeri látóképességét (nyilván arra kell gondolnunk, hogy a platóni látáselméletben a szemből belső fény áramlik ki, lásd *Timaios* 45B skk.). A keletkező dolgok nem csupán láthatóságukat, hanem keletkezésüket, növekedésüket és táplálékukat is a Napnak köszönhetik, amely maga felette áll a keletkezésnek. Az értelemmel felfogható dolgok között a jó ideájától származik az igazság és valóság fénye, melytől e tárgyak megismerhetőségüket nyerik, a megismerő pedig megismerő képességét kapja. Az értelemmel felfogható dolgok nem egyedül megismerhetőségük, hanem „létük és lényegük” (*to einai te kai tén úszian*) tekintetében is a jótól függnék, s így a jó messze túlhaladja a valódi lét birodalmát méltóságával és erejével.

Miért tulajdonít Platón kiemelt szerepet a jónak a formák körében? Az erények mindig valamilyen jó elérését szolgálják. Például a bölcsesség jó elhatározásokra képesíti a lelket és az államot, a bátorság ezen elhatározásokhoz való ragaszkodást teszi lehetővé, a józan önmérséklet a helyes uralmi viszonyokat biztosítja, az igazságosság pedig azt, hogy a funkcionális részek ne avatkozzanak illetéktelenül egymás dolgába. Mindez a komplex, részekből álló egész stabilitását, fennmaradását - javát - szolgálja. Az erények ismeretéhez szükségünk van a jóra (ezt mutatja, hogy meghatározásuk kifejtett vagy kifejtetlen formában utal a jóra). Az ember mindenütt célszerűséget keres és talál a világban. Platón szerint a teleológia a dolgok természetében rejlik, és nem csupán az emberi ész vetíti a valóságra - ezért állítja, hogy a formák mivoltuk, valódi természetük tekintetében is függnék a jótól. A többi forma mivoltát, lényegét meghatározás útján világíthatjuk meg. A jó ezzel szemben olyan végső hivatkozási alap, amelynél véget érnek a magyarázatok, ennyiben „túlhaladja a valódi létet” (e megfogalmazás semmiképpen nem a jó egzisztenciáját vonja kétségbe). Az *Állam minden* ideát ugyanúgy függővé tesz a jótól, mint az erények ideáit. Ennek magyarázatát Platón azon meggyőződésében kereshetjük, hogy nem csupán az egyéni cselekvést és az állam életét jellemzi célszerűség, hanem általában a természeti folyamatokat is (e gondolatot a *Phaidón* veti fel, és a *Timaios* fejti ki részletesen, lásd 1.3.1.5.). Ha a látható világ dolgai célszerű rendbe illeszkednek, akkor nyilván a

dolgok célszerű felépítését magyarázó ideákat is eleve valamilyen viszony fűzi a jóhoz. Az ideális filozófus nem csupán az erények ideáira vonatkozó tudásnak van birtokában, hanem átfogó valóságismerettel bír, az ideák teljes rendszerét átlátja és a jóra való vonatkozásukkal is tisztában van. Ezért tulajdoníthatjuk neki annak képességét, hogy az állam rendjét a kozmosz rendjéhez igazítsa.

A vonalhasonlattal, mely a valóság négy fokát és a megismerés ennek megfelelő négy módját különíti el, az 1.3.1.2-ben foglalkoztunk. A barlanghasonlat a megismerés és a valóság fokai közötti átmenet problémáira összpontosít. A hasonlat lekötözött foglyai nem valódi tárgyakat látnak, hanem mesterséges fényforrással megvilágított báboknak egy barlang falára vetülő árnyait kénytelenek szemlélni. Ez a kép azt sugallja, hogy az ember kezdetben, a filozófiai reflexiót megelőzően nem egyszerűen a tapasztalati világ dolgait észleli, hanem manipulált látszatokat (Platón ezen a ponton elsősorban erkölcsi-politikai meggyőződéseink érdeklik). A bábokat hordozók, akik közül egyesek beszélnek, mások hallgatnak, nyilván véleményformálók: politikusok, költők és szofisták. (Platón ugyanakkor nem értékeli túl az utóbbiak káros hatását: a szofisták voltaképpen csak a nagy tömeg vágyait szolgálják ki, lásd 492A-493E.) Ebből az állapotból a foglyok nem szabadulhatnak segítség nélkül. Amint szabadítójuk kivezeti őket a barlangból, és sorra megpillantják a barlangon belüli tárgyakat, a mesterséges fényforrást, majd a barlangon kívüli világot, végül pedig a Napot, eleinte minden változás elvakítja szemüket és fájdalommal jár. A barlangba való visszatérés hasonlóképpen kínos folyamat, és a látás időleges meggyengüléséhez vezet. Ráadásul a lekötözött rabok ragaszkodnak saját korlátozott világlátásukhoz, és gyűlölik a visszatérőt, aki világos tudás birtokában megkérdőjelezi értékítéleteiket.

A filozófus életében a legnagyobb boldogság a formák szemlélete. Ez a tevékenység sokkal kíváncsabb számára bármi másnál. Platón szemében a valóság szemlélete (*theória*) nem eszköz jellegű: az igazság megismerésére irányuló vágy az ész legbensőbb természetéhez tartozik. Felvetődik a kérdés, hogy mi oka van a filozófusnak, hogy „visszatérjen a barlangba”, magára vállalja az állam ügyei irányításának kínos feladatát (519C-521B). Erre az egyik válasz az, hogy az eszményi államban nevelkedett filozófus ezzel adósságot törleszt, hiszen az állam tette számára lehetővé az igazság

megismerését. Emellett azonban egy további indokkal is számolhatunk. A filozófus saját érdekében is a lehető legjobbra akarja tenni az őt körülvevő világot. Az észnek az igazság megismerése mellett az irányítás is természetes funkciója. Platón nem kívánja szétválasztani az ész e két funkcióját. Politikai koncepciójának lényegéhez tartozik a teoretikus tudás és a gyakorlat szoros egysége.

I.3.I.7. Költészet, szofisztika és filozófia

Az archaikus Görögországban a közösségi tudás hordozója a költői hagyomány volt. A korai görög filozófusok némelyike heves harcot vívott Homérosz és Hésziodosz tekintélye ellen. A kérdés Platón korára sem vesztette el teljesen aktualitását. Az *Ión* amellet érvel, hogy a költőnek nincs *tudása* a költeményeiben leírt tárgyokról, hanem isteni ihletettség (*enthusiasmosz*) hatására hozza létre alkotásait. A rhapszódosz, a nagy költők műveinek előadója és magyarázója, szintén nem tudás alapján, hanem ihletett állapotban szól: őt a költő szállja meg. A költészet Platón szemében nem lehet versenytársa a filozófiának, hiszen nem vonható az értelem ellenőrzése alá, így semmi biztosítékunk arra, hogy eljuttat az igazsághoz. Az *Állam* (II, III. és X. könyv) és más későbbi művek is hosszasan foglalkoznak a zenével és a költészettel. A művészeteket Platón nem a szellemi élet autonóm területeként, hanem pusztán a nevelés eszközeként kezeli. A művészi alkotások értékét azon mérhetjük le, hogy mennyiben járulnak hozzá az erények kifejlődéséhez a lélekben (különösképpen az irracionális lélekrészekben). E szempont alapján kritizálja Homéroszt és a tragédiaköltőket, mert az isteneket erkölcsileg kifogásolható módon mutatják be, és mert helytelen viselkedési mintákat állítanak elénk. E költők nem magát a szépet (a szép ideáját), hanem csupán azt ábrázolják, ami a tudatlan sokaság szemében szépnek tűnik - ily módon munkáik kétszeresen is mögötte maradnak a (platóni értelemben vett) valóságnak.

A művészeteknél még fontosabb ellenfél a retorika és a szofisztika. A szónoklást - a meggyőzés művészetét, mely a gyakorlati érvényülés fontos eszköze a görög városállamokban - a szofisták legtöbbje magas szinten művelte. Platón azonban különbséget tesz a kettő között: a szofisztika a törvényhozás utánzata, a szónoklat pedig az igazságszolgáltatásé (*Gorgiasz* 465C). Felfogásában mind a törvényhozás, mind az igazságszolgáltatás a lélek javát - egészségét -

szolgálja. Az „utánzatok” közül lássuk előbb a retorikát. A törvényszéki (és a politikai) beszédek konkrét döntéseket igyekeznek befolyásolni. A szónok megpróbálja meggyőzni hallgatóságát, és közben folyvást a jogosra és a jogtalanra, a szépre és a rútra, a jóra és a rosszra hivatkozik. Valójában azonban nincs tudása és nem képes számot adni ez értékekről. Így nem válhat hallgatói javára, hanem kizárólag a gyönyört tartja szem előtt. Egyszerűbben fogalmazva, kiszolgálja a tömeg vágyait, amennyiben nem azt mondja, ami hallgatóinak javukra válna, hanem amit hallani akarnak. A retorika tehát nem egyéb, mint a hízélgés egy fajtája, pusztá jártasság, nem pedig komoly szakértelem. A *Phaidroszban* Platón másként közelít a retorikához (257B-274B). A bevett szónoki gyakorlat kritikája mellett itt pozitív elgondolást is felvázol arról, hogy milyennek kell lennie a szónoklatnak. A szónoknak mindenekelőtt szükséges ismernie az igazságot a beszéd tárgyára vonatkozólag, másodszor pedig tisztában kell lennie a lelkek természetével, amelyekhez beszédét intézi. A valóság fajták szerinti tagolódását a dialektika tárja fel felosztások (*diaireszisz*) útján. Eszerint a valódi szónok, aki az igazság ismeretében kezd beszélni, nem lehet más, mint a dialektika művelője, a filozófus. Platón a meggyőzés technikai fogásait az igazság szolgálatába kívánja állítani.

Platón szerint az államberendezkedés, a törvények döntően meghatározzák a polgárok értékrendjét, sőt lelki alkatát is. A *Gorgiaszban* a szofisták szerepét nyilvánvalóan erős kulturális befolyásuk miatt állítja párhuzamba a törvényhozóéval. A szofisták közül sokan valóban „az erény tanítóinak” szerepében léptek fel. A szofisták elleni polémia végighúzódik Platón életművén (lásd különösen a következő dialógusokat: *Prótagorasz*, *Gorgiasz*, *Nagyobbik és Kisebbik Hippiasz*, *Állam* I. könyv, *Theaitétosz*, *A szofista*). A kor közgondolkodásában a szofisták nem alkotnak jól körülhatárolt csoportot. Különösen fontos, hogy nincs világos határ a szofisták és a filozófusok között. Ezért is tulajdoníthatja Arisztophanész egyszerre a természetfilozófusok és a szofisták jellemzőit Szókratésznek a *Felhőkben*. A szofisták egységes tanítást sem képviselnek. Platón maga is készséggel elismeri az egyes szofisták tanítása, valamint morális és intellektuális színvonala közötti különbségeket. Euthüdémosz és Dionüsziodórosz gátlástalan szópárbaj-hősök, akik gyermeketeg tévkövetkeztetésekkel próbálják

zavarba hozni ellenfeleiket, Prótagorasz viszont komolyan végiggondolandó ismeretelméletet fejt ki.

Az egyik kései dialógus, *A szofista* mégis megkísérel a szofistákat egyetlen fajta alá foglalni. A szofista több tekintetben hasonlít a filozófushoz: 1. az érvelő beszéd terepén működik, és gyakran alkalmaz cáfolatot (*elenkhosz*); 2. úgy tűnik, van tudása; 3. tudása *minden* re kiterjed, mind az elmélet, mind a gyakorlat területén; 4. tevékenysége nevelő hatással bír. Ugyanakkor - mint azt többek között az *Állam* is világossá teszi - Platón felfogásában a filozófus az igazság megismerését, a valóság objektív rendjének feltérképezését tűzi ki célul, és abszolút értékekre alapozva próbálja berendezni az emberi életet. Azok a gondolkodók, akiket Platón és nyomában a későbbi hagyomány szofistákként azonosít, ezen alapvető meggyőződések valamelyikét kérdőjelezi meg (gondoljunk csak Prótagorasz relativizmusára vagy az igazságosság konvencionalista elméleteire). Ha a szofista az erény tanítójának mondja magát, holott nem hisz az erényre vonatkozó objektív tudás lehetőségében, nem lehet más, mint rosszhiszemű csaló. Ezen mögöttes megfontolások teszik érthetővé a szofistának a dialógusban adott jellemzését. Eszerint a szofistának nincs valódi tudása, hanem csupán félrevezető „képmásokat” mutat a valóságról, azaz szavaival hamis látszatokat kelt és hamis véleményeket hoz létre hallgatói lelkében (233D-236D; 264B-268D). Platónnak a szofisták elleni utolsó támadása rendkívül sikeresnek bizonyult. Egyrészt a szofisztikának a dialógusban körvonalazott értelmezését és negatív megítélését egészen a modern filozófiatörténeti kutatásokig nem kérdőjelezték meg. Másrészt a szofisztikától való elhatárolódással Platón a filozófus intellektuális vállalkozásának is pontosabb körvonalakat ad. Mindamellet fontos észben tartanunk, hogy Platón a szofisták elleni harcában a filozófia régi hagyományaira hivatkozhatott, hiszen a korai filozófusok az *igazság* igényével adták elő világértelmezéseiket.

Platón nem csupán a filozófia „külső” határvonalait húzza meg, hanem a filozófiai hagyományon belül is pontosan elhelyezi saját elgondolásait. Elsősorban Szókratész filozófiájának folytatójaként lép fel, de más gondolkodókhoz is kapcsolódik. Arisztotelész a Hérakleitosz-követő Kratülosz nézeteit, Szókratész bölcseletét és a püthagoreizmust nevezi meg a platóni filozófia kiindulópontjaként (Met. 1.6). Értelmezése szerint Platón átveszi

Kratülosztól az érzékelhető dolgok folytonos „áramlásának” tételét, Szókratészről pedig az általános definíció tárgyával szemben támasztott követelményeket, s ezért a tudás és a definíció tárgyát az érzékelhető tárgyaktól különböző formákban jelöli meg; az ideaelmélet számos tekintetben a püthagoreusok tanítására támaszkodik (lásd 1.3.1.8.). Platón maga a *Lakomában* és az *Államban* a parmenidészi ontológiával hozza kapcsolatba az ideaelméletet. A ideologikus természetmagyarázat gondolatát Anaxagoraszra vezeti vissza (ugyanakkor számon kéri rajta, hogy nem ragaszkodik következetesen e felismeréshez).

A második és a harmadik kronológiai csoporthoz tartozó dialógusokban a korábbi gondolkodókkal folytatott vita különösen nagy súlyt kap. A *Parmenidész* az egység fogalmát teszi alapos vizsgálat tárgyává, mely nem csupán Parmenidész ontológiájában, hanem a platóni ideaelméletben is központi szerepet játszik. A *Theaitétosz* a tudás érzékelésként való meghatározását Prótagorasz relativista ismeretelméletével és a szakadatlan változás „hérakleitoszi” tanításával köti össze, majd ezt a részletesen kidolgozott álláspontot veti alá cáfolatnak (mint említettük, Platón Prótagoraszt teoretikusan is komolyan vehető ellenfélnek tekinti). A *szofistában* ontológiáját az elődök nézeteinek átfogó és rendszeres kritikája útján alapozza újra (lásd 1.3.1.3.). A különféle álláspontok bemutatásával strukturált teret teremt, és ebben a *filozófián belüli* vitahelyzetben helyezi el saját elméletét, tételeit a korábbi vita során napvilágra került alapvető nehézségek megoldásaként fejtve ki. Ez az eljárás bevett gyakorlattá vált a filozófiában. Emellett Platón értelmezései döntően befolyásolták Arisztotelésznek a korábbi filozófusokról (különösen Hérakleitoszról és Parmenidészről) alkotott képét, és ezen keresztül a későbbi antik doxográfiai hagyományt is.

1.3.1.8. A dialógusok és az íratlan tanítás

Szókratész nem írt műveket és nem tartott előadásokat, filozófiai tevékenységét kizárólag másokkal folytatott beszélgetések formájában fejtette ki. Több tanítványa kísérletezett „szókratészi beszélgetések” írásával - e műfajt nyilván a mester gyakorlata ihlette (e művek közül csak Platón és Xenophón munkái maradtak fenn). Platón ezt a műfajt az ókori irodalomban egyedülálló módon használta. A platóni dialógusnak számos változata van. A leírt beszélgetések között

találunk kemény összecsapásokat, máskor viszont a felek különösebb versengés nélkül munkálkodnak együtt az igazság kiderítésén. A gondolatmenet állhat cáfolatokból, és végződhet aporiával, de a beszélgetés irányítója valamilyen pozitív tanítást is kifejthet (jó példa erre az *Állam*). Platón - más ókori szerzőktől eltérően - a beszélgetésekből nem von le tanulságot, és ő maga sem jelenik meg a színen, ily módon az utóbbi típushoz tartozó dialógusokban is homályban hagyja saját álláspontját. Vajon mi oka van erre?

A platóni dialógus némi távolságot teremt a szerző és a leírt elméleti álláspontok között, és lehetővé teszi reflektált kezelésüket. E forma lehetőséget kínál arra, hogy akár ellentétes nézetrendszerekbe helyezkedjen bele, és végigjátssza a mellettük szóló érveket (lásd pl. Szókratész és Kalliklész álláspontjának ütköztetését a *Gorgiaszban*). Platón azzal, hogy az elméleteket személyhez köti és konkrét élethelyzetbe ágyazza, további eszközöket nyer kommentálásukra. Emellett az életszituáció és az elméleti tételek közötti összefüggésre komoly érveket alapoz: a filozófus csak olyan ontológiát fogadhat el, amely helyet biztosít a megismerésnek és a racionális vitának (lásd 1.3.1.3.). Platón rejtőzködésének legfőbb indokát talán az iránti kétségében fedezhetjük fel, hogy a tudást olyan módon lehetne áttölteni egyik lélekből a másikba, mint a bort a teli edényből az üresbe (Lakoma 175D sk., vö. *Állam* 518B skk.). Ennek fényében még olyan szerzőnek is értelmetlen volna a korábbi filozófusokéhoz - mondjuk Hérakleitoszéhoz vagy Parmenidészéhez - hasonló tekintélyi pozícióból megszólalnia, aki eljutott a tudás teljességére. (Az, hogy Platón elérhetőnek tartja-e ezt az állapotot, és ha igen, ő maga igényt támaszt-e efféle tudásra, vitatott kérdés.) A dialógusok nem adnak elénk kész szellemi táplálékot. A szerző nem telepszik rá az olvasóra a tudás tekintélyének súlyával, nem foglal közvetlenül állást a vitatott kérdésekben, sőt sokszor a tételeknek és érveknek is csupán számos ponton kiegészítésre szoruló vázlatát adja meg. Ezek a szövegek valósággal kikényszerítik az értelmezést és az állásfoglalást, így bevonják az olvasót a filozófiai vitába. Ezzel Platón Szókratész beszélgetéseinek „ébresztő” hatását próbálja újra megteremteni az írott mű közegében, amennyire ez lehetséges.

Platón mind irodalmi, mind filozófiai szempontból páratlan, hatalmas életművet hagyott hátra, ugyanakkor alapvető fenntartásai vannak az írásbeli közléssel szemben. A *Phaidroszban* sorra veszi a főbb

problémákat (274B-278E): az írott mű 1. mindig ugyanazt mondja, kérdéseink nyomán nem szolgál további magyarázattal; 2. bárkinek kezébe kerülhet, nem tudja megválogatni, ki előtt érdemes szólni és ki előtt nem; 3. nem tudja magát megvédeni a támadásokkal szemben; 4. terméketlen, nem hoz létre utódokat. A tanítványok leikébe plántált eleven beszéd mentes az írott mű mindeme hiányosságaitól. A tudással bíró dialektikus komoly igyekezete ezért a szóbeli tanításra irányul, az írott művek alkotása nem más számára, mint játék. Az írás nem alkalmas tudás közvetítésére, legfeljebb emlékeztet bennünket arra, amit már tudunk.

De vajon érvényesek-e Platónnak az írással szembeni ellenvetései saját műveire? Felvethető, hogy Platón dialógusaival olyan műformát próbál kialakítani, amely meghaladja az írás korlátait: a dialógusok mélyebb jelentése rejtve marad az illetéktelenek előtt, újraolvasásuk során azonban újabb és újabb rétegek tárulnak fel a figyelmes olvasó számára. Valószínűbb azonban, hogy Platón általános érvényűnek szánja íráskritikáját. Bizonyára komolyan gondolja, hogy az írás eredendő korlátait a legrafináltabb műforma sem játszhatja ki teljességgel, és hogy egy-egy argumentum megértése nem egyenlő a filozófiai tudással. Az, hogy a tudás letéteményesének inkább a szakértőt tekinthetjük, mint írott művét, a közveden, kölcsönös szellemi érintkezés pedig hatékonyabb eszköz az írásoknál a tudás átadására, voltaképpen ma is elfogadható, realisztikus ítélet. Ebből korántsem következik, hogy Platón ne próbálná tágítani az írás teljesítőképességét, vagy hogy a dialógusokban felvetett problémák és érvek ne tartoznának „tulajdonképpen” filozófiájához. Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy az íráskritika olyan szövegösszefüggésbe tartozik, amely indokolja a sarkítást. Platón a *Phaidroszban* a rétorokat, beszédírókat saját eszközeikkel győzi le, majd irodalmi remekműve végén ironikusan jelzi, hogy a meghódított terület nem a filozófia legértékesebb birtoka.

Arisztotelész említi Platón „íratlan tanítását” (*Fizika* 209b15), elődei nézeteinek áttekintésében pedig szisztematikus metafizikai tanítást tulajdonít mesterének, melyet ebben a formában a dialógusok nem tartalmaznak (Met 1.6). Eszerint a valóság két végső alapelve az *egy* (hen) és a *kettősség*, más néven *kicsi-és-nagy* (düasz, mega kai szmikron). Ezek az alapelemei az ideáknak. Arisztotelész értelmezésében az előbbi formai, az utóbbi anyagi ok. Az ideák az okai

a számoknak, a számok pedig az érzékelhető dolgoknak. A számok köztes létezők: az ideáktól abban különböznek, hogy mindegyikükből több van, míg az ideákból egy-egy, az érzékelhető dolgoktól pedig abban, hogy örökök és változatlanok. Az ideaelmélet itt egy még átfogóbb, matematikai jellegű metafizikába illeszkedik. Talán ez az oka, hogy Arisztotelész elmulasztja az ideaelmélet parmenidészi háttérét említeni, és a püthagoreizmussal hozza kapcsolatba e tanítást. Arisztotelész egy tanítványa beszámol arról, hogy Platón szóbeli előadásában azonosította az egyet és a jót (Arisztoksenosz, *Harmónia* 2.20,16-31,3 Macran). Ily módon egy többbéteggű metafizikai modellt kapunk, melyben a jó az (egyik) első princípium szerepét tölti be.

Az ún. tübingeni iskola értelmezésében Platón filozófiájának középpontjában az iskola belső körében szóban előadott, ezoterikus princípiumelmélet áll. A dialógusok többségükben a nagyközönségnek szóló exoterikus iratok, amelyekkel Platón pusztán érdeklődést akar kelteni. A dialógusok célzásokat tartalmaznak az íratlan metafizikára, teljes értelmüket is csak ebben a szisztematikus összefüggésben nyerik el (e kutatási irányhoz magyarul lásd Szlezák 2000). Ez az értelmezési irány az angol és amerikai kutatók körében a 60-as évektől a 90-es évekig a leghevesebb ellenállásba ütközött (Vlastos 1963). E hagyományban sokan egyszerűen kétségbe vonják az Arisztotelész által ismertetett platóni princípiumelmélet létét, mások pedig marginálisnak próbálják beállítani. Legújabbban azonban egyre többen gondolják, hogy a platóni filozófiára vonatkozó másodlagos forrásokat kár kihasználatlanul hagyni. Nem igazolható, hogy Platón írásai mögött kezdettől ott van az íratlan princípiumelmélet, és mindvégig ez alkotná tanításának középpontját (ha a VII. levél 341A skk. tájékoztatását hitelesnek fogadhatjuk el, a „végső dolgokra” vonatkozó tanításnak nem csupán írásbeli rögzítésével, hanem szóbeli megfogalmazásával szemben is fenntartásai vannak). Nehéz volna azonban tagadnunk, hogy Arisztotelész szavai egy nagyigényű, átfogó metafizikai vázlatra utalnak. Ehhez hasonló elgondolás a kései *Philéboszban* is szerepel (16C skk.). Platón íratlan metafizikai tanításának történeti jelentősége nem csekély. A közvetlen tanítványok, az Óakadémia képviselői folytatták ezt a fajta spekulációt, sőt az újpüthagoreusok és az újplatonikusok metafizikai rendszerei is Platón e tanítására épülnek.

1.3.1.9. Az Óakadémia

Platón rendkívül sokat tett annak érdekében, hogy a filozófia önálló diszciplínává váljon. Ehhez nem csupán a filozófiának a szellemi élet más területeitől (különösen a szofisztikától és a retorikától) való világos elhatárolására és történetének megalkotására-értelmezésére volt szükség, hanem intézményesítésére is. Az előbbi megteremtette a filozófus identitást, az utóbbinak köszönhetően pedig a filozófia meghatározott életformává vált. Az első tulajdonképpeni értelemben vett filozófiai iskolát Platón hozta létre. Bizonyos előzményekre persze támaszkodhatott. A görög világban működtek orvosiskolák, Iszokratész néhány évvel korábban alapította meg rétoriskoláját Athénban, és legtöbb esetben a korábbi filozófusoknak is nyilvánvalóan megvolt a maguk tanítványi köre. A legfontosabb mintát valószínűleg a püthagoreus közösségek jelentették, melyeket rituális szabályrendszer, titkos tanítás, közös élet és teljes szolidaritás fűzött össze, és amelyekben egy ponton a tudományos és filozófiai kutatás is megjelent. Platón 387-ben, dél-itáliai és szicíliai útjáról hazatérve alapította meg az Akadémiát. Az iskola tevékenysége megoszlott Akadémosz hérósz szent ligete (egy nyilvános park és *gümnaszion*, tornacsarnok), valamint Platónnak a közelben vásárolt háza között, mely mellett szentélyt emeltetett a Múzsák számára. Egy elmélet szerint az Akadémia és a későbbi filozófiai iskolák a Múzsák tiszteletére alakult kultikus közösségként (*thiaszosz*) működtek, valószínűbb azonban, hogy az iskolák hivatalos státus nélküli magántársaságok voltak. Az iskola vezetőjét (*szkholarkhész*) az Akadémián a jelek szerint választották, más iskolákban viszont a mindenkori vezető végrendeletileg ruházta át hivatalát (és az iskola alapját képező ingatlant) a kiszemelt utódra. Az Akadémia kutató- és tanintézmény volt. Az iskolában messze nem uralkodott tanbeli egység (pl. Arisztotelész mellett Szpeuszipposz sem fogadta el a platóni ideaelméletet), inkább bizonyos alapelveket elfogadó, közös irányultságú, de önálló filozófusok közösségeként kell elképzelnünk. A filozófusok mellett csillagász és matematikus tagjai is voltak az iskolának (pl. Eudoxosz és Theaitétosz). Az Akadémián folyó oktatásról nem sokat tudunk. Úgy tűnik, nagy súlyuk volt az érveléstechnikai gyakorlatoknak, melyeket Arisztotelész a *Topikában* leír. A komédiaíró Epikratész a felosztásos meghatározás (és egyben a biológiai klasszifikáció) akadémiai gyakorlatát parodizálja (fr. 11 Kock: Platón és tanítványai a sütőtök meghatározásán buzgólkodnak). Arisztoksenosz fentebb hivatkozott beszámolója arra utal, hogy Platón metafizikai kérdéseket is tárgyalt, akár nyilvános

előadás formájában is. A képzésnek - legalábbis az első nemzedékek alatt - gyakorlatiasabb aspektusa is lehetett, hiszen az Akadémiáról államférfiak és politikai tanácsadók is kikerültek.

A platonizmus az antikvitás legerőteljesebb filozófiai hagyománya. Történetét nagy vonalakban a következőképpen oszthatjuk fel. 1. Az *Óakadémia* tagjai Platón kései filozófiáját folytatják, metafizikai és kozmológiai kutatásoknak szentelik magukat. 2. Az iskolát körülbelül i. e. 267-től irányító Arkeszilaossal kezdődik a *szkeptikus Akadémia* korszaka. I. e. 86 körül az iskola működésének folytonossága megszakad, és a platonizmus szkeptikus vonala is elhal. 3. A platonikus hagyománynak az i. e. 1. századtól az i. sz. 3. század közepéig tejedő szakaszát *középső platonizmusként* szokás emlegetni. E korszak kezdetét egyesek a platonikus tanításokra is építő középső sztoikus *Poszeidónioszhoz* (i. e. 131-151), mások aszkalóni *Antiokhoszhoz* (i. e. 130-168), megint mások az újpüthagoreus alexandriai *Eudóroszhoz* (virágkora i. e. 25 körül) kötik. Ezekben a századokban a platonizmusnak már nem Athén a központja. 4. Plótinostól számítják az *újplatonizmust*, aki római iskoláját 246-ban alapította meg. E felosztás nem teljesen logikus és egységes, ám ezek a leginkább használatos modern kategóriák (egy antik felosztáshoz lásd Sextus Empiricus, *Pürrhóni vázlatok* 1.220). Ebben a szakaszban az Óakadémia fontosabb tagjait vesszük sorra, a szkeptikus Akadémiát, és a császárkori platonizmust később tárgyaljuk.

Platón halála után (347) unokaöccse, az athéni *Szpeuszipposz* (i. e. 410-339) nyerte el az Akadémia vezetését. A kései Platón-dialógusokban és a platóni íratlan tanításra vonatkozó beszámolókból tetten érhető püthagoreus ihletettséggű matematizáló metafizikát gondolja tovább. Műveiből csupán töredékek maradtak fenn. Ismeretelmélete holisztikus: egy dologról csak akkor bírunk tudással, ha ismerjük hasonlóságait és különbségeit minden más dolog vonatkozásában (fr. 63 Tarán). Metafizikai elmélete szerint a lét feletti egy és a sokaság princípiumaiból származnak a számok (az ideáknak nincs helye rendszerében); a következő szinten a pont és a kiterjedés hozza létre a geometriai testeket; a következő szint a lelkeké, végül pedig a fizikai testek következnek (Met. VII.2; XII.7). Szpeuszipposz - legalábbis Arisztotelész szerint - nem tisztázza a valóság különböző szintjei közötti viszonyt (XII. 10). Metafizikai eszméiből az újplatonikus Iamblikhosz merít.

Az iskola harmadik vezetője 339-től a khalkédóni *Xenokratész* (i. e. 396-314). Gazdag munkásságáról csak címek és doxográfiai beszámolók alapján alkothatunk fogalmat. Tőle ered a filozófia hellenisztikus korban szokásos hármas felosztása, mely különbséget tesz fizika, etika és logika között (a fizika a metafizikát is tartalmazza, a logikába pedig az ismeretelmélet is beleértendő). Xenokratész a megismerés szempontjából a valóságnak három szintjét különítette el: az érzékelhető dolgokat, melyekre vonatkozólag szigorú értelemben nem lehetséges tudás; a vélekedés tárgyait, melyek felfogásában az égitestek; az értelemmel felfogható, világon kívüli tárgyakat (pl. számideákat), melyekre tudás vonatkozik (fr. 83 Isnardi Parente). A számideák tanát Arisztotelész részletesen kritizálja a *Metafizika* XIII-XIV. könyvében, Xenokratész nevének említése nélkül (az azonosítást Aszklépiosznak a *Metafizika* VII.2-höz írott kommentárja teszi lehetővé). A számideákat az Egy és a meghatározatlan kettősség (más néven az „örökfolyó” vagy „sokaság”) hozza létre, a számideákból keletkeznek a vonalak, síkok, testek, végül pedig az érzékelhető dolgok. A „keletkezést” Xenokratész sem e metafizikai viszonyokban, sem a kozmológiában nem szó szerint, időbeli folyamatként érti, hanem ontológiai és kauzális függések megvilágítására szolgáló képes beszédként (vö. Arisztotelész, *Az égbolt* 1.10). Az Egy Xenokratész felfogásában isteni Értelemként is megközelíthető; az első istennek alá van rendelve a második isten, a világlélek (fr. 213 Isnardi Parente). Xenokratész Platón megjegyzéseiből kiindulva a daimónokra - az istenek és az emberek között közvetítő lényekre - vonatkozó tanítást is kidolgozott. A lélek meghatározása szerint „önmagát mozgató szám” (fr. 188 Isnardi Parente) - e furcsa tételhez bizonyára különböző platóni lélekfilozófiai felvetések kombinációjával jutott el (Platón például a *Phaidroszban* önmozgónak mondja a lelket, a *Timaiosban* pedig matematikai felépítést tulajdonít neki). Xenokratész teológiája és démonológiája a középső platonizmusban nagy befolyással bírt.

Az athéni *Polemón* (i. e. 350-276) 314-ben vette át az iskola vezetését. Szpeuszipposz és Xenokratész is foglalkoztak etikával (az előbbi a zavartalanságban látta a boldogságot, az utóbbi a lélek erényének birtoklásában), Polemón azonban kifejezetten előnyben részesíti ezt a területet a metafizikai és kozmológiai kutatással szemben. Állítólag ifjúkorában egyszer részegen betévedt Xenokratész etikai előadására, annak hatására felhagyott addigi léha életmódjával, és a filozofikus rendíthetetlenség mintaképévé vált (D. L. 4.16 sk.). Ez a nem egészen

jóindulatú anekdota nyilvánvalóan azért firtatja Polemón előéletét, mert a filozófus nagy súlyt fektetett a gyakorlati etikára. Polemón tanításáról keveset tudunk. Jelentősége elsősorban abban áll, hogy a kitioni Zénón mestereként hatással volt a sztoikus filozófia kialakulására. Ezért hivatkozhat rá aszkalóni Antiokhosz a Kr e. 1. században, amikor a platonikus és a sztoikus hagyomány egységét kívánja igazolni.

Az iskola vezetője Polemón után i. e. 276-ban athéni *Kratész* lett, aki csupán néhány évig állt az iskola élén (Arkeszüaosz 267-ben vette át az iskola vezetését). Kratész nevéhez nem fűződik eredeti tanítás. Az Óakadémia tagjai közül, akik nem nyerték el az iskola vezetését, érdemes megemlíteni opuszi *Philipposzt*, aki Platón utolsó művét, a *Törvényeket* kiadta, és az *Epinomisz* címen ismert függelék szerkesztette hozzá. Philipposz az utóbbi műben olyan teológiát dolgoz ki, mely nem ismer a kozmikus léleknél magasabb princípiumot; különös figyelmet szentel továbbá a daimónoknak. Philipposz széles körű matematikai és természettudományos munkásságot fejtett ki, valamint etikai műveket is írt. Pontoszi *Hérakleidész* ugyancsak Platón tanítványa volt. Szpeuszipposz halála után visszatért szülővárosába, mivel nem sikerült elnyernie az iskola vezetését. Hérakleidész lejegyezte Platónnak *A jóról* tartott előadását (akárcsak Arisztotelész). Platón *Timaiosz*-ára támaszkodva asztronómiai modellt dolgoz ki, továbbá az atomizmus egy változatát képviselte. A léleknek anyagi természetet tulajdonított, úgy gondolta, fényrészecskékből tevődik össze, ugyanakkor halhatatlannak gondolta. Vallási és etikai témájú dialógusokat is írt. Szoloi *Krantór* Xenokratész és Polemón tanítványa. Írt egy munkát *A gyászról*, mely a „vigasztalás” antik műfajának mintájává lett. Állítólag ő volt az első, aki kommentálni kezdte Platón műveit. A *Timaiosz* bizonyos problematikus pontjaihoz fűzött magyarázatait megőrizte a hagyomány. A világteremtés történetét Krantór nem szó szerinti értelemben olvasta: úgy gondolta, Platón e történettel csupán annyit akar jelezni, hogy a világ egy rajta kívüli princípiumtól függ. Ismerjük a világlélek konstrukciójáról adott értelmezését is. A Timaiosz-magyarázat hagyománya mindvégig jelen van a császárkori platonizmusban, és dialógus elbeszélésének a világ teremtéséről az az értelmezése vált uralkodóvá, melyet Krantór dolgozott ki.

Platón fejlődése

Az egyik értelmezés szerint Platón kezdettől fogva birtokában van teljes rendszerének, a dialógusok közötti filozófiai különbségek pedig a szerző pedagógiai megfontolásaival magyarázhatók. A 20. század második felében sokkal nagyobb befolyással bírt a fejlődés-történeti interpretáció, mely három korszakba sorolja a dialógusokat. E rekonstrukció váza a következő. Platón „korai” korszakában alapjában Szókratész filozófiáját fogadja el, és csak „középső” korszakában jut el önálló tételek megfogalmazásához. Az első korszakváltást az ideaelméleti hipotézisnek és a lélek halhatatlansága tézisének megjelenése jelzi a dialógusokban (*Phaidón, Lakoma, Állam, Phaidrosz, Kratülosz*). Az ideaelmélet nagyszabású metafizikai alapozására egyéb - többek között politikai - tanítások is épülnek. A második fordulópont a *Parmenidész*hez köthető, mely az ideaelmélet válságának dokumentuma. Platón „kései”, kritikai korszakában filozófiájának nehézségeivel néz szembe. Egy másik változat szerint ebben a korszakban jut el legjelentősebb logikai és nyelvfilozófiai felfedezéseihez, melyek függetlenek az ideaelmélettől. Ez az értelmezés hivatkozik a 19-20. század ún. stilometriai kutatásaira, melyek a dialógusok filozófiai tartalmától függetlenül, a nyelvi jellegzetességek statisztikai vizsgálatával próbálják megállapítani Platón műveinek keletkezési sorrendjét.

A stilometriai vizsgálatok szintén három csoportot különítenek el az életművön belül:

1. *Euthüdémosz, Euthüphrón, Gorgiasz, Ion, Kharmidész, Kisebbik Hippiasz, Kritón, Kratülosz, Lakhész, Lakoma, Lüsziész, Menexenosz, Menón, Nagyobbik Hippiasz, Phaidón, Prótagorasz, Szókratész védőbeszéde*

2. *Állam, Parmenidész, Phaidrosz, Theaitétosz*

3. *Aszofista, Az államférfi, Philébosz, Timaiosz-Kritiasz, Törvények*

Ez a hármas felosztás azonban nem vág egybe a fejlődéstörténeti rekonstrukció „korai”, „középső” és „kései” csoportjával. Az 1. csoport nem korlátozódik a szókratikus művekre, hanem tartalmaz három olyan dialógust is, mely az ideaelméletet fejtegeti (*Lakoma, Phaidón, Kratülosz*). A 2. csoporthoz tartozik a *Parmenidész* és a *Theaitétosz*, melyeket a „kései”, „kritikai” dialógusok közé szokás sorolni. Az egyes csoportokon belüli sorrend megállapítására a stilometriai

módszer nem alkalmas, csupán a 3. csoport esetében van némi támpontunk (*A szofista és Az államférfi* sorozatot alkotnak, mely a *Theaitétoszt* folytatja; a *Törvényektől* tudjuk, hogy ez Platón utolsó műve). Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a fejlődéstörténeti értelmezés által megkívánt sorrendet a stilometriai kutatások nem zárják ki, ám részleteiben nem is támasztják alá kényszerítő erejű bizonyítékokkal.

Tartalmi megfontolások is felhozhatók a fejlődéstörténeti interpretáció imént körvonalazott változataival szemben. Az 1. csoport egyes dialógusainak középpontjában a jelen fejezet első szakaszában vázolt Szókratész-értelmezés áll. Ennek azonban nem az az egyetlen lehetséges magyarázata, hogy Platón e művek írásának idején még nem képes kilépni mestere árnyékából. Platón e munkákban sem azonosul minden további nélkül hőisével, hanem saját filozófiai programján dolgozik. Elképzelhető például, hogy az erények definícióját vizsgáló, aporiával végződő dialógusokat bevezetésnek szánja az ideaelmélet tárgyaló nagy műhöz, *az Államhoz*. Platón az 1. csoport más darabjaiban és a másik két csoportban messze túlmegy az említett művekben felvázolt „szókratészi” filozófia keretein, ugyanakkor ezen munkák többségében is meghagyja Szókratészt főszereplőnek. Vélhetően azért jár el ezen a módon, mert ismeretelméleti, lélekfilozófiai, metafizikai, politikaelméleti tanításait Szókratész filozófiája természetes kiterjesztésének érzi: ilyen irányú vizsgálódásaival a szókratészi etika elméleti alapjait kívánja megteremteni. A platóni ideaelmélet nem elveti, hanem kibővíti a formák „szókratészi” felfogását. (Valójában Platón a morálpeszichológiában komolyabb újításokat vezet be, mint a formák kérdésében, lásd 1.3.1.4.) Ami a kései dialógusokat illeti, az ideaelmélet bonyolultabbá válik és új vonásai kerülnek előtérbe, de nincs szó arról, hogy Platón szakítana vele e munkákban. Ezt többek között az is mutatja, hogy a kései korszakba tartozó *Timaios* a formákat a „középső” dialógusokhoz igen hasonló módon közelíti meg. Platón gondolkodásának kibontakozását inkább jellemzi folytonosság, mint nagy forradalmak vagy éppen törések.

1.3.2. Arisztotelész

Arisztotelész (i. e. 384-322) az észak-görögországi Sztageirában született, apja Amüntasz makedón király udvari orvosa volt. 367-ben Athénba megy, Platón iskolájához, az Akadémiához csatlakozik és bekapcsolódik az ott folyó filozófiai és tudományos kutatásokba. Vitába keveredik Iszokratésszal, az Akadémia riválisának számító rétoriskola vezetőjével. Platón halála után, 347-ben az Akadémia egy másik tagjával, Xenokratésszal Asszoszba költözik. Itt mintegy három évet tölt, és feleségül veszi az uralkodó, Hermeiasz unokahúgát, Püthiaszt, akitől lánya született. Ezután - valószínűleg

Theophrasztosz, fiatalabb munkatársa meghívására - Lesbosz szigetére, Mütiléné városába megy, majd Sztageirában tartózkodik. 343-ban II. Philipposz makedón király Miezába hívja, és rábízva fia, Alexandrosz nevelését. 335-ben, Alexandrosz trónra lépése után Arisztotelész visszatér Athénba, és Farkas-Apollón szent ligetében, a Lúkeionban megalapítja saját iskoláját, mely a filozófia és a tudomány fontos központja lett (az iskola tagjait - valószínűleg a Lúkeionban található sétacsarnokokról **(peripatosz)** - később peripatetikusoknak nevezték). Felesége halála után Arisztotelész Herpüllisszel él együtt, akitől Nikomakhosz nevű fia született. Alexandrosz halála után, mikor Athénban a makedónellenes hangulat felerősödik, Arisztotelész az euboiai Kalkhiszba menekül, és néhány hónappal később ott hal meg.

Arisztotelész - Platónhoz hasonlóan - írt filozófiai dialógusokat, melyek szélesebb közönséghez szóltak. E népszerű írások közé tartozott például a lélek halhatatlanságáról szóló *Eudémosz*, *A filozófiáról* és a *Buzdítás a filozófiára* (Protreptikosz). Bizonyára ezekre a munkákra gondol Cicero, amikor Arisztotelész szavainak „arany folyamáról” beszél. A dialógusok néhány töredéket leszámítva elvesztek. A ránk maradt írásokat rhodoszi Andronikosz szerkesztette meg az i. e. 1. században. Andronikosz Arisztotelész saját használatra készült jegyzeteit vette alapul, melyek minden bizonnyal az iskolában tartott előadásokhoz készültek.

Andronikosz néha olyan szövegeket illesztett össze, melyek eredetileg nem tartoztak egybe. Ennek megfelelően az általunk ismert Arisztotelész-írások többségükben nem kicsiszolt művek, hanem szikár stílusú, olykor töredezett szövegek, melyek megértése komoly munkát kíván az olvasótól. Az Andronikosz-féle kiadás vált alapjává a későbbi szöveg hagyománynak és kommentárirodalomnak. Arisztotelész műveinek Immanuel Bekker (1831) készítette el azt a kiadását, melynek számozására a modern szakirodalomban hivatkozni szokás (a teljes hivatkozásban a mű címe után szerepel a könyv és a fejezet száma, az oldalszám, a hasáb betűjele és a sorszám, pl. *Met.* IV.3, 1005b19-22). Az alábbiakban megadjuk a Bekker-kiadásban szereplő hitelesnek elfogadott műveket. Arisztotelész műveit más görög munkákhoz hasonlóan gyakran latin címen idézik. Előbb a művek latin címét közöljük, majd zárójelben a cím rövidítését, végül pedig magyar fordítását.

Organon

Categoriae (Cat.) - Kategóriák

De interpretatione (Int.) - Herméneutika

Analytica Priora (A. Pr.) - Első analitika

Analytica Posteriora (A. Po.) - Második analitika

Topica (Top.) - Topika

De sophisticis elenchis (SE) - Szofisztikus cáfolatok

Physica (Phys.) - Fizika

De Caelo (Cael.) - Az égbolt

De generatione et corruptione (GC) - A keletkezés és a pusztulás

Meteorologica (Meteor.) - Égi jelenségek

De anima (DA) - A lélek

Parva naturalia (PN) - Kisebb lélekfilozófiai írások

De sensu et sensibilibus (Sens.) - Az érzékelés és tárgyai

De memoria et reminiscencia (Mem.) - Az emlékezet és a visszaemlékezés

De somno et vigilia (Somn.) - Az alvás és az ébrenlét

De insomniis (Insomn.) - Az álmok

De divinatione per somnum (Div. somn.) - Az álmjóslat

De longitudine et brevitate vitae (Long, vit.) - A hosszú és a rövid élet

De juventute et senectute, de vita et morte (Juv.) - A fiatalság és az öregség, az élet és a halál

De respiratione (Resp.) - A légzés

Historia animalium (HA) - Állattani kutatások

De partibus animalium (PA) - Az állatok részei

De motu animalium (MA) - Az állatok mozgása

De animalium incesso (IA) - Az állatok járása

De generatione animalium (GA) - Az állatok szaporodása

Metaphysica (Met.) - Metafizika

Ethica Nicomachea (EN) - Nikomakhoszi etika

Magna Moralia (MM) - Nagy etika

Ethica Eudemia (EE) - Eudémoszai etika

Politica (Pol.) - Politika

Rhetorica (Rhet.) - Rétorika

Poetica (Poet.) - Poétika

1.3.2.1. Megfigyelés és filozófiai elmélet

Arisztotelész pályafutását Platón iskolájában kezdte, és a filozófia mindazon területeit továbbfejlesztette, melyeket mestere is művelt. Platónnak a nyelv természetére és az érvelés technikáira vonatkozó vizsgálódásaiból kiindulva - ám e kezdeményeket messze meghaladva - veti meg a formális logika alapjait. A transzcendens ideák platóni elméletét kritikával illeti, ugyanakkor saját metafizikájában az egyedi dolgokban található formáknak központi szerepet szán. Lélekelméleti, etikai és politikai nézeteit hasonlóképpen Platónhoz kapcsolódva és vele vitatkozva fejti ki. Míg Platón egyetlen kifejezetten természetfilozófiai művet írt, a *Timaioszt*, addig Arisztotelész munkásságának legjelentősebb részét viszont természetfilozófiai munkák teszik ki. Arisztotelész természetfilozófiájában módszertanilag is új a megfigyelés fontosságának hangsúlyozása (*GC* 316a5-10; *APr* 1.30). Ez az elv legfőképp biológiai írásaiban érvényesül a gyakorlatban is.

Az állattani és növénytani adatgyűjtések mellett Arisztotelész más területeken is kiterjedt empirikus kutatásokat folytat, például összeállítja az olümpiai, püthói és nemeai játékok győzteseinek listáját (ezek az időszámítás szempontjából voltak fontosak), az athéni színházi előadások jegyzékét, és egybegyűjti 158 görög állam alkotmányát. Különös figyelmet fordít a tudományok és a filozófia történetére. Nem csupán saját fejtegetéseit vezeti be gyakorta az elődök nézeteinek áttekintésével, hanem külön munkát is ír többek között a püthagoreusok, Démokritosz és Platón filozófiájáról. Ennyire sokoldalúan specializálódott tudományos tevékenység nyomai Platón írásaiban nem fedezhetők fel (megjegyzendő azonban, hogy a szűken vett filozófiai tárgyak tanulmányozása mellett az Akadémián matematikai és csillagászati kutatások is folytak). Arisztotelész empirikus beállítottsága az ión *historié* hagyományában gyökerezik, mellyel bizonyára még Athénba kerülése előtt megismerkedett.

Arisztotelész élesen elkülöníti egymástól a létrehozó tudományokat, melyek célja valamilyen tárgynak az elkészítése (ide tartozik a retorika és a poétika), a praktikus tudományokat, melyek esetében a tudás a cselekvés kiválóságát szolgálja (ilyen az etika és a politika), valamint a teoretikus tudományokat, melyeknek nincs egyéb céljuk, mint az igazság felfedezése (ennek ágai a természetfilozófia, a matematika és a metafizika). Gyakran hangsúlyozza, hogy az egyes tudományok más és másfajta dolgokra vonatkoznak (*Met* 1055a6 sk.), megvannak a maguk sajátos alapelvei, és hogy különféle tudományokban a szabatoságnak más és más fokát követelhetjük meg. Ennek fényében semmiképp sem tulajdoníthatunk neki redukcionista tudománykonceptiót: a mindent magában foglaló, egyesített tudomány megalkotása elvileg lehetetlen. Ugyanakkor Arisztotelész egységes fogalmi keretbe illeszti a legkülönbébb területeken összegyűjtött adatokat. A tudományokat közös módszerek és fogalmak kötik össze. Hasonló módszerek szolgálnak a különféle tudományok alapelveinek felkutatására, és a befejezett teoretikus tudományoknak is hasonló a felépítésük. A két teoretikus tudomány, melyeket Arisztotelész aktívan művelt, a fizika és a metafizika tartalmilag is számtalan ponton érintkezik egymással. E tudományok alapfogalmai - például anyag és forma, lehetőség és teljesültség, valamint a cél - a teoretikus tudományokon kívül az etikában, a politikában, sőt a poétikában is termékenynek bizonyulnak. Arisztotelészt fogalomrendszerének eredetisége, ereje és széles körű alkalmazhatósága az ókor legnagyobb gondolkodóinak sorába emeli.

1.3.2.2. Érvényes következtetés, bizonyítás és dialektikus érvelés

Dialogusainak tanúsága szerint Platón alaposan tanulmányozta az érvelési technikákat, és a szigorú szabályok szerint zajló viták minden valószínűség szerint az Akadémián folyó képzésnek is fontos részét alkották. Arisztotelész nem csupán a dialektikus érvelés fogásairól állít össze kézikönyvet (*Topika*), hanem rendszeres vizsgálat alá veszi az *érvényes következtetés szabályait*, ezért őt tekinthetjük a logika megalapozójának (idevágó vizsgálódásai újszerűségének maga is tudatában van: *SE* 34). E tudományra csak a későbbi ókorban kezdték a „logika” megnevezést alkalmazni, Arisztotelész *Analütika* („az elemzésre vonatkozó fejtegetések”) címen utal a tárggyal kapcsolatos írásaira. Többször hangsúlyozza, a tudományok műveléséhez ezekkel az ismeretekkel előzetesen tisztába kell jönnünk. A későbbi arisztoteliaiánusok erre alapozták nézetüket, mely szerint a logika nem része, hanem eszköze (*organon*) a filozófiának. Innen nyerte Arisztotelész logikai írásainak gyűjteménye az *Organon* címet. E gyűjtemény a *Kategóriákat*, a *Herméneutikát*, az *Első analitikát* és a *Második analitikát*, a *Topikát* és a *Szofisztikus cáfolatokat* foglalja magában.

Az *Organon* egyik központi témája a szillogizmus elmélete, melynek kifejtését az *Első analitika* tartalmazza. A *szüllogiszmosz* szó jelentése Arisztotelésznél: érvényes deduktív következtetés. A szillogizmus „olyan beszéd, amelyben bizonyos dolgok megállapításából szükségszerűen következik valami más, mint amit megállapítottunk - mégpedig azért, mert azok a dolgok úgy vannak” (APr 1.1, 24b18-20). Azokat az állításokat, melyekből következtetést vonunk le, premisszáknak nevezzük, a levont következtetést pedig konklúzióknak. A premisszákkal a konklúziót logikai következményreláció kapcsolja össze: amennyiben a premisszák igazak, a konklúzió is szükségszerűen igaz. Arisztotelész a tudományos bizonyítás elméletének előkészítéseként fog hozzá a szillogizmus tárgyalásához (24a10 sk.), ám az *Első analitikában* a következtetések általános elméletét kívánja adni, melynek a tudományos bizonyítás (*apodeixisz*) csupán egyik fajtája (25b26-31). Sőt mi több, azt is megpróbálja igazolni, hogy minden érvényes érvelés szillogisztikus, vagy legalábbis rokonságban áll a szillogizmussal (APr 11.23-27). Valójában a szillogisztika csupán az érvényes következtetések egyik típusának elemzése, e korlátozottabb területen azonban Arisztotelész rendkívül eredményes munkát végez.

Tekintsük át először vállalkozásának korlátait, majd legfontosabb eredményeit.

Arisztotelész meghatározása szerint a kijelentés olyan több szóból felépülő beszéd, amely - szemben például a kérésekkel - igaz vagy hamis lehet (*Hermeneutika* 4). A kijelentés lehet állítás és lehet tagadás. Az egyszerű kijelentés Arisztotelész elemzésében két ún. terminusra bontható: az, amiről állítunk vagy tagadunk valamit, az alany (latin eredetű szóval: szubjektum), az pedig, amit állítunk vagy tagadunk, az állítmány (predikátum). Arisztotelész különbséget tesz egyedi és általános kijelentés között. Az egyedi kijelentés alanya valamilyen egyedi dolgot jelöl; ilyen pl. a „Kalliasz ül” mondat. Az általános kijelentések alanya általános terminus, amely más mondatokban állítmány is lehet (pl. „ember”). Az általános kijelentés lehet részleges vagy egyetemes (*Hermeneutika* 7). Az általános kijelentések fajtái a következők (a mondattípusokat a középkortól az *affirmo* = állítok és a *nego* = tagadok latin igék magánhangzóiról A, I, E, illetve O mondatoknak szokás nevezni):

Egyetemes állító (A): Minden ember fehér.

Részleges állító (I): Némely ember fehér.

Egyetemes tagadó (E): Egy ember sem fehér.

Részleges tagadó (O): Némely ember nem fehér.

Az *Első analitika* kizárólag olyan következtetésekkel foglalkozik, amelyekben a premisszák és a konklúzió egyaránt egyszerű, alany-állítmány szerkezetű általános kijelentések. A szillogisztika így módon nem veszi számításba az összetett premisszákat - például feltételes mondatokat - tartalmazó érveléseket (pl. „ha p , akkor q ; p ; tehát q ”). Olyan mondatokat sem tud kezelni, amelyek nem hozhatók szubjektumpredikátum formára (pl. „Szimmiasz *nagyobb, mint Szókratész*”). Az egyedi kijelentéseket pedig Arisztotelész bizonyára azért nem vizsgálja szillogisztikájában, mert felfogása szerint a tudományos bizonyításban - melynek kedvéért a következtetések elméletét kidolgozza - csak az általános kijelentésekből álló érveléseknek van szerepük. Az arisztotelészi szillogisztikában szereplő kvantifikált - a „minden”, „egy sem” vagy a „némely” szót tartalmazó - mondatok a modern logika elemzése szerint

nem egyszerű, szubjektum-predikátum szerkezetű kijelentések. Példának okáért a „minden ló emlős” kijelentést a következőképp elemezhetjük: „minden x-re; ha x ló, akkor X emlős”. A „némely ember fehér” állítás elemzése: „létezik x; x ember és x fehér”. Arisztotelész szillogisztikája azonban lefordítható a modern predikátumlogika nyelvére. Az általa elfogadott következtetési formák érvényessége megőrizhető, ha azt a kikötést tesszük, hogy az összes előforduló terminus nem-üres osztályt jelöl.

Arisztotelész szillogisztikájában olyan szubjektum-predikátum szerkezetű premisszapárokat vesz alapul, melyeknek egyik terminusa közös, és rendszeresen megvizsgálja, milyen esetekben adódik belőlük érvényes következtetés, melyben a premisszák nem közös terminusai szerepelnek (APr I.4-7). A premisszáknak háromféle elrendezése képzelhető el: 1. az egyik premissza alanya a másik premissza állítmánya; 2. a két premisszában ugyanaz az állítmány szerepel; 3. a két premisszában ugyanaz az alany szerepel. Ezeket a típusokat Arisztotelész a szillogizmus alakzatainak nevezi. A két premissza és a konklúzió állító, illetve tagadó minőségét, valamint egyetemes, illetve részleges mennyiségét figyelembe véve a három alakzatban összesen 192 kombináció lehetséges. Az első alakzaton belül a következő módoszatok érvényesek (a mondatképekben először a mondat típusának jele, utána az állítmányt, végül az alanyt jelölő változó szerepel):

Aab, Abc; tehát Aac (pl. minden görög ember, minden ember halandó, tehát minden görög halandó)

Eab, Abc; tehát Eac

Aab, Ibc; tehát Iac

Eab, Ibc; tehát Oac

Az első alakzat érvényes módoszatai Arisztotelész szerint tökéletes szillogizmusok, mivel a konklúzió *nyilvánvalóan* következik a premisszákból. A második 4 és a harmadik alakzat 6 érvényes módoszatát Arisztotelész az első alakzathoz szillogizmusokra vezeti vissza, illetve *reductio ad absurdum* típusú érveléssel igazolja. Az érvényes módoszatok bizonyítása mellett Arisztotelész gondot fordít az érvénytelen kombinációk cáfolatára is. Ezen a módon a következtetések vizsgált típusának teljes, kevés számú evidens módon

érvényes következtetési sémán és néhány transzformációs szabályon nyugvó rendszerét sikerül kidolgoznia.

Az *Első analitikában* Arisztotelész olyan szillogizmusokat is vizsgálat tárgyává tesz, melyek premisszáiban a „lehetséges” vagy a „szükségszerű” szavak szerepelnek (1.8-22). Az ilyen következtetések - az ún. modális szillogizmusok - elemzése kevésbé világos, nehezen értelmezhető fejtegetés, sőt bizonyos hibákat is tartalmaz. A modális szillogizmusok elméletét Arisztotelész tanítványa, Theophrasztosz tökéletesítette.

Arisztotelész a deduktív következtetés, a szillogizmus mellett elismeri az érvelés egy másik fő fajtáját is, az indukciót (*epagógé*); ugyanakkor amellet érvel, hogy az indukciót szoros rokonság fűzi a szülogizmushoz (APr 11.23). Az indukció ellentétes irányban halad, mint a szillogizmus: segítségével a részlegestől jutunk el az egyetemesig. Például abból, hogy az ember, a ló és az öszvér (c) epétlenek (b), valamint hogy ugyanezen élőlények (c) hosszú életűek (a), arra következtethetünk, hogy minden epéden állat (b) hosszú életű (a). A következtetés helyessége csak akkor garantált, ha az ember, a ló és az öszvér az összes epéden állat, ami létezik, vagyis ha teljes indukcióról van szó. Ennek az eljárásnak az a fő értéke, hogy feltárja a konklúzióban szereplő terminusok közötti összefüggést. A példában az indukció nem egyedekből, hanem fajtákból indul ki, és az azokat tartalmazó átfogóbb nemre nézve von le következtetést. Mivel Arisztotelész szerint a természetes fajták száma véges és állandó, ilyen esetekben a teljes indukció nem reménytelen vállalkozás. Arisztotelész azonban gyakran kisszámú példára alapoz induktív érveket. Nem világos, hogy ilyenkor van-e bármilyen biztosítékunk az érvelés érvényességére. Elképzelhető, hogy Arisztotelésznél az indukció nem a **bizonyítás** módszere, hanem az a szerepe, hogy „rávezessen” valamilyen általános igazságra (ez az *epagein*, *epageszthai* ige egyik jelentése).

A **Második analitika**, mely a bizonyító vagy tudományos szillogizmus tárgyalását tartalmazza, modern fogalmak szerint nem annyira logikai, mint inkább tudományelméleti kérdésekkel foglalkozik.

„Tudományon” (*episztéme*) Arisztotelész valamilyen meghatározott tárgyra vonatkozó rendszeres ismeretegészt ért, mely bizonyításokból (*apodeixisz*) épül fel. (Platón a *Theaitétoszban* általánosabban, „tudás”

értelemben használja ugyanezt a szót.) Arisztotelész a tudomány szerkezetére vonatkozó fejtegetéseihez nyilvánvalóan a matematikai tudományokat vette alapul, melyek a 4. századra magas fejlettséget értek el. Arisztotelész igen szigorú követelményeket támaszt a tudományos tudással szemben (APo 1.2). Először is, tudomány tárgya csak az lehet, ami **szükségszerű**. A világ egyedi, esetleges tényeire csak annyiban vonatkozik tudás, amennyiben azok általános szabályszerűségek alá esnek. Másodszor, tudományos tudással csak akkor rendelkezünk, amikor e szükségeszerű tényállások **okát, magyarázatát** ismerjük. A tudományos tudás ezen értelmezéséből bizonyos megkötések adódnak a tudományos szillogizmusok premisszáira nézve. A tudomány premisszái 1. igazak, 2. elsődlegesek, azaz nem szorulnak bizonyításra, 3. korábbiak a konklúziónál a megismerés természet szerinti rendjében (vagyis a teljes, kifejtett tudomány logikai felépítésében), és annyiban is, amennyiben az általuk kifejezett tényállás magyarázza a konklúzióban kifejezett tényállást. Arisztotelész különbséget tesz axiómák és tézisek között; az előbbieket több tudomány számára közös elvek (ilyen pl. az ellentmondásmentesség elve), az utóbbiak egy-egy speciális tudomány sajátjai. A tézisek egyik fajtája a definíció, a kérdéses tudomány sajátos tárgyainak meghatározása, a másik pedig a hipotézis, a meghatározott tárgyak létének feltételezése.

Arisztotelész megvizsgálja az ilyenfajta tudás lehetőségével kapcsolatos nehézségeket (APo 1.3). Érvelése abból indul ki, hogy csak azt tudhatjuk, ami bizonyított. A konklúzió igazságára vonatkozó tudásunk azonban a premisszákra vonatkozó tudásunkból származik, ezért a premisszákról is tudományos tudásunk kell legyen, vagyis ezeket is bizonyítanunk kell. Az egyik lehetőség, hogy e bizonyítások a végtelenségig folytatódhatnak. Ez esetben bizonyításainknak nem lesz alapja, így végül semmit sem fogunk tudni bizonyítani és tudományosan megismerni. A másik lehetőség, hogy bizonyos premisszáknál megállunk. E premisszák bizonyítatlanok lesznek, tehát nem lesz róluk tudásunk. Ha ez így van, a belőlük levezetett tételekre sem vonatkozhat tudományos tudás. Egyik esetben sem lehetséges bizonyítás. Arisztotelész kitér egy olyan álláspontra, mely e dilemmát oly módon akarja elkerülni, hogy megengedi a körkörös bizonyítást. Egy ilyen rendszerben minden premissza egyben konklúzió is: bizonyított, így tudományosan ismert tétel. Ez a megoldás a modern *holisztikus* tudományelméleti elgondolásokkal mutat rokonságot.

Arisztotelész azonban elveti e lehetőséget, hiszen egy ilyen rendszer tételei egyszerre korábbiak és későbbiek volnának egymásnál. Saját megoldása fundacionalistának tekinthető. Elutasítja azt a feltevést, hogy a tudományos tudás kizárólag bizonyítás útján érhető el. Gyakorta hangoztatja, hogy a bizonyításban egy ponton szükséges megállni. A tudomány ily módon bizonyíthatatlan első premisszákon nyugszik, melyekből minden további tétele levezethető. Ezen első premisszák ismeretéhez nem szillogisztikus érvelés, hanem a megismerés egy másik, különleges módja vezet el: az *értelmi megragadás* (núsz).

A tudomány első alapelvei megismerésének kérdését Arisztotelész a *Második analitika* utolsó fejezetében tárgyalja, sajnos igen vázlatosan (APo 11.19). Fejtegetése szerint az állati élőlényekben benne rejlik egy velük született megismerő készség, az *érzékelés*. Az ismételt érzékelések egyes élőlényekben maradandó nyomot hagynak, így jönnek létre az *emlékek*. Az emlékekből alakul ki a *tapasztalat*, majd a tapasztalatokból a *szakértelem* és a *tudomány* (hasonló gondolatmenetet találunk a *Met* 1.1-ben). E folyamat során egyre közelebb jutunk az univerzálék (*katholú*), vagyis az egyedi dolgokkal szemben álló általános fajok vagy nemek világos megragadásához, melyeknek meghatározásai a tudomány kiindulópontjaiként szolgálnak. A tudomány első alapelveihez tehát nem bizonyítás, hanem indukció vezet el. Ezt az elgondolást sokan empirista állásfoglalásként értelmezik: ebben az olvasatban a tudomány legáltalánosabb alapelveinek is az érzéki tapasztalat a végső forrása. Úgy tűnik azonban, hogy Arisztotelész az érzékelésnek valójában korlátozottabb szerepet szán. Az emberi lélekben természettől megvan a képesség az univerzálék, a tudomány kiindulópontjai megragadására. Az érzéki tapasztalat azért lényeges, mert ez teszi lehetővé e képesség kifejlődését és tényleges működését.

A *Második analitika* a bizonyítás sajátosságainak vizsgálatán túl a definíciókkal is részletesen foglalkozik (kül. APo II. 1-10). Arisztotelész kritizálja a felosztásos meghatározás módszerét, melyet Platón dolgozott ki. Ugyanakkor a definícióra vonatkozó fejtegetései sok tekintetben Platón eredményeire épülnek. Meghatározni fajtákat lehet, nem pedig egyedeket. Egy fajtát úgy határozunk meg, hogy egy átfogóbb nemen (*genosz*; lat. *genus*) belül a rá jellemző különbségekkel (*diaphora*; lat. *differentia*) elhatároljuk valamennyi vele rokon fajtától.

Arisztotelész definíciói nem csupán a szavak jelentését kívánják megadni, hanem a dolgok mivoltát, esszenciáját (*to ti én einai*; lat. *quidditas, essentia*) próbálják feltárni.

Szillogisztikus következtetéseket nem csupán a tudományokban alkalmazhatunk, hanem az ún. dialektikus érvelésben is, melyet Arisztotelész a *Topiká*ban tárgyal.

A **toposz** szó, melyből e mű címe származik, „helyet” jelent. Az ókori szónokok a beszédben alkalmazandó formulákat egy vizuálisan könnyen felidézhető kép helyeihez (pl. egy épület részeihez) társítva memorizálták. A **Topiká**ban valószínűleg a dialektikus vitában használható érvtípusokat kell **toposz** alatt értenünk, melyek gyűjteménye a mű jelentős részét kiteszi (meghatározást sajnos nem kapunk a fogalomra).

Platón különböző dialógusaiban más és más módon közelíti meg a dialektikát, de mindvégig világos, hogy dialektikán magát a filozófiát vagy annak legfontosabb részét érti. Arisztotelész megfosztja a dialektikát e kitüntetett pozíciótól. A dialektikus szillogizmus formálisan korrekt, érvényes következtetés, azonban premisszái nem tesznek eleget a bizonyító szillogizmussal szemben támasztott megkövetéseknek: nem szükségképpen igazak és elsődlegesek, hanem pusztán *elfogadottak* (egyes számban: *endoxon*; *Top* 1.1; 1.10). A dialektikus érvelés többnyire konkrét *vitaszituációkhoz* kötődik. Az arisztotelészi dialektika hatóköre minden tárgyra kiterjed - bármiről vitatkozhatunk ezen a módon.

Arisztotelész a dialektikának háromféle használatát írja le (*Top* 1.2): 1. Dialektikus vitát folytathatunk gyakorlásképp, érvelő készségünk fejlesztése végett, ahogyan ez már a platóni Akadémián is szokás volt. Az ilyen vitának szigorú szabályai vannak. A válaszadó valamilyen álláspontot véd; nem feltétlenül a sajátját, hanem egy embertípusnak vagy egy konkrét személynek tulajdonított nézetet. A kérdező eldöntendő kérdéseket tesz fel a válaszadónak, hogy olyan premisszákat fogadtasson el vele, amelyek cáfolják téziséét. A vita közönség előtt zajlik, és kijelölt bírák döntenek el, melyik vitatkozó fél a sikerebb. 2. A dialektika „élesben”, tényleges vitákban is használható. A kérdező ilyenkor a válaszadó saját nézeteinek ellentmondásos voltát próbálja kimutatni, valahogy úgy, ahogyan

Szókratész egyes Platón-dialógusokban. A dialektika e két alkalmazásában a cáfolathoz a kérdezőnek érdemes elterjedt, bizonyos elismertségnek örvendő premisszákat felkínálnia, melyeket a válaszadó nagy valószínűséggel elfogad. 3. A dialektikus érvelés a filozófiai tudományokban is hasznos. Az érvelés itt elsősorban a „bölcsek” - az adott terület szakértői - által elfogadott nézeteket veszi alapul.

Vizsgáljuk meg kissé részletesebben az utolsónak említett használatot. Arisztotelész megemlíti, hogy ha egy vitakérdésben mindkét oldal nehézségeit alaposan végigvizsgáljuk (*diaporein*), ez megkönnyíti az igazság és a tévedés felfedezését. Nyilvánvalóan csak akkor van esélyünk egy probléma megoldását megtalálni, ha pontosan tisztába jövünk a probléma mibenlétével (Met. III. 1). Arisztotelész alapvető szerepet szán az aporiák rendszeres vizsgálatának filozófiai módszerében. E módszer előzményei Platónnál, különösen *A szofistában* keresendők. Arisztotelész számos értekezése elején (és egyes problémákra vonatkozó fejtegetéseinek bevezetésében) előbb szisztematikusan végigvizsgálja a kérdésre vonatkozó elterjedt nézeteket, különös tekintettel filozófus elődeinek elméleteire, majd felvázolja az így napvilágra kerülő aporiákat, végül pedig olyan megkülönböztetéseket tesz, melyek segítségével az aporiák feloldhatók. Az ily módon nyert elméletnek nincs szüksége más igazolásra, mint hogy - miközben a lehető legtöbbet megőrizz az elfogadott nézetekből - megoldja a belőlük adódó nehézségeket (EN VII.1, 1145b2-7). Az aporetikus-dialektikus érvelés sokkal jellemzőbb Arisztotelész írásaira, mint a *Második analitikában* vázolt deduktív bizonyítás (az utóbbi módszer tiszta formájában való alkalmazására voltaképpen az *Első analitika* szillogisztikája az egyetlen példa).

A *Topika* 1.2 azt is kiemeli, hogy a dialektikának az egyes tudományok első alapelveinek vonatkozásában is fontos szerepe van. A *Második analitika* elemzése szerint a tudományok első premisszáit nem lehet bizonyítani, hanem indukcióval jutunk el belátásukhoz. Milyen szerepe marad akkor itt a dialektikának? Arisztotelész bizonyára nem a tudomány első alapelveinek felfedezésére, hanem argumentatív alátámasztásukra gondol. Persze a dialektika nem *bizonyítja* ezeket az alapelveket (bizonyító ereje csak a tudományos szillogizmusnak van, mely ebben az összefüggésben nem alkalmazható), hanem *cáfolja* azok álláspontját, akik kétségbe vonják a szóban forgó alapelveket.

Arisztotelész *a Metafizika* IV. könyvében az ellentmondásmentesség elvét dialektikus érveléssel bátyázza körül, rámutatva azok nézetének abszurd következményeire, akik megkérdőjelezték ezt az elvet (megjegyzendő, hogy a kérdéses axióma nem egyetlen tudomány sajátja, hanem valamennyi tudomány számára közös).

Arisztotelész logikai írásai számos olyan kérdést felvetnek, melyet a fenti áttekintésben nem volt módunk érinteni. Ezek közül különösen fontos az *ún. futurum contingens* (a jövőbeli esetleges tényállásra vonatkozó kijelentés) problémája (*Herméneutika* 9), amely körül a középkorban heves viták dúltak. Ezt a kérdést a 3. fejezetben tárgyaljuk.

1.3.2.3. A természeti folyamatok magyarázata

Mint fentebb említettük, Arisztotelész rendkívül nagy figyelmet fordít a természeti világra. A *Meteorológia* 1.1 lényegre törő áttekintést tartalmaz a természetfilozófia fő témáiról. E szöveg először „a természet alapelveit és az összes természetes mozgásokat” említi, melyek tárgyalását a *Fizikában* találjuk. Az előbbi témába olyan általános jellegű fejtegetések tartoznak, mint a keletkezés (változás) feltételeinek vizsgálata, illetve a természet fogalmának elemzése; ez a rész a természet-tudomány lehetőségének igazolását és a természetfilozófiai magyarázatok formájára vonatkozó elvi megfontolásokat is tartalmaz (*Fizika* I—II. könyv). A természet „a mozgás és a nyugalom kiindulópontja”. Ebből adódóan a természetfilozófia központi kérdése a mozgás. A *Fizika* nagyobb része (III—VII. könyv) a mozgással, valamint a mozgáselmélet kiépítéséhez szükséges további fogalmakkal foglalkozik, amilyen a végtelen, az űr, a térbeli hely, az idő és a folytonosság (Arisztotelész végül elutasítja az űr és bizonyos értelemben a végtelen létezését is). Végül pedig annak igazolását kapjuk, hogy a kozmoszban tapasztalható mozgás egy mozdulatlan, nem fizikai természetű mozgatót kíván (VIII. könyv). A természetfilozófia körébe természetesen a fizikai világ konkrét leírása is beletartozik, mely a kozmológiától és az égi mozgások elméletétől (*Coel.* I—II.) kezdve az elemek számának és egymásba alakulásainak (*Coel.* III—IV.), valamint a keletkezésnek és a pusztulásnak az elemzésén át (*GC*) a légköri jelenségek (*Meteor.*), továbbá az állatok és a növények vizsgálatáig terjed (*HA, PA, GA, MA, IA*; a *De plantis* nem hiteles, Arisztotelész botanikai műve elveszett). E gazdag anyagból

csupán a Fizikában tárgyalt általános kérdések némelyikét van módunk érinteni.

A fizika a teoretikus tudományok közé tartozik. Tárgyai olyan önállóan létező dolgok, azaz szubsztanciák, melyek különféle változásokon mehetnek át (Met. VI. 1). Ezzel szemben a teológia mozdulatlan szubsztanciákat vizsgál, a matematika pedig nem önálló létezőket tanulmányoz, hanem absztrakcióval nyert alakzatokat és számokat. A természeti dolgok közé tartoznak az állatok, a növények és az egyszerű, elemi testek: mindezen dolgok *magukban bírják a mozgás és a nyugalom princípiumát* (Phys. II.1). Az állati élőlények nyilvánvalóan képesek mind helyváltoztató mozgást kezdeményezni, mind pedig megállni. A növényekben - bár helyváltoztatásra nem képesek - megfigyelhetők különféle önszabályozó folyamatok, amilyen a táplálkozás és a növekedés (e működések persze az állatokban szintén megtalálhatók). Arisztotelész felfogása szerint az elemek esetében is találunk olyan tendenciát, melynek magyarázata nem kíván külső tényezőt: mindegyik elem a kozmosz egy meghatározott régiója felé törekszik (pl. a föld, a középpont felé), melynek elérésével nyugalomba kerül.

Arisztotelész a természeti dolgok princípiumaira vonatkozó elméletét a korábbi természetfilozófusok nézeteinek kritikai vizsgálatából bontja ki (1.4—7). Elemzése szerint a természetfilozófusok *ellentétekből* származtatták a természeti dolgokat. Az ellentétek azonban nem hathatnak közvetlenül egymásra, ezért az ellentétpárok mellett szükséges tételezni egy *alapul szolgáló dolgot, alanyt* (hüpokeimenon, lat. substratum) is, amelyben az ellentétes formák megjelenhetnek. A természeti dolgok keletkezésének tehát mindig háromféle princípiuma van: egy ellentétpár tagjai, amelyek közül 1. az egyik pozitív állapot, 2. a másik megfosztottság, hiány, valamint 3. valamilyen alany. A „keletkezésbe” Arisztotelész itt az olyan eseteket is beleérti, amelyekben egy dolog *valamivé* válik. A helyváltoztató mozgás, valamint a minőségi és a mennyiségi változás esetében az alany egy egyedi szubsztancia, amely megőrzi azonosságát a változás során, csupán egy tulajdonság hiányát cseréli fel annak birtoklására (pl. egy ember műveletlenből művelté lesz). A szűkebb értelemben vett keletkezés nem pusztán egy járulékos tulajdonság felvételét jelenti, hanem egy szubsztanciális formáét (ilyen pl. egy új élőlény születése). Az „alapul szolgáló dolog” szerepét a szubsztancia keletkezésének

folyamatában az anyag (*hülé*) játssza. Az anyag - eltérően a járulékos változás alanyától - a természeti szubsztanciák keletkezésekor nem marad változatlan, hanem átalakul.

Arisztotelész a természeti tárgyak létezését és a fizika tudományának jogosultságát nyilvánvalónak ítéli, az elődök nézeteinek dialektikus vizsgálata keretében mégis vitába száll az eleaiak monizmusával és a keletkezés lehetőségét kétségbevonó érveikkel (1.2-3. és 8.). A monizmus cáfolatát saját kategóriaelméletére alapozza. Felveti többek között azt a kérdést, hogy az eleaiak „egy létezője” vajon szubsztancia-e vagy tulajdonság. Ha tartani akarják monista tézisüket, a létezőt vagy hordozó szubsztancia nélküli tulajdonságnak, vagy tulajdonságok nélküli szubsztanciának kell mondaniuk - ezen lehetőségek mindegyike abszurd. A keletkezés lehetősége a természet princípiumaira vonatkozó elmélet alapján igazolható. Az eleai érvelés szerint a keletkező dolog sem létezőből, sem nem létezőből nem keletkezhethet, hiszen az előbbi már az, ami, nem létezőből pedig nem keletkezhethet semmi. Arisztotelész válasza az, hogy a keletkezés kiindulópontját nem létezőnek és létezőnek is mondhatjuk, és egyik sem rejt magában semmiféle paradoxont. A keletkező dolog nem minden megszorítás nélkül nem létezőből, hanem járulékosan nem létezőből keletkezik. Az alapul szolgáló dolog önmagában valami létező, és csupán annyiban nem létező, amennyiben előzőleg nem **volt** az, amivé a keletkezési folyamat eredményeképp lett (pl. a bronz **nem volt** szobor; az ember **nem volt** művelt). Másfelől azt is mondhatjuk, hogy az alapul szolgáló dolog járulékosan létező: a keletkezési folyamatot megelőzően sok minden **volt**, de éppen az nem lehetett, amivé a folyamat révén vált. Arisztotelész egy másfajta elemzésre is céloz: a keletkezési folyamat alapjául szolgáló dolog **ténylegesen (aktuálisan) nem volt** az, amivé lett, de **lehetőség szerint (potenciálisan) az volt**.

A keletkezésben szerepet játszó három tényező kettőre redukálható: az alapul szolgáló dolog és az ellentétpár egyik tagja elegendő a magyarázathoz, hiszen a megfosztottság nem egyéb, mint a forma távolléte (191a5-7). Arisztotelész felteszi a kérdést, hogy a természeti dolgok voltaképpen természetét (*phüszisz*) az alapul szolgáló **anyaggal** (hülé), vagy pedig **a formával** (eidosz) kell-e azonosítanunk (II.1). A mesterséges tárgyak esetében a forma pusztán járulékos tulajdonsága az anyagnak; lényegét, valódi természetét tekintve pl. az ág is megmarad fának. Ebből arra következtethetünk,

hogy minden dolog természetét legelemibb anyagi összetevői alkotják. A „természet” szó a szokásos nyelvhasználatban mind az anyagra, mind a formára utalhat. Arisztotelész érvelése szerint teoretikusan az utóbbi szóhasználatot kell komolyabban vennünk. Az anyag, ami potenciálisan hús vagy csont, csak akkor nyeri el természetét, ha felveszi az illető formát. A természeti dolgok kifejlődése a forma megvalósulása felé tartó, célszerű folyamat. Ez megint csak amellettszól, hogy a forma alkotja a dolog valódi természetét. A természeti dolgok mozgását, viselkedését ezek szerint elsősorban nem anyaguk, hanem formájuk, struktúrájuk határozza meg.

Arisztotelész tudományelméletében a tudományos tudás az okok tudását jelenti. A fizikának is az a fő feladata, hogy feltárja a keletkezés, a pusztulás és általában a természeti változás „miértjét” (*to dioti*), okait (II.3; az okok fajtáihoz lásd még *Metafizika* V.2).

Arisztotelész tágabban használja az „ok” fogalmát, mint manapság szokás: ok lehet minden olyan dolog vagy tényállás, mely a természeti folyamatok, illetve a természeti szubsztanciák magyarázatában szerepet kap. Az egyik ilyen tényező az anyag, amiből a dolog létrejön, és amely alkotóeleme a keletkezett dolognak. A *forma*, a keletkezési folyamat célja szintén belső konstituens. A változások magyarázatához szükséges a *mozgás kiindulópontját*, a hatóokat is megjelölni. A szubsztanciák hatóoka az a dolog, amely létrehozta őket. Végül pedig a változásnak megadhatjuk a *célját is*, azt, ami végett a folyamat végbemegy, illetve ami végett egy dolog létezik. A négyféle okot Arisztotelész gyakorta az alkotó mesterségek köréből vett példákkal világítja meg. A házépítés folyamatában az anyag szerepét a téglák, gerendák, cserepek játsszák. A forma az a struktúra, amelybe ezeket az építőanyagokat rendezik. A házépítés célja a formának az építőanyagokban való megvalósítása. Ha nem a folyamatra, hanem magára a létrejött produktumra vagyunk kíváncsiak, a ház célját funkciójában jelölhetjük meg („szelek, záporok, meleg pusztító hatásától védő menedék”, *DA* 1.1). Hatóoknak nevezhetjük az építőmestert, de ha pontosan akarunk fogalmazni, akkor az *építőmesterséget* adjuk meg. Arisztotelészt a természeti okok kutatásának összefüggésében elsősorban nem a folyamatok mechanikája érdekli. A házépítés szerencsés esetben a mesterség szabályai szerint zajlik, ezért a folyamat magyarázatában ez a releváns

tényező; a mesterember személyére csak abban az esetben kell hivatkoznunk, ha eltér e szabályoktól.

A forma és a cél sok esetben megegyezik. A mesterséges tárgyak létrehozása, valamint az élőlények keletkezése és kifejlődése esetében a folyamat célja mindig egy forma megvalósulása. Sőt mi több, bizonyos értelemben a hatók is azonosítható a formával. A mesterségbeli tudás anyagtalan, és a mesterember lelkében van, a kész termékben pedig anyagi formát ölt. A két esetben azonban ugyanazzal a formával van dolgunk, jóllehet különböző egyedekben jelennek meg. A mesterséges létrehozás folyamatának lényege éppen a forma átszármaztatása. Ez a modell az állatok keletkezésének esetében is alkalmazható: itt az apa származtatja át a benne lévő formát egy új egyedre. A formai ok, a cél és a hatók így módon gyakran egybeesik (0.7, 198a23-26). Mindazonáltal az okok fajtái nem vezethetők vissza egymásra. A változási folyamatban több tényező vesz részt, amelyek más és más módon felelősek az eredményért, így a „miért?” kérdésre többféle választ kell adnunk.

A korai görög filozófiában elterjedt volt a természeti folyamatok mechanikus magyarázata, mely - Arisztotelész fogalmaival - csupán az anyagi és a hatóokot ismeri el. Arisztotelésznek ezért érvelnie kell a teleologikus magyarázatok létjogosultsága mellett (*Phys.* II.8). Az eső nem azért esik, hogy növelje a gabonát, nem is azért, hogy tönkretegye a termést, hanem szükségszerű mechanizmusok miatt, melyekhez esetlegesen kapcsolódhatnak az említett következmények. Miért ne mondhatnánk, hogy minden természeti folyamat ezen a módon magyarázandó? Arisztotelész ezzel az ellenérvvel szemben elsősorban a természeti folyamatokban megfigyelhető szabályszerűsége hivatkozik. Ha azt mondanánk, hogy az elülső fogak és az őrlőfogak alakja pusztán véletlenül olyan, hogy az élőlény javát szolgálja, nem adnánk magyarázatot a kettő közötti rendszeres összefüggésre. A cél-okság mellett Arisztotelész az anyagi mechanizmusoknak („a szükségszerűségnek”) is juttat bizonyos szerepet a természetfilozófiai magyarázatokban (*Phys.* 11.9; vö. *PA* 1.1). A mesterséges tárgyak létrejöttét nem magyarázzák anyaguk sajátosságai. A mesterember a célt, az illető tárgy által betöltendő funkciót veszi alapul, és ehhez választja ki a megfelelő anyagot. Ha ezt és ezt a célt kívánja megvalósítani, akkor szükséges ilyen és ilyen anyagokat alkalmaznia. Például a fűrésznek ahhoz, hogy alkalmas legyen a fa elvágására, vasból kell

lennie. A szükségszerűség e fajtája a **hipotetikus szükségszerűség**. A természeti jelenségeket Arisztotelész felfogásában nem értelmezhetjük az anyag tulajdonságai szükségszerű következményeiként. A magasabb rendű szerveződések funkcionális működései nem vezethetők vissza anyagukra. A funkciók megvalósulásához persze bizonyos anyagi feltételek szükségesek (itt is hipotetikus szükségszerűségről van szó). Arisztotelész természetfilozófiai magyarázatainak azonban nem az anyag, hanem a fajtára jellemző funkcionális forma a kiindulópontja - megközelítése gyökeresen eltér a modern természettudományban leggyakrabban használt, alulról felfelé építkező magyarázati módtól.

A természetben a célszerűség nem terjed ki mindenre. Egyes jelenségek nem szolgálnak semmiféle célt, hanem anyagi és hatóokokkal magyarázhatók (pl. a szem az élőlény javát szolgálja, ám a szem színének nem adható teleologikus magyarázata). Arisztotelész a véletlen és a spontán (önmaguktól bekövetkező) események létét is megengedi (*Phys.* 11.4-6). Például ha valaki kincset ázott el, valaki más pedig megtalálja, noha egyiküknek sem ez volt a szándéka, akkor a kincstalálás *véletlenül* történik. Az ilyen eseményeknek is mindig van **hatóoka**, csak hogy nem azt a célt éri el, ami végett működni szokott (a kincstalálás nem az árokásás szokásos eredménye). Hasonló módon magyarázza Arisztotelész a **spontán** természeti jelenségeket: a hatóok és az eredmény között ilyen esetben nincs rendszerszerű összefüggés.

A természeti folyamatok magyarázatában Arisztotelész kitüntetett szerepet szán a célnak (*telosz*), „ami végett” (*to hú heneka*) minden történik. Ezzel a teleologikus természetfelfogáshoz csatlakozik, melynek gyökerei Anaxagoraszig és apollóniai Diogenészig nyúlnak vissza, és amelyet Szókratész, majd Platón fogalmazott meg határozottabb formában. Platón sokat megtart a teleológia szókratészi értelmezéséből, mely szerint a világ célszerű rendjét istennek kell tulajdonítanunk, aki alkotómesterségével az ember javára rendezte be a mindenséget, és gondviselést gyakorol a világ felett. Arisztotelész szintén a mesterség útján való létrehozást veszi mintának a természet teleológiájához. A mesterség kauzális szerepének azonban olyan elemzését adja, mely nem a mesterember szándékainak, hanem a mesterség szabályainak szán döntő szerepet. Ebből adódik, hogy - Platóntól eltérően - a természetben felfedezhető célszerűséget nem a kozmikus isteni Értelem tervező és gondviselő tevékenységére vezeti vissza (az isteni Nűsznak másfajta működési módot tulajdonít).

Felfogása szerint a célszerűség hordozója a természeti dolgok *belső* mozgató princípiuma, a fajra jellemző forma. Az élőlények számos sajátossága azzal magyarázható, hogy az illető tulajdonság az élőlény javát szolgálja. A célelvű magyarázat azt mutatja meg, hogy miként illeszkednek az élőlény funkcionális részei az organizmus egészébe, mennyiben járulnak hozzá az önfenntartáshoz és a faj - a fajra jellemző forma - fennmaradásához. Megközelítése ily módon sokban hasonlít a modern biológia és pszichológia funkcionális magyarázataihoz. Olykor azonban Arisztotelésznél is megjelenik az a gondolat, hogy a világ olyan rendszert alkot, melyben a különböző fajták egymás javát szolgálják: a növények az állatok kedvéért vannak, az állatok pedig az ember hasznára (*Politika* 1.8). Kérdéses, hogy miként egyeztethető össze ez a tétel a teleológia szokásos arisztotelészi értelmezésével.

A fizikai világ konkrétabb leírásának csupán néhány vonását van módunk címszavakban említeni. A mozgás (*kinészis*) „a potenciálisan létező mint ilyen teljesültsége” (III.1). A mozgás lehet 1. hely szerinti, 2. mennyiségi és 3. minőségi; a keletkezés (*geneszisz*) a szubsztanciák létrejöttére korlátozódik; a mozgás három fajtája és a keletkezés besorolható a változás (*metabolé*) átfogó nemébe (megjegyzendő, hogy Arisztotelész nem mindig ragaszkodik e terminológiához). A mozgás alanya potenciálisan rendelkezik egy F formával. Ennek a lehetőségnek teljes megvalósulása F forma birtoklása, a változás pedig, mely a forma birtoklásához vezet, ugyanezen potencialitás részleges megvalósulása. A potenciálisan F-ből valamilyen ágens hatására lesz aktuálisan F, mely tipikus esetben maga is ténylegesen rendelkezik F formával. Arisztotelész univerzuma a folytonos mennyiségek világa. A mozgás végtelenül osztható, ahogyan a térbeli nagyság és a hely, valamint az idő is az. Ez az elgondolás Anaxagorasz felvetéseit viszi tovább, és az atomista hagyománnyal szemben fogalmazódik meg. Arisztotelész úgy véli, hogy a mozgásnak nem feltétele az üres tér. Ugyancsak elveti a világ végtelenségének feltevését. Az univerzumot határolt gömbként gondolja el, melyen kívül nincsen sem tér, sem idő, sem mozgás. A Hold alatti világ a négy elemből épül fel, melyek egymásba alakulhatnak. Az elemek vegyülését a Nap okozza, melynek a Földhöz viszonyított helyzete különböző évszakokban más és más. A Hold feletti szféra anyaga, az *aithér* a változás négy fajtája közül egyedül helyváltoztató mozgásra képes, ennek is legtökéletesebb fajtája, a körmozgás jellemző rá. Az égbolt mozgásáért és

a bolygómozgásokért mozdulatlan, nem fizikai mozgatók felelősek, melyek természetének tárgyalása már a metafizika területére tartozik.

1.3.2.4. Test és lélek

Arisztotelész felfogásában a lélek (*pszükhé*) az az elv, amelynek révén az élőlények élnek. A lélek arisztotelészi elmélete ezért tágabb, mint a modern filozófiai pszichológia: nem csupán az ember mentális működéseire, hanem az állati és a növényi élet jelenségeire is kiterjed. *A létekről* írott értekezés a lélekkel kapcsolatos általánosabb kérdéseket vizsgálja, például a lélektan tudomány-rendszertani helyét, a lélek viszonyát a testhez, a lélek különféle készségei közötti relációkat, az érzékelést és a gondolkodást. Ezt az írást egy rövidebb értekezésekből álló gyűjtemény egészíti ki (*Parva Naturalia* = *Kisebb természetfilozófiai írások*), mely „a lélek és a test közös működéseit” (*Sens.* 1) elemzi, nagyobb súlyt fektetve e jelenségek fiziológiai oldalára. Az alábbiakban az előbbi munka főbb problémáit vázoljuk, különös tekintettel test és lélek viszonyának kérdésére.

A lélekre vonatkozó vizsgálódást Arisztotelész a korábbi filozófusok idevágó nézeteinek kritikai áttekintésével kezdi (*DA* I). A tárgyalás aporetikus szakaszában egyrészt napvilágra kerülnek azok az általánosan elfogadott vélekedések, melyeket a kidolgozandó elméletnek érdemes tiszteletben tartania, másrészt világossá válik, hogy egyik korábbi filozófus teóriája sem tartható eredeti formájában. 1. A lélek a mozgás princípiuma. Az állatok helyváltoztató mozgásáért mindenki a lelket teszi felelőssé. El kell vetnünk azonban azt a széles körben elterjedt felfogást, mely szerint a lélek azáltal mozgatja a testet, hogy maga is mozog. 2. A lélek az érzékelés - vagy tágabban: a megismerés - princípiuma. A lélek megismerő működéseinek azonban senki nem adta még meggyőző magyarázatát. 3. A lélek valamilyen értelemben testetlen létező. A korai görög filozófusok a lelket valamilyen különösen finom anyaggal azonosítják (Démokritosz például kicsiny, gömb alakú atomokkal). Elméleteiket a materializmus változataiként értelmezhetjük; mondhatjuk azonban azt is, hogy megsejtik a lélek testetlenségét, de nem tudják világosan megfogalmazni e gondolatot. Platón a lélek testetlenségének tételét egyértelmű és radikális formában képviseli: a lélek a megismerés és a cselekvés alanya, és önmagában, a test nélkül is képes létezni. Elgondolása többek között azért sem fogadható el, mert esetlegessé

teszi test és lélek kapcsolatát, holott egy meghatározott típusú lélek nyilvánvalóan nem lakozhat tetszőleges testben.

A lélek metafizikai státusának problémájával szorosan összefügg a lélektan tudomány-rendszertani helyének kérdése (*DA* 1.1). Első közelítésben a lélek lényegének és sajátosságainak vizsgálata a természetfilozófiához tartozik. Arisztotelész számára az élőlények a természeti szubsztanciák tipikus, mintaszerű esetei. Úgy tűnik, a lélek állapotai egyben a test állapotai is. A lelki folyamatokkal együtt egyszersmind a testben is végbemegy valamilyen változás. Ez nyilvánvaló a harag, a vágyakozás és a többi érzelem esetében. Például a harag egyrészt a bántalom viszonzásának vágya, másrészt a vér forrongása a szívben. A természetfilozófusnak a lelki jelenségek magyarázatában mind az anyagot, mind a funkcionális formát tekintetbe kell vennie (a lelki jelenségek meghatározásának mintája: „ezekben és ezekben »az anyagokban» ilyen és ilyen célok végett meglévő forma”). Mindamellet Arisztotelész nyitva hagyja a lehetőséget, hogy a természetfilozófiai megközelítés a léleknek nem minden fajtája esetében megfelelő. Többször felveti, hogy az értelem (*núsz*) nem testhez kötött abban az értelemben, amelyben a lélek többi készsége. Ha ez csakugyan így van, a lélekfilozófia a természetfilozófia és az anyagtalan szubsztanciákat vizsgáló „első filozófia” (metafizika) határterületén helyezkedik el (vö. *Met.* 1025b27-30).

Arisztotelész saját elméletének konstruktív kifejtését a lélek általános leírásával kezdi (*DA* II.1). Eszerint a lélek „a potenciálisan élettel bíró természeti test formája” (412a20 sk.), illetve - pontosabb megfogalmazásban - „a szervekkel bíró természeti test első teljesültsége (*entelekheia*)” (412b5 sk.). Az élőlényekre ugyanúgy alkalmazható anyag és forma megkülönböztetése, mint más természeti szubsztanciákra. Az élőlény anyaga a test, mely különféle szervekből és szövetekből áll. Az élőlény formája az a struktúra, amelybe a test részei és anyagai szerveződnek, és amely lehetővé teszi, hogy az élőlény a fajtára jellemző életműködéseket végezze.

Arisztotelész elemzésében a lélek nem más, mint e funkcionális elrendeződés. Az anyag és a forma fogalmaival szoros összefüggésben áll a lehetőség és a teljesültség fogalompárja. A forma az élőlény anyagainak teljesültsége, amelynek révén az élőlény ténylegesen azzá lesz, ami. A ló azért ló, mert testének részei és anyagai a táplálkozás,

növekedés, szaporodás, érzékelés és mozgás jellegzetes módjának megvalósulását lehetővé tevő rendbe illeszkednek. A lélek „első teljesültség”, vagyis az életműködések gyakorlásának *képessége* (az élőlények nem gyakorolják mindig minden képességüket, ezért nem szerepel a „második teljesültség”, a funkciók tényleges gyakorlása a lélek leírásában). A lélek e jellemzése középutat keres a korporealista lélekelméletek és a platóni dualizmus között. A lélek nem azonosítható valamely testtel (pl. az atomok egy bizonyos típusával), a lelki jelenségek pedig nem vezethetők vissza minden további nélkül testi folyamatokra. Arisztotelész ragaszkodik ahhoz, hogy a formálisfunkcionális leírás külön magyarázati szintet képvisel, sőt elsőbbséget élvez az anyag tulajdonságaira hivatkozó mechanikus magyarázattal szemben. Ugyanakkor a lélek nem önálló szubsztancia, amely a testtől függetlenül is képes létezni. Testetlensége ugyanolyan természetű, mint a formáké általában: nem valamilyen további anyagi összetevője a természeti szubsztanciának, hanem funkcionális elrendeződése. E meghatározás értelmében a lélek nem test, de elválaszthatatlan a testtől. Arisztotelész siet leszögezni, hogy e következtetés nem feltétlenül érvényes a lélek minden részére. Ha van a léleknek olyan része, amely nem a test valamilyen részének teljesültsége, az önállóan is létezhet.

Test és lélek viszonyának elemzése élénk érdeklődést keltett a 20. század analitikus filozófiájában, a filozófiatörténészek pedig többnyire a modern elmefilozófia irányaihoz viszonyítva próbálják értelmezni Arisztotelész felfogását. Az elme metafizikai státusára vonatkozó modern elméletek a descartes-i **dualizmus** alternatíváit keresik, mely az elmét és a testet típusukban gyökeresen eltérő szubsztanciákként kezeli. A **reduktív materializmus** a mentális jelenségeket egyszerűen az agy működéseire vezeti vissza. Az elmúlt évtizedek egyik legnépszerűbb álláspontja a **funkcionalizmus** volt. A funkcionalisták felfogásában a mentális állapotok mindig valamilyen anyagi bázison valósulnak meg, azonban nem eszerint azonosítjuk őket. Elvileg egy és ugyanaz a mentális állapotnak különböző fizikai állapotok is alapul szolgálhatnak. A mentális állapotokat oksági szerepükkel határozhatjuk meg, azzal, hogy milyen bemenet nyomán milyen kimenetet eredményeznek. Arisztotelészben sokan a modern funkcionalizmus előfutárát látják, míg mások ezt kétségbe vonják. Újabban felmerült, hogy Arisztotelész elgondolása test és lélek viszonyáról a **szupervenienencia** (a mentális állapotok fizikai állapotokra való

ráépülése) tézisével rokon. E nézet szerint azonos típusú fizikai állapotokkal mindig azonos mentális állapotok járnak együtt, vagyis a mentális állapotok különbsége a fizikai állapot eltérését feltételezi (ez nyitva hagyja a kérdést, hogy mindig a fizikai állapotok *okozzák-e* a mentális állapotokat, vagy fordított irányú oksági összefüggések is lehetségesek). Említendő végül, hogy egyesek az értelem (*nász*) arisztotelészi elméletében a dualizmus egy változatát látják. Az arisztotelészi álláspont értelmezéséhez elméletének további vonásait is szükséges áttekinteni.

A lelki funkcióknak Arisztotelész elemzése szerint négy átfogó csoportja van (lásd *DA* II.2-3): 1. a tápláló képesség (*threptiké*), mely a táplálkozást, a növekedést és a szaporodást teszi lehetővé (*DA* II.4); 2. az érzékelés (*aiszthészisz*) képessége, mely magában foglalja az öt speciális érzék működését, a közös - több érzékszerv által megragadható - érzettárgyak (pl. mozgás, alak, szám) érzékelését, valamint a járulékos érzékelést (pl. „a látott fehér dolog Kalliasz”) (*DA* II.5-III.2); 3. a gondolkodás képessége, mely átfogja a következtető okoskodást és az egyszerű ismerettárgyak megragadását (*DA* III.4—8) ; 4. a törekvés vagy vágyakozás (*orexisz*) képessége, melybe beletartoznak a motiváció értelmes és értelem nélküli fajtái egyaránt. Ez a helyváltoztató mozgásnak, valamint általában az állatok viselkedésének és az emberek cselekvésének fő forrása (*DA* III.9-11). Arisztotelész részletesen tárgyalja a képzetalkotást (*phantasztia*) is (*DA* III.3). Ez utóbbi azonban nem önálló megismerőképessége a léleknek, hiszen az érzékelhető és az értelemmel megragadható dolgokon túl nincsenek egyéb ismerettárgyak, melyek a *phantasztia* sajátos tárgyai lehetnének. A *phantasztia* inkább az érzékelőképesség sajátos működési módjaként értelmezhető, mely belső reprezentációkat hoz létre. Ez a fajta működés szerepet játszik mind az érzékelésben, mind a gondolkodásban. Az érzékelés a képzetek révén képes komplexebb műveletekre, melyek nem jelenlévő tárgyakra vonatkoznak, a gondolkodást pedig mindig képzetek kísérik. A lélek képességei rendezett sorozatot alkotnak (*DA* II.3): a magasabb rendű képességek előfeltételezik az elemibb képességeket, míg fordítva ez nem áll. Így például a tápláló lélek önmagában is előfordul a növényekben, az érzékelésre képes állati élőlényekben viszont mindig megtalálhatók a tápláló lélekhez köthető életműködések is. A törekvés csak érzékelő lényekben van meg. Az állatokban a vegetatív, az érzékelő és a törekvő funkciók az értelem nélkül vannak jelen, míg az emberben az értelem

mellett az elemibb funkciók is megtalálhatók. Fontos, hogy az élőlények egyes fajainak lelke nem egyszerűen a különféle készségek halmaza, hanem e készségek egységes rendszere.

Térjünk vissza test és lélek viszonyának kérdésére. Az arisztotelészi érzékeléstudomány értelmezéséről folyó viták jórészt e körül a probléma körül forognak. Az érzékelés a változás egy különleges, a szokásos fizikai változástól eltérő fajtája (*DA* II.5). Az érzékeléshez megfelelő külső tárgyra és érzékelőképességre van szükség. Az érzék potenciálisan olyan, amilyen az érzékelhető tárgy aktuálisan. Az érzékelés ennek a képességnek az aktualizálódása. Az érzék az érzékelhető tárgy formáját fogadja be annak anyaga nélkül, ahogyan a viasz a pecsét mintázatát a pecsétgyűrű anyaga nélkül (*DA* 11.12,424a17-21). Arisztotelész funkcionalista értelmezése a forma befogadását *anyagi folyamatként* azonosítja, mely az érzékelés funkcionális folyamatának alapul szolgál. E felfogás egy változata szerint az érzékszerv ténylegesen felveszi az érzékelhető tárgy érzékelhető minőségét: például ha egy piros dolgot látunk, a pupilla pirossá válik. Mások kétségbe vonják a funkcionalista interpretációt. Egyik ellenvetésük az, hogy a „forma befogadása” nem anyagi változás, hanem magának a tárgy észlelésének pszichikus aktusa. Az érzékeléshez csupán bizonyos anyagi feltételek fennállására van szükség (pl. egészséges szemre és kellőképpen megvilágított közegre), de semmiféle *anyagi folyamatnak* nem kell alapul szolgálnia - az élő testnek elemi képessége az észlelés. Arisztotelész az anyagnak eszerint ma már nem tartható felfogását képviseli, már csak ezért sem hozhatjuk kapcsolatba a modern funkcionalizmussal. Az érzékeléstudomány értelmezésében érdemes középutat keresni az említett két pólus között. Arisztotelész feltételezi, hogy az érzékszervben lejátszódik valamilyen fizikai változás (*DA* I.1,403a3-8 és 16-19). Ezt azonban nem okvetlenül úgy kell elképzelnünk, hogy az érzékszerv ténylegesen olyan érzékelhető minőségre tesz szert, mint az érzettárgy. Elegendő, ha e testi változások *reprezentálják* a kérdéses érzékelhető minőségeket.

Ami az arisztotelészi lélekstudomány és a modern funkcionalizmus kapcsolatát illeti, a kettő között legfeljebb laza párhuzamot vonhatunk. Lényeges eltérés például, hogy Arisztotelész a mentális állapotokat nem az egész rendszerben betöltött kauzális szerepük alapján azonosítja, és arra sem törekszik, hogy a mentális állapotok

meghatározásából kiküszöbölje a mentális fogalmakat. Egyesek közelebbi hasonlóságot fedeznek fel Arisztotelész lélekfilozófiája és a modern ráépülési tézis (*supervenienencia*) között. Arisztotelész gunyoros megjegyzésekkel illeti azokat, akik anélkül vizsgálják a lelket, hogy az azt befogadó test sajátságait meghatároznák, mintha bizony bármilyen lélek bármilyen testben jelen lehetne (DA 1.3). Megközelítése csakugyan emlékeztet a modern ráépülési tézisre, mely a mentális állapotokat valamilyen anyagi bázishoz köti, de nem redukálja őket az utóbbira. Ugyanakkor megint csak túlzás pontos megfelelést feltételezni az arisztotelészi és a modern elmélet között. Például nem biztos, hogy a fizikai állapotok Arisztotelész szerint is szigorúan együtt változnak a mentális állapotokkal (DA 1.1, 403a21-22: olykor a test olyan állapotban van, mint mikor haragszunk, anélkül hogy ténylegesen haragudnánk). Továbbá Arisztotelész tudományelméletileg és metafizikailag is a funkcionális formát tekinti alapvetőnek, nem pedig annak anyagi alapját. Végül pedig a gondolkodás arisztotelészi elemzése mind a funkcionalizmussal, mind a ráépülési tézissel összeegyeztethetetlennek tűnik.

Arisztotelész a gondolkodást, megértést (*noein*) egyrészt analógiába állítja az érzékeléssel, másrészt különleges sajátságait is az érzékeléshez képest határozza meg (DA 111.4). A gondolkodás az érzékeléshez hasonlóan formák befogadása, egy potencialitásnak valamilyen tárgy általi aktualizálódása. A gondolkodásnak azonban nem egyedi dolgokkal, hanem univerzálékkal van dolga (DA II.5). Miután ezek ismeretét elsajátítottuk, már a lélekben vannak, ezért a gondolkodáshoz nincs szükségünk külső tárgyakra. A megismerés e fajtája bizonyos értelemben egyszerű tárgyakra irányul, így itt nem lehetséges hamisság: a dolgok természetét, lényegét vagy megragadjuk, vagy egyáltalán nem is érintjük. A gondolkodás másik fajtája propozicionális, különböző fogalmakat kapcsol össze, és lehet igaz vagy hamis (DA III.6). Az értelem (*núsz*) minden formát képes megragadni. Ez csak akkor lehetséges, ha maga a *núsz* semmilyen jelleggel nem bír, semmi egyéb természete nincs az értelemmel felfogható formák befogadásának *képességén* kívül. Önmagában tehát a létezők egyikével sem azonos, nem keveredik a testtel és testi szerve sincsen - ellenkező esetben ugyanis már valamilyen határozott jelleggel bírna, ami akadályozná a formák befogadásában (DA III.4, 429a15-27). Ebből az elemzésből arra következtethetünk, hogy Arisztotelész az értelemnek alapvetően más metafizikai státust tulajdonít, mint a lélek

egyéb képességeinek: az értelem nem teljesültsége *semmiféle* testnek (DA II.1, 413a7). Ez nem csupán azt zárja ki, hogy az értelemnek speciális szerve volna, hanem általában függetleníti a testtől.

Egy rövid, rejtélyes és heves vitáktól övezett szövegrész (DA III.5) megkülönbözteti egyrészt a passzív értelmet, mely „mindenné válik”, másrészt a produktív értelmet, mely „mindent létrehoz”, ahogyan a fény a potenciális színeket aktuális színekké teszi. Egyedül ez az értelem választható el a testtől, halhatatlan és örökkévaló, a passzív értelem viszont romlandó. E fejtegetésben értelmezésünk szerint Arisztotelész nem valamilyen új entitást vezet be (az isteni intelligenciák valamelyikét, vagy magát Istent), hanem az előző fejezetben tárgyalt emberi értelmet osztja kétfelé. A produktív értelem valamilyen módon minden értelmi megismerésnek feltétele („nélküle semmi nem gondolkodik”), pontos funkciója azonban nem válik világossá. Mindenesetre az értelem ezen aspektusára még kevésbé vonatkozhat a lélek általános leírása, melynek értelmében a lélek a test formája vagy teljesültsége, mint az értelem egészére.

Nem csúszik-e vissza Arisztotelész ezen a ponton a platóni dualizmusba, melyet előzőleg oly hevesen támadott? Az értelem - vagy legalábbis egyik összetevője - külön szubsztanciának tűnik, mely túléli az összetett értelmes élőlény pusztulását. Találunk azonban egy igen fontos különbséget. Platónnál a (racionális) lélek *alanya* az értelmi működéseknek, Arisztotelész ezzel szemben egy helyen kifejezetten érvel az ellen, hogy a gondolkodás az *értelem* állapota volna: valójában az értelem *birtokosának* állapotáról van szó, ahogyan az érzelmek és egyéb „lelki” működések sem a lélekhez, hanem az összetett lényhez tartoznak (DA I.4, 408b 18-29). Ezt a tételt konkrétabb tartalommal is lehetséges kitölteni. Az értelem működését mindig képzetek kísérik (DA III.8). Ebből arra következtethetünk, hogy az emberi gondolkodás tevékenysége indirekt módon mégiscsak függ a testtől. A képzetek egyrészt az érzékelésből származnak, másrészt valószínűleg fizikai változást is maguk után vonnak.

A gondolkodás semmi esetre sem valamilyen testi szerv funkcionális működése, legfeljebb az képzelhető el, hogy a képzetek révén együtt jár vele valamilyen testi folyamat is. A gondolkodás és e fizikai változás viszonyára nézve nem kapunk felvilágosítást. Az alkotó értelemről azonban Arisztotelész elmondja, hogy lényegénél fogva

tevékenység, és hogy egyedül a testtől elválva az, ami. Ennek alapján úgy tűnik, hogy lehetségesnek tart olyan mentális működést, amelynek nem szolgál alapul fizikai folyamat (az isteni Értelem vonatkozásában ez nyilvánvaló). Arisztotelész a modern alapfeltevésektől eltérő filozófiai program keretében fejti ki a lélekre vonatkozó elgondolását. Természetfilozófiájában a funkcionális formát tekinti elsődlegesnek, nem pedig az anyagot és annak tulajdonságait. Hangsúlyos tézise továbbá, hogy a természeti szubsztanciák mellett anyagtalan és mozdulatlan szubsztanciák is léteznek. Ennek fényében nem meglepő, hogy a lélekre vonatkozó *teljes* elméletének nem könnyen adható tisztán fizikalista értelmezése, akár a funkcionalizmussal, akár a ráépülési tézissel próbáljuk összekötni elgondolását. Arisztotelész az embert kettős lénynek tekinti. Az emberi lélek legtöbb képessége - ahogyan az állatok lelke is - nem egyéb, mint a test funkcionális szerveződése. Emellett azonban van bennünk egy „isteni szikra”, a testetlen és örökkévaló produktív értelem. Ez utóbbi nem gondolataink alanya, hanem szükséges, de önmagában nem elégséges feltétele az emberi gondolkodásnak.

1.3.2.5. A létező mint létező tudománya

A teoretikus tudományok közül a fizika a mozgásban lévő, önállóan létező dolgokat vizsgálja. A matematika tárgyai nincsenek alávetve a változásnak, de nem léteznek önállóan, pusztán absztrakciók. Arisztotelész szerint vannak olyan tárgyak is, amelyek örökkévalók, isteniek és önállóan léteznek. Ezeket egy további teoretikus tudomány, a „teológia” vagy „első filozófia” kutatja, mely mind a matematikánál, mind pedig a fizikánál értékesebb (Met. VI. 1). Egy másik megközelítés szerint az első filozófia „a létező mint létező” tudománya: nem valamilyen speciális tárgyat tanulmányoz, hanem minden dologra kiterjed (Met. IV.2). A későbbi hagyományban ezt a tudományt metafizikának nevezik, vagy azért, mert a természeti dolgokon túli princípiumokat kutatja, vagy egyszerűen azért, mert Arisztotelész idevágó írásai Andronikosz kiadásában a természetfilozófiai művek után következnek (e 14 könyvből álló gyűjtemény a *Metafizika* címet viseli). A metafizika a természeti szubsztanciákat is vizsgálja, hiszen ezek nyilvánvalóan a létezők közé tartoznak. Ez bizonyos átfedéseket eredményez a fizikával (pl. az okok négy fajtájának megkülönböztetése vagy a keletkezés elemzése a *Fizikában* és a *Metafizikában* egyaránt megtalálható). A metafizika

azonban a természeti dolgokat nem mint mozgókat, hanem *mint létezőket* tanulmányozza. A metafizika imént említett kétféle megközelítése nem összeegyeztethetetlen. A létező mint létező tudománya „a létezők okait és elveit” próbálja meg feltárni (Met. IV.1), amihez először a természeti dolgokat veti alá metafizikai szempontú elemzésnek. Ez a vizsgálat szükségképpen elvezet az anyagtalan szubsztanciákhoz, hiszen azok princípiumai a természeti dolgoknak.

Arisztotelész logikai írásaiban elfoglalt álláspontja szerint minden tudomány a létezők egy-egy nemére vonatkozik (pl. az aritmetika a számokra, a fizika a mozgó dolgokra). A dolgokat azonban sokféle módon mondjuk létezőnek, és a létező nem alkot egyetlen nemet. Ez kizárni látszik egy afféle egyetemes tudományt, mint a platóni dialektika. A *Metafizika* IV. könyvében viszont Arisztotelész a létező mint létező tudományának lehetősége mellett érvel, mely nem szorítkozik a létezők egy meghatározott nemére. A dolgokat sokféle módon mondjuk létezőnek, de a „lenni” szónak van egy elsődleges használata, amelytől minden más használat függ: egyes dolgokat azért mondunk létezőknek, mert szubsztanciák, másokat mert a szubsztancia tulajdonságai vagy valamilyen egyéb módon állnak vonatkozásban a szubsztanciával. Ezt az egyetlen központi jelentés köré szerveződő jelentésstruktúrát, mely egyaránt különbözik a kifejezések azonos értelemben való használatától (az arisztotelészi értelemben vett szinonímiától) és a pusztá névazonosságtól (homonímiától), fokális jelentésnek szokás nevezni (*prosz hen legomena* = „olyan dolgok, amelyeket egy valamire való tekintettel mondunk valaminek”).

Arisztotelész érvelése szerint nem csupán azok a dolgok tartozhatnak egyetlen tudomány körébe, melyekre azonos értelemben alkalmazhatunk egy kifejezést, hanem azok is, amelyeket „egyetlen természetre való tekintettel” nevezünk valaminek (Met. IV.2).

Arisztotelész ennek a tudománynak a körébe utalja a logikai alapelvek vizsgálatát is, melyek minden létezőre érvényesek, és minden érvelésnek alapul szolgálnak. Ilyen az ellentmondás-mentesség törvénye, mely szerint „lehetetlen, hogy ugyanaz az attribútum egyszerre és ugyanazon vonatkozásban megillessen és ne illessen meg ugyanazt az alanyt” (Met. IV.3,1005b19). Az ellentmondás-mentesség elvét bármely bizonyítás feltételezi, ezért az természetesen nem bizonyítható. Dialektikus érveléssel azonban cáfolni lehet azok nézeteit, akik kétségbe vonják e princípiumot - a Metafizika IV. nagyobb részét ez az érvelés tölti ki. Arisztotelész ugyancsak

megfogalmazza és védelmébe veszi a kizárt harmadik törvényét: „az ellentmondó pár tagjai között nem lehet semmi, hanem szükségszerű, hogy egy attribútumot - bármi legyen is az - vagy állítsunk, vagy pedig tagadjunk egy alanyról” (Met. IV.7,1011b23 sk.).

Amikor Arisztotelész sorra veszi azokat a módokat, ahogyan „létezőről” beszélünk (Met. V.7; VI.2), olyan mondatokat tart szem előtt, melyekben kimondott formában vagy kimondatlanul előfordul a kopulativ létige. 1. Mondatainkban az alanyt olykor nem egy sajátlagosan rá utaló terminussal, hanem egy esetleges tulajdonságával jelöljük meg. Ha az így megjelölt alanyhoz kapcsolunk egy állítmányt a létigével, akkor csupán *esetlegesen* teszünk róla állítást (ilyen például „a művelt sápadt <van>” mondat, szemben a „Szókratész/egy ember sápadt <van>” mondattal, mely megszorítás nélküli predikáció, vö. APo 1.22). A létnek ez a módja - *esetlegesen lenni* valaminek - nem lehet tudományos vizsgálódás tárgya. 2. A dolgokra különböző *kategóriákba* tartozó állítmányokat alkalmazhatunk. (A *katégoria* a köznyelvben vádat jelent, Arisztotelész predikáció [állítás] értelemben használja.) Ilyenkor más és más értelemben mondjuk őket létezőnek. A „Szókratész ember <van>” mondat az alanyt az önállóan létező dolgok egyik fajtájába sorolja, a „Szókratész fehér <van>” kijelentés pedig a lét egy járulékos módjával ruházza fel. 3. A „Szókratész látó <van>” mondat jelentheti azt, hogy Szókratész éppen *ténylegesen* lát valamit, vagy azt, hogy *lehetőség szerint* igaz rá az állítmány, mivel látóképessége ép. 4. A létige kifejezheti azt is, hogy a mondat *igaz*, vagyis a mondatban leírt helyzet *valóban* fennáll (pl. „Szókratész művelt <van>”). A *Metafizika* elemzéseiben „a kategóriák táblázata szerint vett lét” (2.), valamint a potenciális, illetve aktuális lét (3.) játszik komolyabb szerepet, a létről mint igazságról (4.) a mű csupán egy rövid fejezetet tartalmaz (IX.10). Érdeemes megjegyezni, hogy a létige használati módjainak áttekintései nem különítik el az egzisztenciális létigét.

Arisztotelész *Kategóriák* című írása hagyományosan a logikai írások gyűjteményébe tartozik mint a terminusokat vizsgáló értekezés, mely előkészíti az állítások, majd a következtetések elemzését. E szövegnek fontos metafizikai vonatkozásai vannak, és a *Metafizika* lépten-nyomon visszautal a kategóriaelméletre. A „kapcsolat nélkül mondott szavak” jelölhetnek szubsztanciát (pl. Szókratész), mennyiséget (ötlábnyi), minőséget (fehér), viszonyt (két és félszeres), helyet (a piactéren),

időt (tegnap, tavaly), helyzetet (fekszik, ül), birtoklást (saru van a lábán), cselekvést (vág, éget) és szenvedést (vágják, égetik). A kategóriaelméletet többféleképpen szokás értelmezni. Gondolhatunk arra, hogy Arisztotelész az *állítmányként* álló kifejezéseket osztotta tíz csoportba, a konkrét létezőkre vonatkozó kérdésekre (pl. micsoda? milyen? mekkora? stb.) adható válaszok osztályozásával. Másodszor, a kategóriák elkülöníthetők *a predikáció és a lét módjait* azon feltételezés alapján, hogy a különböző kategóriákba tartozó állítmányok más és más viszonyban vannak az alannal. Egy harmadik lehetőség, hogy Arisztotelész a *létező* fajtáinak osztályozását adja, mely egyre tágabb nemeken át eljut a legáltalánosabb állítmányokig, a kategóriákig, melyek már nem foglalhatók további nem alá. Úgy tűnik, e szempontok egyaránt jelen vannak a szövegekben. A *Kategóriákban* a létező típusainak megkülönböztetése mindenképpen szerepet játszik. Arisztotelész két kritérium alapján a létezők négyes felosztását adja (*Cat.* 2). 1. Az egyedi szubsztanciák (pl. Szókratész, egy ló) *nem állíthatók alanyról* mint annak lényegi attribútumai és *nincsenek alanyban* mint tulajdonságok. 2. Az általános szubsztanciák - a fajok és nemek, melyekbe az egyedi szubsztanciák sorolhatók (ember, ló, élőlény) - alanyról állíthatók, de *nincsenek alanyban*. 3. Az egyedi akcidensek (járulékos tulajdonságok) *nem állíthatók alanyról*, de alanyban vannak. Vitatott, hogy Arisztotelész *egyedi minőségekre* gondol-e, amelyek egy egyedi szubsztanciához vannak kötve (Szókratész fehérsége), vagy pedig *tökéletesen meghatározott univerzálékra*, amelyek *nem állíthatók* esszenciálisan semmi másról a saját kategóriájukban (a fehér egy meghatározott árnyalata, mely Kalliaszban és Szókratészban egyaránt meglehet). 4. Az általános akcidensek állíthatók alanyról és alanyban vannak (ilyen a szín, mely állítható a fehérről, és valamilyen testben van). Arisztotelész az egyedi szubsztanciákat tekinti metafizikailag alapvetőnek, mert ezek a járulékos tulajdonságok hordozói, a faj és a nem pedig az egyedi szubsztanciákat osztályokba soroló fogalmak. Ha nem volnának egyedi szubsztanciák, semmi más sem volna (*Cat.* 5).

A *Metafizika* VII. könyve ugyancsak a szubsztanciának az egyéb kategóriákba tartozó létezőkkel szembeni elsődlegességéből indul ki (VII.1). A létező mint létező kutatásának így módon az válik kulcskérdésévé, hogy *mi a szubsztancia*. A *Kategóriák* álláspontja szerint az elsődleges szubsztanciák az állítások alanyai, az önállóan létező egyedi dolgok, melyeket Arisztotelész analízálhatatlan,

elemi létezőkként kezel. A *Metafizika* ezzel szemben feltételezi a természeti szubsztanciáknak azt az elemzését, mely a változás vizsgálata nyomán rajzolódik ki: ezek a szubsztanciák nem elemi egységek, hanem anyagra és formára bonthatók. A szubsztanciára vonatkozó kérdést ezért indokolt újólág felvetni. A *Metafizikában* a probléma maga is módosul, és - mint látni fogjuk - a válasz is eltérő lesz. A *Kategóriákban* Arisztotelész annak kritériumát adta meg, hogy *mely dolgokat* tekintünk ontológiailag alapvetőnek, azaz elsődleges szubsztanciáknak. A *Metafizika* VII. könyvében a szubsztanciák körére vonatkozó kérdés abban a formában merül fel, hogy az érzékelhető szubsztanciák mellett léteznek-e egyéb szubsztanciák is, és ha igen, melyek azok. Ennek eldöntéséhez viszont először egy másfajta kérdést kell megválaszolnunk: *mi az, ami a szubsztanciákat szubsztanciává teszi?* (Met. VII.2). Arisztotelész e problémát a természeti szubsztanciák metafizikai elemzésének útján közelíti meg.

Négy jelölt tarthat igényt a dolgok szubsztanciájának címére: 1. a dolog mivolta, esszenciája, 2. az univerzálé, 3. a nem, amelybe a dolog tartozik és 4. az alany. Az első három jelölt olyan kifejezések megfelelője, amelyek a „micsoda X?” kérdésre adható válaszokban az állítmány helyét foglalhatják el. A negyedik jelölt az az alany (*hüpokeimenon*), amelyről az előbbieket állíthatók. Arisztotelész először ezt a lehetőséget veszi szemügyre (Met. VII.3). A *Kategóriákban* az állítások alanya minősült elsődleges szubsztanciának. Itt azonban az állítások alanya nem egyszerűen az egyedi dolog, hiszen az egyedi dolgok anyagból és formából állnak, és a forma állítható az anyagról. Az érzékelhető tárgyak anyaga maga is formára és anyagra bontható, egészen addig, míg valamiféle teljességgel meghatározatlan anyagig nem jutunk. Ez az anyag viszont, mely az állítások végső alanya, és amelyre egyetlen állítmány sem alkalmazható önmagánál fogva, nem teljesíti a szubsztanciával szemben támasztott két követelményt: nem önálló létező (*khóriszton*), és nem „valami meghatározott” (*tode ti*; szó szerint: „valami ez”, illetve „ez a valami”). Az anyag tehát nem lehet az, ami a szubsztanciákat szubsztanciává teszi.

Ezután Arisztotelész az esszenciát vagy mivoltot (*to ti én einai*) kezdi vizsgálni (Met. VII.4). A definíció és az esszencia között szoros kapcsolat van. A meghatározás olyan leírás, amely a dolog mivoltát világítja meg. Arisztotelész felfogásában a meghatározások nem

pusztán a szavak jelentését rögzítik. A meghatározás nem vonatkozhat olyan esetleges egységekre, amilyen a „sápadt ember”, hanem csak „valami elsődlegesre”, ami egy „nemnek a fajtája” (*genusz eidosz*) - vagyis olyasmire, amely nem különböző kategóriákba tartozó létezők kombinációja. Egy további megkötés, hogy meghatározásuk és mivoltuk elsődleges értelemben a szubsztanciáknak van, a járulékos tulajdonságok csak a szubsztanciára való vonatkozásuknak köszönik mivoltukat. Arisztotelész amellettt érvel, hogy minden, ami elsődleges és önmagánál fogva mondjuk annak, ami, azonos saját mivoltával (VII.6). Az elsődleges dolgok *kimerítően* leírhatók esszenciájukkal, nem lehetséges őket elemibb összetevőkre visszavezetni. Úgy tűnik, ezzel valamiféle választ kapunk a szubsztanciára vonatkozó kérdésre: a szubsztancia nem más, mint az *esszencia*, a *dolog mivolta*.

Arisztotelész egy további lépésben az összetett dolgok szubsztanciáját, illetve mivoltát *formájukkal* (*eidosz*) azonosítja (VII.7, 1032bl). Az érzékelhető szubsztanciák keletkezését elemző fejtegetésből (VII. 7-9) világosan kiderül, hogy az *eidosz* nem az egyedi dolgokat osztályozó fogalom („fajta”), mint a *Kategóriákban*, hanem az anyagot strukturáló elv („forma”). A szubsztanciák ezek szerint a formának köszönhetően azok, amik.

A kezdeti jelöltek egyikének, az univerzálénak a vizsgálata során azonban súlyos problémák kerülnek felszínre (Met. VII. 13). Eddig úgy tűnt, hogy a szubsztanciális forma, mely a dolog mivoltával azonos, univerzálé. Arisztotelész azonban itt amellettt hoz fel érveket, hogy egy szubsztancia sem univerzálé. A nehézséget az értelmezők többféle stratégiával kísérelik meg feloldani. A főbb lehetőségek a következők:

1. Érvelhetünk amellettt, hogy a *Metafizika* VII. könyvének fejtegetése alapján aporetikus. E megközelítés kiegészíthető azzal, hogy Arisztotelész egy későbbi ponton eljut a probléma megoldásáig (pl. a VIII. 6-ban). 2. Elvethetjük azt a hagyományos értelmezést, mely szerint a forma univerzálé. A *Metafizika* VII. könyvében Arisztotelész azt a tételt dolgozza ki, hogy a szubsztanciák egyedi, kizárólag hozzájuk tartozó formájuk révén szubsztanciák. Emellettt elsősorban az szól, hogy a szubsztanciának önálló létezőnek (*khóriszton*) és valami meghatározottnak (*tode ti*) kell lennie, az univerzálék viszont nem léteznek az egyedi dolgok nélkül. Ráadásul a szövegben szerepel a tétel, hogy egy univerzálé sem szubsztancia. 3. Komoly érvek hozhatók fel amellettt, hogy érdemes ragaszkodnunk a forma és az esszencia

univerzálé voltához. Arisztotelész tudományfelfogásában mélyen gyökerezik az a meggyőződés, hogy tudás és meghatározás csak egyetemes tárgyakra vonatkozhat. Ha a szubsztanciát azonosítjuk az esszenciával, mivolttal, amire a meghatározás vonatkozik, az esszenciát pedig a formával, akkor a formának is meghatározható dolognak, vagyis univerzálénak kell lennie. Arisztotelész kifejezetten cáfolja, hogy az egyedi dolgoknak van definíciójuk (VII. 11 és 15). A szubsztancia „valami meghatározott” (*tode ti*), de ez nem feltétlenül jelenti, hogy *egyedi* dolog, lehet a fajra jellemző forma is (vö. *Met.* 1017b21 skk.; 1042a28-31; 1049a35) mint tökéletesen meghatározott univerzálé. Ami a problematikus fejezetet (VII.13) illeti, mondhatjuk, hogy ezen aporetikus fejtegetés nem Arisztotelész végleges álláspontját tükrözi, illetve hogy „a szubsztancia nem univerzálé” tézise a nagyobb általánosságú, generikus univerzálékra vonatkozik, nem pedig a fajra jellemző formára. 4. Felvethető végül, hogy az arisztotelészi szubsztanciális forma nem helyezhető el egyszerűen az univerzálé és egyedi dolog felosztásban. Szókratész és Kalliasz mindketten emberek, és *ebben a tekintetben* nem különböznek egymástól. A bennük lévő forma egy és ugyanaz, ezért a forma nem lehet egyedi dolog. Másfelől a forma bizonyos értelemben véve univerzálé sem lehet. Az univerzálét több dologról állítjuk, melyek mindegyike valami meghatározott dolog. A formát azonban nem meghatározott dolgok sokaságáról állítjuk, hanem az anyagról, mely önmagában, a szubsztanciális forma nélkül nem számít meghatározott dolognak, így sokaságot sem alkothat.

A szubsztancia és a forma azonosságának tételét Arisztotelész részletesebben is kibontja a könyv zárófejezetében (*Met.* VII. 17). Ha feltesszük a kérdést, hogy egy összetett dolog miért az, ami, mivoltára avagy formájára kell hivatkoznunk. Az esszencia vagy forma állítható az anyagról, például a téglákat, gerendákat, cserepeket mondhatjuk háznak. Ez a fajta állítás egy ontológiai tényálláson alapul. A forma az oka annak, hogy az anyag immár valami meghatározott dolog, tehát annak is, hogy az összetett dolog éppen az „*van*”, ami. Az összetett dolog „*létének*” oka a forma, ezért ezt tekinthetjük szubsztanciájának. Viszont egyelőre megoldatlan marad a szubsztancia önállóságának problémája. A szubsztanciális forma anyagban van, ezért úgy tűnik, hogy létében egy másik dologtól függ. Arisztotelész a következő könyvben a potencialitás és az aktualitás fogalmát is bevonja az elemzésbe (*Met.* VIII.6; e fogalompárt a *Met.* IX. vizsgálja

részletesen). Az imént említett probléma megoldásának lényege, hogy az anyag és a forma nem két külön dolog, viszonyuk nem esetleges, hanem valódi egységet alkotnak. Az anyagnak ugyanaz a mivolta, mint a formának, csak éppen az előbbi potenciálisan az, ami az utóbbi aktuálisan. A forma ily módon nem egy *másik* dologban van, hiszen az anyag nem egy másik aktuális szubsztancia.

Arisztotelész metafizikai vázlatának fontos része a mozdulatlan szubsztanciák vizsgálata. A *Metafizika* XII. könyve az érzékelhető szubsztancia metafizikai elemzéséből kiindulva jut el a mozdulatlan mozgókat, melyek a csillagos égbolt és bolygók mozgását magyarázzák. A természeti szubsztanciák keletkezésében nem csupán az illető szubsztanciával egy fajta tartozó mozgó okok játszanak szerepet (pl. az apa, aki a fajta jellemző formát átszármaztatja a gyermekre), hanem azok a külső tényezők is, amelyek a keletkezés és a pusztulás általános feltételeit teremtik meg (XII.4—5). A Hold alatti világban a négy elem keveredéséért és az élővilágban megfigyelhető ciklikus változásokért a Nap pályájának éves változásai felelősek. A kozmosz egészét magában foglalja a külső égbolt, az állócsillagok ege, melynek egyenletes napi mozgása a világban tapasztalható állandóság oka (XII.6,1072a9-18).

A XII. könyv fő tézise szerint léteznie kell valamilyen örök és mozdulatlan szubsztanciának (XII.6,1071b4 sk.). E tétel mellett Arisztotelész itt csak röviden érvel (a *Fizika* VIII. könyvében jóval részletesebb bizonyítást találunk). Az idő nem keletkezhet, és nem pusztulhat el (az idő kezdeténél *előbbi* vagy megszűnése *utáni* állapot ugyanis feltételezné az idő létét). Az idő viszont vagy mozgás, vagy a mozgásnak valamilyen aspektusa (vö. *Fizika* IV.11), következésképpen mozgásnak is mindig léteznie kell; örökkévaló csak a hely szerinti mozgás egy fajtája, a körmozgás lehet, ugyanis a véges univerzumban csak a körmozgás lehet megszakítatlan. A mozgás viszont nem lehetne örök, ha nem létezne valamilyen romolhatatlan mozgó szubsztancia. Arisztotelész ez utóbbit az első égbolttal azonosítja (XII.7, 21-23). Az örökkévaló szubsztancia mozgásának szükségképpen van valami mozgatója. Ez utóbbi nem csupán örökkévaló, hanem lényegét, szubsztanciáját (*úszia*) tekintve teljesültség (*energeia*). Ha ugyanis volna benne potencialitás és anyag, lehetséges volna, hogy ne tevékenykedjék, így nem tudná garantálni a mozgás örökkévalóságát (XII.6,12-22). Ily módon szükségszerű

létező abban az értelemben, hogy nem pusztulhat el, és nem lehet más, mint amilyen (XII.7, 1072b4-11; vö. IX.8, 1050b6-28). Az első égbolt mozgásának forrása nem mechanikusan, önnön mozgása révén fejti ki hatását, hanem mozdulatlan marad. Ezen a módon mozgat a cél: a törekvés, a gondolat és a szerelmi vágy tárgya (XII.7, 1072a24-b4'). Arisztotelész átveszi és bizonyos pontokon kiegészíti a korabeli csillagászok, Eudoxosz és Kallipposz asztronómiai modelljét, mely az égitestek megfigyelhető mozgásait egyenletes körmozgások eredőjeként elemezte. E matematikai modellnek Arisztotelész fizikai realitást tulajdonít, és a körmozgások magyarázatára mozgó szférákat vezet be, melyek közül némelyik égitesteket hordoz. E szférák mindegyikének mozgása külön-külön princípiumra vezetendő vissza, így összesen 55 vagy - más számítás szerint - 49 mozdulatlan mozgatót kell tételeznünk (XII.8).

Arisztotelész az első mozdulatlan mozgatót Istennel azonosítja, és kozmológiai szerepe mellett „belső életéről” is ejt néhány szót (XII.7, 1072b14-30; XII.9). A mindenség princípiumának élete örökké olyan, mint az emberé legjobb pillanataiban. Arisztotelész magától értetődőnek veszi, hogy tevékenysége megértés (*noészisz*). Isten nem egyéb, mint Értelmelem (*núsz*). Arisztotelész a világot mozgó kozmikus Értelmelem tanításával ahhoz a hagyományhoz csatlakozik, mely Platónon át Anaxagoraszig és Xenophanészig vezethető vissza. Az isteni Értelmelem megértési aktusának tárgya nyilvánvalóan a legkiválóbb; ez viszont nem más, mint maga az isteni Értelmelem. Ezt valószínűleg nem úgy kell értenünk, hogy az Értelmelem nárcisztikus önszemléletbe merül. Arisztotelész az emberi értelem tárgyalásának összefüggésében is azt mondja, hogy az anyagtalan dolgok - a tudás voltaképpen tárgyai - megismerésében a megismerő értelem és az értelmi megismerés tárgya azonosak (DA III.4, 430a3-6). Az értelem a világ dolgainak megismerésével bizonyos értelemben önmagát érti meg, hiszen a fogalmak elsajátítása után már önnön tartalmait bontja ki. Későbbi antik értelmezők szerint az isteni Értelmelem eleve tartalmaz minden értelemmel megragadható formát - Arisztotelész maga azonban elég óvatos ahhoz, hogy ne részletezze túlzottan az isteni Értelmelem működését.

A *Metafizikában* Arisztotelész többször visszatér a platonikus metafizika kritikájára. A XIII-XIV. könyvben az Akadémia tagjainak körében elterjedt matematizáló metafizikai teóriák ellen érvel, a VII.

könyvben pedig az ideaelmélettel szemben fogalmaz meg ellenvetéseket. Ugyanakkor nyilvánvalóan esze ágában sincs elvetni az anyagtalan szubsztanciák létét. Az a vita, amelyet Platónnal és az Akadémiával folytat, finomabb kérdésekről szól. A XII. könyvben körvonalazza az anyagtalan szubsztanciákra vonatkozó saját elméletét. Felfogásában az anyagtalan szubsztanciák nem az érzékelhető dolgok tulajdonságait, hanem az égitestek mozgásait magyarázzák. E szubsztanciáknak nincs közükhöz az univerzálékhoz: egyedi intellektusok.

A platóni metafizika központi fogalma, a forma (*eidosz*) Arisztotelész ontológiájában is alapvető fontossággal bír. A forma nála is a tudás és a meghatározás voltaképpen tárgya, és metafizikailag is alapvető. A különbségek azonban korántsem elhanyagolhatók. Míg Platón a forma függetlenségét hangsúlyozza az érzékelhető dolgoktól, Arisztotelész amellettt érvel, hogy a forma mindig valamilyen egyedi dologhoz van kötve: vagy egy összetett szubsztancia anyagát strukturálja, vagy az értelemben van a megismerés tárgyaként. Az arisztotelészi forma nem a tapasztalati világon kívüli tárgy, hanem a bennünket körülvevő világ legkézenfekvőbb egységeit meghatározó struktúra. Ily módon a formának az anyaggal szembeni elsődlegességét úgy értelmezhetjük, hogy mind ismeretelméleti, mind metafizikai szempontból a tapasztalati világ dolgai (például az élőlények) számítanak alapvetőnek, nem pedig azok anyagi elemei vagy az empirikus világon túli formák.

1.3.2.6. Etika és politika

Arisztotelész etikai tanítása két változatban maradt ránk. Az *Eudémosz* etika és a *Nikomakhoszi etika* jól olvasható, kidolgozott szövegek. Az értekezések bizonyára szerkesztőjük nevére kapták címüket (Eudémosz Arisztotelész egyik tanítványa, Nikomakhosz pedig a fia volt). A két munka középső könyveinek szövege pontosan megegyezik (*EE* IV-VI. = *EN* V-VII.). Úgy tűnik, a *Nikomakhoszi etika* tartalmazza az arisztotelészi etika későbbi, érettebb megfogalmazását. A harmadik átfogó etikai mű, a *Nagy etika* valószínűleg nem hiteles.

Arisztotelész tanítványaival számos alkotmányt gyűjtött össze, ezen anyaggyűjtésekből *Az athéni alkotmány* szövege került elő. A *Politika* nyolc könyve, mely az arisztotelészi művek Andronikosz-féle kiadásában szerepel, nagyszabású elméleti összegzés. A következőkben Arisztotelész etikájának főbb problémáit vázoljuk a *Nikomakhoszi etika*

alapján, politikaelméletének csupán néhány pontját lesz módunk érinteni.

Az etika és a politika Arisztotelész felfogásában nem két külön tudomány, hanem egy és ugyanazon tudomány részei. Fentebb említettük, hogy Arisztotelész megkülönbözteti a teoretikus tudományokat és a praktikus tudományt: az előbbieket pusztán az igazság ismeretének kedvéért műveljük, az utóbbi viszont a helyes gyakorlati cselekvést (*praxis*) szolgálja. Minden emberi tevékenység - mesterség, vizsgálódás, cselekvés és elhatározás - valamilyen célra vagy jóra irányul (*EN* 1.1). A célok között alá- és fölérendeltségi viszonyok vannak, hiszen vannak célok, melyeket valamilyen további cél kedvéért választunk. Ha van olyan végcélja tevékenységünknek, amit nem másért, hanem kizárólag önmagáért akarunk, minden mást pedig csak érte, akkor ezt a legfőbb jónak tekinthetjük. Mindenki egyetért abban, hogy a cselekvéssel elérhető jó az *eudaimonia* (boldogság, sikerült élet), csupán arról folyik vita, hogy miben is áll ez. A megbecsülést vagy a gyönyört önmagáért is akarjuk és a boldogságért is, ezzel szemben értelmetlen volna azt mondanunk, hogy valamilyen további cél érdekében akarunk boldogan élni (*EN* 1.5). Az emberi dolgokra vonatkozó tudománynak - melyet Arisztotelész itt a *politiké* névvel illet (*EN* 1.1,1094a27) - az a feladata, hogy meghatározza a legfőbb jó mibenlétét, valamint elérésének módját. Az etika a boldogság, az emberi jó általános jellemzését nyújtja, a politika pedig azt vázolja fel, hogy milyen társadalmi és politikai intézmények segíthetik e jó megvalósítását.

Az etika nem szükségszerű összefüggéseket vizsgáló teoretikus tudomány, ezért nem várható tőle teljes szabadság, mint például a matematikától (*EN* 1.1 és 7). Arisztotelész azt is hangsúlyozza, hogy e tudományt nem pusztán a tudás kedvéért tanulmányozzuk, hanem azért, hogy kiváló emberré legyünk. Ez azonban nem jelenti, hogy konkrét viselkedési szabályok rendszerét vázolná fel, vagy kritériumot adna kezünkbe, melynek alapján cselekvési alternatívák között dönthetnénk (ennek indoklását a gyakorlati ész működésének elemzése tartalmazza). Arisztotelész etikai és politikai előadásainak hivatott hallgatói olyan fiatal férfiak, akik már eleve jó nevelésben részesültek, és örömeiket lelik az erényes cselekvésben. Ez összhangban van Arisztotelész általános tudományelméleti felfogásával: az okok kutatásának a tények ismeretéből kell kiindulnia. Az, aki nem bír

tapasztalattal az erkölcsi élet tényeiről, hiába is próbálna tudásra szert tenni e területről pusztán egy előadás meghallgatásával. Az etikai reflexió annyiban segíti a cselekvést, amennyiben az erényes cselekedeteket gyakorló embert saját tevékenységének mélyebb és rendszeresebb megértéséhez juttatja. Az arisztotelészi etika és politika tanulmányozása a leendő törvényhozó és államférfi számára is nélkülözhetetlen (EN X.10).

A boldogság vagy a legjobb élet általános leírását Arisztotelész az emberi természet elemzésével nyeri (EN 1.6). Az emberi lélek magában foglalja a táplálkozás, növekedés és érzékelés képességét. E készségek a növényekben és az állatokban is megvannak, ezért a boldogságot nem helyezhetjük ezek kiváló működésébe. Ha valakinek jó az emésztése vagy jó a látása, ettől még nem *emberi minőségében* él jó életet. Az embernek azonban van olyan sajátosan rá jellemző funkciója (*ergon* = feladat, munka), mely megkülönbözteti a többi állati élőlénytől: az értelem használata. Ahogyan minden más „munka”, az értelem működése is lehet kiválóbb vagy tökéletlenebb. A legjobb emberi élet eszerint az értelmes lélek tevékenységében áll, mely a természetének megfelelő erény, kiválóság (*areté*) szerint megy végbe, méghozzá az élet teljes tartama alatt (EN 1.6,1098a16 sk.).

Arisztotelész hangsúlyozza, hogy a boldog élet tevékenység, cselekvés (*energeia, praxisz*), nem pedig az erény pusztá birtoklása. Előfordulhat ugyanis, hogy valaki a legnagyobb erények birtokában valamilyen okból tétlenségre van kárhoztatva - az ilyen életet aligha mondanánk boldognak (EN 1.9,1098b34-1099a6). A kiváló ember eszerint korántsem sebezhetetlen, hanem bizonyos mértékig ki van szolgáltatva a külső körülményeknek. Ha valaki szegény, nincsenek barátai, családtagjai meghalnak és egyéb sorscsapások érik, nem élheti a legjobb életet, mert nincsenek meg az eszközei az erény *gyakorlására* (EN 1.9,1099a31-b8).

Az emberi lélekben az erényeknek két, egymástól fajtájukban különböző csoportját különböztethetjük meg (EN I.13). A tulajdonképpeni értelmes lélekrész mellett van a lélekben egy olyan elem, mely önmagában nem értelmes, ám „hallgathat az értelem szavára, mint az ember apja tanácsaira”. Ez utóbbi lélekrész a vágyakért (legalábbis bizonyos vágyakért) és érzelmekért felelős, melyek az értelem parancsainak megfelelő mederbe terelhetők, ám szembe is szegülhetnek az értelemmel. A lélek ezen részéhez tartozik

az etikai erény vagy jellemerény (*éthiké areté*), a tulajdonképpeni értelmes lélekreszhez pedig az értelmi erény (*dianoétiké areté*). A jellem kiválósága például a bőkezűség és a mértékletesség. Az értelem kiválósága a teoretikus bölcsesség és annak összetevői, valamint a gyakorlati okosság és a mesterségbeli szakértelem. (Megjegyzendő, hogy Arisztotelész etikai írásaiban az érzelmi, illetve intellektuális tevékenységeket gyakran a *léleknek*, illetve az *értelemnek* tulajdonítja; e művekben nem törekszik olyan pontosságra a lélek és a lelki folyamatok metafizikai státusának kérdésében, mint *A lélekről* szóló értekezésben, ahol amellet érvel, hogy e működések alanya az *ember*, az *összetett lény*.) A további tárgyalás ezen a felosztáson alapul. Arisztotelész a részletesebb elemzést a jellem kiválóságainak tárgyalásával kezdi. Először általános leírást ad az erény e fajtájáról, és elemzi azon fogalmakat, amelyekre e leírás támaszkodik (*EN* II.1-III.8), majd pedig az egyes jellemerényeket és a velük ellentétes hitványságokat veszi sorra (*EN* II.7; III.9-V.15). Arisztotelész nem elégszik meg azon néhány erény elemzésével, melyeket Platon dialógusainak középpontjába állít, hanem a görög morális terminológiában szereplő erények és hitványságok átfogó, rendszeres katalógusát veszi alapul. Az értelem erényeit hasonló részletességgel tárgyalja (*EN* VI.). E fejtegetés középpontjában a teoretikus és a praktikus ész közötti különbségek állnak. Ezután megvizsgálja a fegyelmezetlenség vagy akarategyengeség (*akraszia*) problémáját (VII.1-12), továbbá a barátság (VIII—IX.) és a gyönyör (VII. 12-15 ; X. 1-5) kérdését. Etikai fejtegetésének lezárásaként visszatér a teoretikus észhasználaton alapuló életforma és a jellem kiválóságán, valamint a praktikus észen alapuló életforma viszonyának kérdésére (*EN* X.6-9).

A jellem kiválósága, az erkölcsi erény a cselekedetekkel és az érzelmekkel kapcsolatos. Érzelem (*pathosz*) például a vágy, az indulat, a félelem, a bizakodás, a gyűlölet és a szeretet; e lelki jelenségekkel gyönyör, illetve fájdalom jár együtt. A jellem kiválósága nem érzelem, és nem is az ilyen érzelmek átélésének képessége (*dünamisz*), hiszen pusztán ezek alapján nem illethet bennünket dicséret vagy gáncs. Például önmagában a harag nem elítélendő, mert vannak helyzetek, melyekben helyes haragudnunk. Az erényt inkább *beállítottságként* (*hexisz*; a *Nikomakhoszi etika* magyar fordításában: lelki alkat) határozhatjuk meg, mely arra tesz hajlamossá bennünket, hogy bizonyos módon - helyesen vagy helytelenül - éljük át az érzelmeket.

Például a harag esetében a túlságos hevesesség és a túlságos lanyhaság egyaránt helytelen, a közép megtartása viszont helyes (EN II.4). Az érzelmek és a cselekvések terén általában is lehetséges *túlzásról*, *hiányról* és *középről* beszélni. Az előbbi kettő hitványságnak, az utóbbi erénynek számít. A „középen” nem valamilyen egzakt értéket kell értenünk, hanem „önmagunkhoz viszonyított közepet”, mely saját adottságainkhoz és a konkrét helyzethez képest határozható meg (EN II.5). Az érzelmeket illető beállítottságunk természetesen nagymértékben befolyásolja döntéseinket, elhatározásainkat (*proaireszisz*), hiszen az érzelmekkel gyönyör és fájdalom jár együtt, és ritkán hozunk olyan döntéseket, melyek kifejezetten kellemetlenek számunkra (vö. EN II.2). Ajellem kiválósága, az erkölcsi erény „az elhatározásokkal kapcsolatos beállítottság, mely a hozzánk viszonyított középben áll; e közép egy szabálynak (*logosz*) megfelelően van meghatározva, mégpedig azon szabálynak megfelelően, mely szerint az okos ember (*phronimosz*) meghatározná” (EN II.6,1106b36-1107a2).

Arisztotelész elemzése szerint az etikai erény nem velünk született, természeti adottság, és nem is tisztán intellektuálisan, tanulással sajátítható el, hanem gyakorlással teszünk rá szert (EN II. 1-3). Ahogyan a mesterségbeli tudás, úgy az erények is a megfelelő tevékenység nyomán fejlődnek ki az emberben: igazságos, mértékletes és bátor tettek által leszünk igazságossá, mértékletessé, illetve bátorra. Ezért van különös fontossága a nevelésnek és a társadalmi szokásoknak, melyeket a törvényhozók igyekeznek kialakítani. Amikor még nem vagyunk birtokában az igazságosságnak, valaki másnak az irányításával - valamilyen mintát, tekintélyt követve - kell végrehajtanunk az igazságos emberéhez hasonló cselekedeteket ahhoz, hogy megtanuljuk örömeinket lelteni az igazságosságban. A jellemerények elsajátítása azonban nem idomítás kérdése, hanem értelmi belátásra is szükség van hozzá. A fenti meghatározás utal a helyes szabályra és az okos emberre, ezzel világossá teszi, hogy teljes értékű etikai erény nincsen a gyakorlati ész kiválósága, *phronészisz* nélkül.

Ajellem kiválósága, az etikai erény, melynek köszönhetően helyes módon éljük meg az érzelmeket, vágyakat, csak az egyik fontos tényező az emberi cselekvésben. A cselekvéshez a törekvés, vágyakozás (*orexisz*) és az értelem (*logosz*, *núsz*, *dianoia*) közös működése szükséges (EN VI.2): ezt nevezzük elhatározásnak

(*proaireszisz*). Arisztotelész ez utóbbi fogalomnak részletes fejtegetést szentel (III.1-7). Az elhatározás elemzését az önkéntes, akaratlagos (*hekúszion*) és a nem önkéntes, akaratlan (*akúszion*) cselekedetek meghatározása vezeti be (III.1-3). Az önként elkövetett cselekedetek azok, amelyeket fizikai kényszersől mentesen és a releváns körülmények ismeretében követünk el. Ezekért a tettekért felelősséggel tartozunk, akkor is, ha valamilyen szenvedély - például harag vagy vágy - hatására cselekszünk. A morális felelősség alól csak a kényszer és a konkrét körülményekre vonatkozó tudatlanság mentesít (a fenyegetés hatására elkövetett tett Arisztotelész szerint „kevert”, de jobban hasonlít az önkéntes cselekedetre, mivel a cselekvő maga is hozzájárul). Ebben a fogalmi rendszerben a felelősség nem a „szabad akarathoz” kötődik (azaz egy olyan képességhez, melynek köszönhetően külső és belső tényezőktől egyaránt függetlenül tudnánk dönteni), hanem attól függ, hogy bennünk van-e az adott cselekvés kiindulópontja. Arisztotelész később amellet érvel, hogy az egyén nem csupán egyes tetteiért, hanem karakterének kiválóságáért, illetve hitványságáért is felelősséget visel, hiszen beállítottságát cselekvései alakítják ki (EN III.7).

Az elhatározásból fakadó tettek köre szűkebb, mint az önkéntes cselekedeteké: illet csak kifejezett értelemmel bíró és mérlegelőképességüknek birtokában lévő embereknek tulajdoníthatunk. Arisztotelész a szokásos nyelvhasználatra támaszkodó érvekkel kizárja, hogy az elhatározást akár a véleménnyel (*doxa*), az irracionális vágyak valamelyikével, akár a racionális kívánsággal (*búlészisz*) azonosíthatnánk (III.4). A legérdekesebb az utolsónak említett azonosítással szembeni érv: a *búlészisz* célokra vonatkozik, az elhatározás viszont a célokkal kapcsolatos dolgokra (a célok elérésének eszközeire és módjára), mindig valami olyasmire, ami rajtunk múlik, hatalmunkban áll (*eph' hémin*). Azt, hogy egészségesek legyünk, legfeljebb kívánhatjuk, viszont elhatározhatjuk azt, hogy sokat fogunk mozogni. Az elhatározás benső összefüggésben áll a megfontolással (*búleuszisz*). Megfontolni olyasmit szoktunk, ami rajtunk múlik, és amiben van némi bizonytalanság, meghatározatlanság. Az efféle okoskodás kiindulópontja valamilyen cél, és innen következtetünk vissza arra az adott célt szolgáló cselekedetre, melynek kivitelezése már közvetlenül hatalmunkban van (e cselekedet nemritkán egy hosszú cselekvési

sorozat első lépése). Az elhatározás tehát „a tőlünk függő dolgokra való megfontolt törekvés” (EN III.5,1113a10 sk.).

Vizsgáljuk meg kissé alaposabban a vágyak és az értelem viszonyát az emberi cselekvésben: 1. A jellem kiválóságán, illetve hitványságán múlik, hogy az értelem nélküli vágyak összeütközésbe kerülnek-e a racionális elhatározással. Ha a lélekben ilyen konfliktus lép fel, két lehetőség van. Előfordulhat, hogy a vágyak maguk alá gyűrik az ésszt, és végül feltett szándékunk ellenére cselekszünk: ez a fegyelmezetlenség vagy akarategyengeség (*akraszia*). Arisztotelész egyetért Platónnal abban, hogy e jelenség a lélek irracionális vágyaira vezethető vissza; elemzése szerint az irracionális vágyak következtében a birtokunkban lévő ismeretek bizonyos elemeit nem tudjuk aktívan használni (EN VII.5). Az önmagán uralkodó emberben (*enkratész*) az értelem és racionális elhatározás kerekedik felül az irracionális vágyakon. Az erényes embernek az előbbi két típustól eltérően nem kell önmagával küzdenie, hiszen vágyai tökéletesen összhangban vannak racionális belátásával. 2. Érzelmek és vágyaink belső alkotóelemei elhatározásainknak. Érzelmi beállítottságunknak, jellemünknek fontos szerepe van abban, hogy milyen *célokat* tartunk kíváncsnak. Ezt azonban nem úgy kell értenünk, hogy az irracionális vágyak eleve adott, vak erők módjára jelölnék ki cselekvéseink célját. A lélek emocionális része nem független az értelemről, hanem racionális döntéseink, cselekvéseink révén formálható, összhangba hozható az értelemmel. Az erényes ember vágyait már nem mondhatjuk irracionálisnak (EN III.6 és 7). Ebben az értelemben mondja Arisztotelész, hogy a célt, melyből az elhatározáshoz vezető megfontolás kiindul, az erény teszi helyessé (EN VI.13,1144a7 sk.). Az általános célok kitűzése, a kíváncság nem jár közvetlen praktikus következményekkel. Ezzel szemben az elhatározás, mely cselekvésünk kiindulópontja, már tartalmazza a különféle célok, javak rangsorolását, ily módon megbízhatóan megmutatja valódi preferenciáinkat és jellemünket. Az elhatározás a próbaköve annak, hogy milyen mértékben hatja át lényünk egészét az értelem, hogy erkölcsi életünkben mennyire sikerül megvalósítanunk az ember mint racionális lény rendeltetését.

Az értelmi erényt (*dianoétiké areté*) nem gyakorlással, hanem tanulással sajátítjuk el. A kiválóság e fajtájának tárgyalásában (EN VI.) Arisztotelész a lélek tulajdonképpen értelmes részét újabb két részre osztja: a *tudományos* lélekrésszel azokat a létezőket szemléljük, melyek legfőbb okai soha nem változhatnak, a *megfontoló* lélekrésszel pedig a változásnak alávetett dolgokat (VI.2). A tudományos lélekrészhez az értelmi kiválóságok három fajtája tartozik. A *tudományos tudás* (episztémé) szükségszerű és örökkévaló összefüggéseket tár fel (a természetfilozófiára ez persze csak bizonyos megszorításokkal áll), és bizonyításon alapul. A tudomány alapelveit az *értelem* (núsz) ragadja meg. A tudományos tudás legtökéletesebb formája, mely magában foglalja az alapelvek és a belőlük következő tételek ismeretét, a teoretikus *bölcsesség* (szophia). A megfontoló lélekrészhez tartozik a *mesterség* (tekhné), mely valamilyen tárgy létrehozására irányul. Arisztotelész az értelemnek ezt a kiválóságát valószínűleg csak a teljesség kedvéért említi - az efféle szakértelem gyakorlása nem része a legjobb emberi életnek. A megfontoló lélekrész másik erénye az *okosság* (phronészisz), mellyel a gyakorlati cselekvéssel összefüggésben élünk.

Az értelmi erények közül a legrészletesebb tárgyalást a *phronészisz* kapja (VI.5, 8, 9 és 13). Az okosság fő feladata a megfontolás, amely által a céltól a konkrét teendőig jutunk el. Az emberi cselekvés kiindulópontjában, az elhatározásban a racionalitásnak ez a fajtája játszik szerepet. A megfontolás képessége persze önmagában csupán egyfajta „ügyesség”. A gyakorlati okossághoz az is szükséges, hogy a megfontolás komoly, az etikai erény által helyesen kitűzött célokból induljon ki. Ezért ahogyan nincs etikai erény okosság nélkül, úgy okosság sincs etikai erény nélkül (EN VI.13). Ennek ellenére az erkölcsi erények alá vannak rendelve a *phronészisz* értelmi erényének. Az erényes ember jellemét a törvényekben, szokásokban és nevelőinek útmutatásában rejlő okosság alakította ki, és - mint láttuk - saját racionális döntései is formálják, így végső soron az értelem határozza meg céljait. De vajon az értelemnek van-e *közvetlen* befolyása céljainkra? Megfontolhatjuk-e, hogy milyen célokat követünk? Ez kíváncsú volna, hiszen gyakran előfordul, hogy különböző erényes cselekedetek közül kell választanunk, melyek célnak minősülnek (például el kell döntenünk, hogy egy tudós társaság vagy egy játékonysági szervezet ülésén veszünk-e részt egy adott

időpontban). Erre a kérdésre bizonyos megszorításokkal igenlő választ adhatunk. Ha konkrétan kell döntenünk különböző kíváncsatos célok között, akkor valamilyen átfogóbb célhoz - végső soron a boldogsághoz - viszonyítjuk azokat mint az átfogóbb cél alkotórészeit vagy elérésének módjait, így racionális döntést hozhatunk felőlük. A gyakorlati értelemnek a megfontolás mellett Arisztotelész egy másik funkciót is tulajdonít: a konkrét, egyedi körülmények megragadását (*EN* VI.9,1142a23-30; 12,1143a25-b14). A körülmények felmérésének képessége azért fontos, mert ennek alapján dönthetjük el, hogy céljaink közül melyik leginkább *releváns* az adott helyzetben. Az értelem ezen a módon is szerepet kap céljaink meghatározásában. Arisztotelész felfogásában a teoretikus ész és a gyakorlati ész alapján eltér egymástól. Az előbbinek tárgyai szükségszerű, általános igazságok, és nincs egyéb célja az igazság megismerésén túl. Az utóbbi az emberi világ esetleges szférájára vonatkozik, egyes emberekkel és egyedi szituációkkal van dolga, és a cselekvést - végső soron saját javunkat - szolgálja. A teoretikus ész és a praktikus ész különválasztása élesen szemben áll Platón felfogásával, mely szerint a metafizikai tudás, közelebbről a jó ideájának ismerete teszi lehetővé az egyén és az állam életének helyes irányítását (a jó ideájára vonatkozó platóni elgondolás kritikája: *EN* 1.4).

Etikai vizsgálódása tanulságainak összefoglalásában Arisztotelész amellet érvel, hogy a boldogság elsősorban a teoretikus ész tevékenységében áll (*EN* X.6-9). A teória vagy elmélkedés nem a tanulás folyamatát jelenti, hanem a tudás birtoklását, hiszen csak az utóbbiról mondhatjuk, hogy önmagában hordja a célját. A tanulás és a teljes értékű *theória* szembeállítását nyilván nem úgy kell értenünk, hogy az utóbbi ne juttatna bennünket új belátások birtokába; inkább a számtant tanuló iskolás gyerek és a matematikát mesterfokon művelő tudós tevékenysége közötti különbségre gondolhatunk. A teoretikus ész az emberben lévő legjobb rész, a megismerhető tárgyak közül a legkiválóbbakat szemléli, tevékenysége a legkitartóbb, tiszta gyönyörrel jár, önmagában elégséges, kizárólag önmagáért kíváncsatos és isteni jellegű. A *theória* eszerint minden követelménynek megfelel, melyet Arisztotelész a boldogsággal, a legjobb étellel szemben kezdetben támasztott: a legfőbb boldogság a filozófiai vizsgálódás jegyében folytatott étellel azonos. Ezzel szemben az erkölcsi erények és a gyakorlati okosság (*phronészisz*) alapján álló élet, az államférfi vagy a közéleti ember élete csak másodszorban mondható boldognak. A

bőkezűség, bátorság, igazságosság vagy más etikai erény gyakorlásához egyrészt bizonyos *külső javakra* van szükségünk, másrészt ezek az erények meghatározásuknál fogva *más emberekkel* szemben gyakorolhatók - mindebből az következik, hogy a gyakorlati cselekvés emberének élete kevésbé elégséges önmagának, mint a filozófusé. Arisztotelész korábban hangsúlyozta, hogy az erkölcsi erények gyakorlásának célja maga a kiváló cselekvés (*eupraxia*; EN 1139b3 sk.; 1140b7), az etikai és politikai cselekvés „virtuozitása”. Itteni érvelése szerint viszont a gyakorlati cselekvés legmagasabb rendű formái, a háborúskodás és az államférfi tevékenysége magán a cselekvésen kívül más hasznot is hajtanak, ily módon valami egyéb célra (is) irányulnak.

Egyesek szerint Arisztotelész „inkluzív” boldogságkonceptiót képvisel: a legjobb élet mind a teoretikus ész, mind pedig a gyakorlati okosság és az erkölcsi erények gyakorlását magában foglalja. Ebben a megközelítésben a boldogság a léleknek nem a *tökéletes* erény, hanem a *teljes* erény szerinti tevékenysége (a *teleia areté* kifejezés az EN 1.6,1098a16 sk. boldogságmeghatározásában nyelvileg mindkét értelmezést megengedi). Egy másik olvasatban Arisztotelész nem azért elemzi végig oly részletesen az erényeket, hogy *egybegyűjtse* mindazt, ami a boldogságban szerepet játszik, hanem azért, hogy *kiválassza* közülük azt az egy legtökéletesebb erényt, amelynek tevékenysége valóban teljesíti a boldogsággal szembeni követelményeket: a bölcsességet, a teoretikus ész kiválóságát. Úgy tűnik, hogy bizonyos megszorításokkal az inkluzív értelmezést érdemes elfogadnunk. Az erények között erős hierarchia áll fenn, a gyakorlati okosság alá van rendelve a teoretikus bölcsességnek (lásd még EN VI.7), és csak az utóbbi teljesíti maradéktalanul a boldogsággal szembeni követelményeket. Ebből azonban nem következik, hogy a gyakorlati okosság és az erények működése nem számít boldog életnek. Az önmagában való elégségességnek fokozatai vannak, és a kiváló gyakorlati cselekvés köré szerveződő élet is teljesíti annyira e követelményt, hogy a boldog élet egy formájának tekinthessük. A gyakorlati cselekvés külső célnak való alárendeltsége ártalmatlan értelmezést is megenged. Azok a tevékenységek, melyekben az etikai erények megvalósulhatnak - például a hadakozás vagy a gazdasági tevékenység -, külső célt szolgálnak: a teoretikus tevékenység feltételeinek biztosítását. E tevékenységek végrehajtásának *módja* (kiválósága) azonban önmagában vett cél, így

része lehet a legjobb életnek, a boldogságnak. A teoretikus ész működését a boldogság legtökéletesebb formájának kell tartanunk, hiszen ilyen életet élnek az istenek is. Az emberben van valami isteni elem, így bizonyos mértékig része lehet a *theória* isteni életében. Azonban az ember nem tiszta értelem, hanem testtel bíró, összetett lény, így módon számára a legjobb élet nem állhat kizárólag a teoretikus ész isteni tevékenységében, hanem szükségképpen magában foglalja az okosság és az etikai erények emberi működéseit is. Ha valaki e *racionalis, az ember „munkájához” tartozó* képességeit elmulasztja gyakorolni, nem teljes a boldogsága. Ez az etikai elgondolás jól illeszkedik az emberi természetnek ahhoz a felfogásához, melyre A lélekről írott értekezésnek az értelemre (*núsz*) vonatkozó megjegyzései vetnek némi fényt.

A Politika a Nikomakhoszi etika közvetlen folytatása (lásd EN X.10). A politika-tudomány a gyakorlati okosság (*phronészisz*) bizonyos formája, amelynek az egyén életét is irányítania kell (EN VT.8). A *Politika* tartalmazza az állam eredetének, mibenlétének, feladatának és típusainak általános tárgyalását (I—III. könyv), a ténylegesen létező államformák vizsgálatát (IV-VI. könyv), valamint Arisztotelész normatív politikaelméletét (VII-VIII. könyv).

Arisztotelész a városállamot természetes képződménynek tekinti (ez némiképp különös, ha számításba vesszük, hogy a gyakorlati ész produktumáról van szó). A legelemibb emberi közösség a háztartás, melynek célja a mindennapi megélhetés biztosítása, valamint az utódok nevelése. A következő egység, a falu már túlmegy az elemi szükségletek kielégítésén, az élet egészének céljait azonban csak a polisz, a városállam valósítja meg, mely több faluból összetevődő, önmagának elégséges (*autark*) egység. A polisz célja magában foglalja a kisebb egységek célját, így azok betetőzésének tekinthető: az élet kedvéért jött létre, fennmaradásának célja viszont a legjobb élet, a boldogság (*eudaimonia*). Az ember természettől fogva államalkotó lény, amit társulásra való hajlama, a beszéd képessége és morális érzéke is mutat - a természet nyilván nem hiába ruházta fel az embert e jellegzetességekkel. A polisz így módon az ember természetét teljesíti be, olyan egész, mely képes biztosítani a boldog életet; ebben az értelemben az állam előbbre való az egyénnél (*Pol.* 1.2). Arisztotelész maximalista módon fogja fel az állam szerepét.

Arisztotelész gyakran a természetfilozófiában és a metafizikában is használatos négy ok sémájával elemzi a poliszt: a városállam anyaga a lakosság és a földterület, formája az alkotmány, hatóoka a törvényhozó, az alkotmány szerzője, valamint a politikusok, akik részt vesznek a kormányzásban, célja pedig a boldogság, melynek elérése módját az alkotmány szabja meg. Az alkotmány olyan szerepet tölt be az államban, mint a lélek az élőlényben. Az alkotmányok általános elméletét a III. könyv fejt ki. Az állam Arisztotelész egyik megfogalmazása szerint a polgárok közössége. Polgárnak csak az őshonos szabad férfiak tekinthetők, akik a politikai jogok teljes körét gyakorolhatják, azaz részt vehetnek a politikai döntéshozatalban és a bírászkodásban. Az idegeneket, a szolgákat és a nőket e definíció kizárja (III. 1-5). Arisztotelész az uralmi viszony több formáját különbözteti meg (III.6). Despotikus módon kormányozza az úr a szolgát, aki híján van a megfontolás képességének; a szolga rászorul az irányításra, de ez a viszony elsősorban az úr javát szolgálja. Arisztotelész részletesen érvel a rabszolgaság intézménye mellett (1.4-8), ám argumentumai kevésbé meggyőzőek. (A megfontolóképeséget állítólag nélkülöző rabszolgák Arisztotelész saját elemzése szerint is a törekvő lélekrésszel, nem pedig a testtel állíthatók párhuzamba, hiszen képesek az értelem szavára hallgatni. Ebből viszont az következik, hogy nem a vezető javát, hanem a vezetetteket szem előtt tartva volna helyes irányítani őket, vagyis nem despotikus, hanem királyi uralommal.) A szülő uralma gyermekei felett, illetve a férj uralma felesége felett inkább a vezetett javát szolgálja, és csak járulékosan a vezetőét; az uralom indoka az, hogy a gyermekek értelme nem fejlődött ki tökéletesen, a nőké pedig híján van a kellő erőnek és tekintélynek (*Pol.* 1.13). A politikai uralom különbözik az eddig említett formáktól. A helyes alkotmány a vezetettek és nem a vezetők érdekét tartja szem előtt, hiszen szabad és egyenlő emberek viszonyát szabályozza. Arisztotelész először a hatalmat gyakorlók száma szerint különbözteti meg az uralmi formákat (III.7). A helyes, a közérdeket szolgáló alkotmányformák a következők: egy ember uralma a királyság, keveseké az arisztokrácia, sokaké pedig az ún. *politeia* (ez a szó az alkotmányok közös neve is). Amennyiben a vezetők saját érdekükben használják hatalmukat, elfajzott alkotmányformák jönnek létre: a türannis, az oligarchia és a demokrácia. Arisztotelész további érvelése szerint az alkotmányok megítéléséhez nem a gazdagságot vagy a szabadságot, hanem a legjobb, erényes életet, az állam voltaképpeni célját kell alapul venni.

A fennálló alkotmányok vizsgálatában (PoL IV-VI.) Arisztotelész elutasítja a demokrácia és az oligarchia szélsőséges formáit, melyben a szegények, illetve a gazdagok részérdekei érvényesülnek. Leginkább a demokratikus és oligarchikus elemeket egyesítő „kevert” alkotmány felel meg a közérdeknek, melynek vezető rétegét a közepesen vagyonos polgárok adják (IV. 11). Az államformák kérdésében nem lehet abszolút érvényű szabályokat felállítani - a konkrét körülményeknek itt is döntő szerepük van, ezeket pedig a gyakorlati értelem érényének, az okosságnak egyedileg kell megítélnie. Arisztotelész ennek megfelelően óvakodik attól, hogy egyetlen államberendezkedés mellett kötelezze el magát.

A meglévő alkotmányok tárgyalása után Arisztotelész visszatér az ideális állam kérdésére (PoL VII—VIII.). Előzőleg vitába szállt az ideális államra vonatkozó platóm tanításokkal (*Pol.* II.), saját elgondolása azonban sok tekintetben meglepően hasonlít Platónéra. Arisztotelész részletesen tárgyalja az ideális állam szükséges előfeltételeit, lakosságának és területének természeti adottságait, konkrét intézményeit (VII.4-15), végül pedig a test és a lélek nevelésének kívánatos rendszerét (VII.15-17, VIII. könyv). Legelőbb azonban felvázolja azt a célt, amelyre a legjobb állam berendezkedése irányul (VII. 1-3). Ez nem egyéb, mint a boldogság, a helyes cselekvés, vagyis az érény és az értelem élete. A város boldogsága azonos polgárainak boldogságával. Itt persze felmerül az a probléma, hogy kikre is terjed ki e boldogság. A felvázolt rendszer gazdaságilag rabszolgák és politikai jogok nélküli idegenek munkájára épül, a legjobb élet pedig a teljes polgárjoggal bíró férfiak kisebbségére korlátozódik. Az effajta berendezkedés nem Arisztotelész találmánya, hanem kora görög poliszainak szokásos rendje, melyet nem kíván megkérdőjelezni, holott ellene saját szempontjai alapján is súlyos érvek hozhatók fel (például e polisz egésze nem tekinthető közösségnek, egysége kérdéses). *A Politikában* szintén előkerül az a kérdés, hogy a legjobb élet szempontjából a jellemerényeknek és a gyakorlati okosságnak vagy pedig a teoretikus bölcsességnek van-e nagyobb jelentősége. Arisztotelész álláspontja lényegében egybevág a *Nikomakhoszi etikában* mondottakkal. Az államférfi élete nem hasonlítható a rabszolgatartóéhoz, mivel a politikai uralom eltér a despotikus uralomtól. Az etikai érények gyakorlása benső természeténél fogvájó és része a boldogságnak. Ugyanakkor a *theória* nem jelent tétlenséget, hanem ez is a cselekvés egy fajtája, sőt

ez a legértékesebb, kizárólag önmagáért való, Isten működéséhez hasonlatos tevékenység. Az emberi közösség és az egyén végcéljába egyaránt beletartozik, sőt annak uralkodó eleme az önmagában maradó teoretikus tevékenység. Arisztotelész ezen elgondolása nyilvánvalóan érintkezik teológiai tanításával, mely szerint Isten - akinek élete nem más, mint az önmegértés tevékenysége - cél módjára mozgatja a világ egészét.

1.3.3. A 4. század egyéb filozófiai irányai

A 4. század folyamán a két legjelentősebb iskola, az Akadémia és a Peripatosz mellett más iskolák, illetve irányzatok is feltűnnek a filozófiai életben. Közülük több Szókratészre vezeti vissza tanítását, míg más filozófusok Démokritoszhoz kapcsolódnak. Mindkét csoportról meglehetősen vázlatosak ismereteink. E gondolkodók műveit, sőt szó szerinti töredékeit is alig-alig őrizte meg a hagyomány, rájuk vonatkozó értesüléseink elsősorban a kevésbé megbízható hellenisztikus és császárkori életrajzi irodalomból származnak, melyet Diogenész Laertiosz, az i. sz. 2. században élt biográfus összegez (D. L.). Ezen irányzatok működése részben a klasszikus, részben a hellenisztikus korra esik, és fontos kapcsot jelent a két korszak filozófiája között, a 4. század legvégén alapított nagy hellenisztikus iskolák bőségesen merítenek tanításaikból. A cinikus mozgalom az antikvitás későbbi századaiban is tovább él.

1.3.3.1. A szókratikus irányok

A cinikusokat, a megariaikat és a kürénéi hedonistákat (valamint az éliszi Phaidón körét, melyről alig tudunk valamit) rendszerint „kisebb szókratikus iskolák” néven foglalják egybe, megkülönböztetve őket a legjelentősebb Szókratész-tanítvány, Platón iskolájától. A megjelöléssel szemben nem árt némi óvatosság. Ezen irányok nem olyan értelemben vett iskolák, mint Platóné vagy Arisztotelészé, vagyis az esetek többségében nem kötődnek egyetlen konkrét, nemzedékeken át fennálló intézményhez, és intellektuálisan is kevésbé egységesek. Forrásaink ráadásul nem Szókratészt, hanem rendszerint valamelyik tanítványát mondják ezen irányzatok alapítójának, és így a Szókratész-tanítványok is csak tág értelemben tekinthetők e hagyományok kezdeményezőjének. A hellenisztikus kori biográfusok és a filozófusok intellektuális utódlását (*diadokhé*) feldolgozó szerzők

hajlamosak a korábbi gondolkodókat olyankor is iskolákba rendezni, amikor ez kevésbé indokolt. Esetenként a kortárs iskolák számára keresnek illusztris elődöt Szókratész személyében, és tőle kiinduló, megszakítatlan mester-tanítványi láncolatot próbálnak konstruálni. Diogenész Laertiosz és más későbbi szerzők is a hellenisztikus filozófiatörténeti irodalomra támaszkodnak, ezért messze nem vehetjük minden szavukat készpénznek.

A „szókratikus” megjelölés eredetileg minden bizonnyal egy irodalmi műfaj művelőit, a „szókratikus beszélgetések” (*szókratikoi logoi*, Arisztotelész, *Poétika* 1447bll, *Retorika* 1447bll) szerzőit takarta. Ebből az irodalomból egyedül Platón és Xenophón művei maradtak ránk, a többi tanítvány - Aiszkhinész, Eukleidész, Antiszthenész, Arisztipposz, Phaidón és mások - szókratikus munkáinak legfeljebb a címét és néhány töredékét ismerjük. A szókratikus irodalom kialakulásában fontos szerepe volt a Szókratész elítéltetését és kivégzését követő vitának. Tudomásunk van arról, hogy egy Polükratész nevű szofista néhány évvel az események után vádbeszédet írt Szókratész ellen. A tanítványok szókratikus írásainak - amennyire ezt Platón és Xenophón munkái alapján megítélhetjük - fontos motívuma a mester védelme; eközben persze Szókratész személyiségének és filozófiájának átfogó - és egymástól igencsak eltérő - értelmezéseit dolgozzák ki. Platón írásai közül a *Szókratész védőbeszéde* és a *Kritón* kapcsolódik legszorosabban e vitákhoz.

Xenophón (i. e. 430 körül-355 után) jobban illik a szókratikus szerzők társaságába, mint a szókratikus filozófusokéba. Elsősorban gyakorlati ember: katona, gazdasági szakember és politikus, és reflexiói is főként e területekhez kapcsolódnak. Iskola vagy irányzat alapítása sem fűződik nevéhez. Fiatal éveiben Szókratész köréhez tartozott, 401-ben részt vett Kürosz perzsa trónkövetelő II. Artaxerxész elleni sikertelen hadjáratában, majd spártai szolgálatba szegődött (emiatt 394-ben száműzték Athénból), és a spártaiaktól kapott birtokon élte le életét. Történeti művek és különféle szakmunkák szerzője (*Anabaszisz*, *Hellénika*; *A lovászáiról stb.*). Politika-elméleti íásaiban a demokrácia ellen érvel, és a törvénytisztelő, alattvalói javán munkálkodó ideális egyeduralkodó alakját rajzolja meg (*Kürosz neveltetése*, *Hierón*, *Agészilaosz*). Szókratikus íásaiban filozófiai mesterét is gyakorlatias bölcsként ábrázolja. *A gazdálkodásról* írott munkájában Szókratész a háztartás és a család irányításának helyes módját ecseteli.

Két kisebb szókratikus írása a *Szókratész védőbeszéde* és a *Lakoma*. Legjelentősebb szókratikus műve, az *Emlékeim Szókratészról* a *Védőbeszéd* tematikáját bontja ki részletesebben: Xenophón anekdoták füzérével, Szókratésznek másokkal folytatott beszélgetéseit felidézve cáfolja sorra a mesterét ért vádakát. Ábrázolásában Szókratész a hagyományos erkölcs mintaképe, aki követőit jámborságra, a családi kötelességek maradéktalan teljesítésére, és az állami életben való aktív részvételre ösztönzi. Szókratész-képe nem mindenben vág egybe Platónéval, és filozófiailag kevésbé mély (vitatott, hogy melyiküknek kell inkább hinnünk). Mindamellet Xenophón írásai számos, filozófiai szempontból érdekes szövegrészt tartalmaznak, amilyen például Szókratész fejtegetése az önuralomról mint a szabadság kulcsáról (*Emlékeim* IV.5), vagy a világ célszerű rendjére hivatkozó istenért (1.4; IV.3). Szókratész-ábrázolása nagy hatással van a sztoikusokra, még a császárkori Epiktétosz is sokat merít belőle.

Antiszthenész (i. e. 445-365) a legjelentősebb szókratikusok közé tartozik (D. L. 6.1-19). Athéni, de anyai ágon idegen eredetű. A szofista rétor Gorgiaszt is hallgatta, Szókratésznek pedig egyik első követője volt. Termékeny író, 62 munkájáról tudunk, melyek közül csak két szónoki műből, az *Aiasz* és az *Odüsszeusz* címűekből maradtak fenn hosszabb részletek. Gondolkodásának középpontjában az etika áll. Antiszthenész szerint az erény tanítható, önmagában elégséges a boldogsághoz, és nincs szükség hozzá másra, mint Szókratész erejére. A társadalmi konvenciókkal kevésbé kell törődnünk: a bölcs közéleti tevékenységében nem ezekre, hanem az erényre ügyel. Támadja a hedonizmust, felfogása szerint a gyönyörérzet az örületnél is rosszabb (D. L. 6.3). Más beszámolók szerint azonban az egyszerű, természetes gyönyöröket értékelte (Xenophón, *Lakoma* 4.34-45). A tudás, belátás (*phronészisz*) gondolatokból álló bevehetetlen védőfal (nyilván az erényt alkotó morális tudásra kell gondolnunk). Antiszthenész beállítottságát ugyanakkor bizonyos antiintellektualizmus jellemzi: az erény a tettekben van, nincs szükség hozzá egy rakás érvre, sem tanokra. A névtelenség és a fáradságos erőfeszítés jó dolog. Ezt a szigorú etikai ideált Antiszthenész a görög irodalmi hagyomány nyelvén is igyekszik megfogalmazni. Értelmezésében Odüsszeusz az önuralom és a kitartás mintaképe, akinek a magányos idegen nyomorúságos helyzete kifejezetten alkalmat jelent értékes belső tulajdonságainak

megmutatására. Héraklész alakjának ábrázolásában hangsúlyos, hogy a hős isteni természete felülkerekedik emberi természetén, így viheti végbe nagy munkáit; Antiszthenész a lélek és a test kettősségének szókratészi témáját fedezi fel a mítoszban. Küroszról szóló írásaiban kifejti, hogy a nagy király valódi hatalmát, gazdagságát, dicsőségét a lelkében hordja, és azok nem vehetők el tőle. Antiszthenész az etika mellett nyelvelméleti, logikai problémákkal is foglalkozott. A „nevek vizsgálata” az előbbi tanulmányozásának kiindulópontja (Epiktétosz, *Beszélgetések* 1.17.12). Valószínűleg egyéb nyelvi-logikai tételeit is ebben az összefüggésben kell értelmeznünk. Arisztotelész megjegyzi, hogy Antiszthenész követői szerint nem határozhatjuk meg, hogy *micsoda* egy dolog, csupán azt mutathatjuk meg, hogy *milyen* - például az ezüstről azt mondhatjuk, hogy olyan, mint az ón (Met. 1043b23-28). Arra gondolhatunk, hogy Antiszthenész a dolgok (köztük a morális fogalmak) lényegi meghatározását nem tartja elérhetőnek, helyette az analógiát ajánlja, mely közelebb vihet a név helyes alkalmazásához. Arisztotelész egy másik helyen beszámol arról, hogy Antiszthenész szerint mindenről csak saját formuláját (*oikeiosz logosz*) állíthatjuk, egy dologról egy valamit (*hen eph' henosz*) - ebből az adódik, hogy nem lehetségesek egymásnak ellentmondó, sőt hamis állítások sem (Met. 1024b32-34). Ha egy koherens nyelvelmélet töredékeivel állunk szemben, nem pedig egymástól többé-kevésbé független paradoxonokkal, ésszerű feltételeznünk, hogy az *oikeiosz logosz* nem szigorú értelemben vett definíció, hanem csupán a dolog milyenségét megvilágító megfogalmazás. A tétel eszerint azt jelenti, hogy egyetlen ilyen leírás vonatkozhat egy tárgyra, egyéb leírások ennek nem mondhatnak ellent, mert egyszerűen valami másra vonatkoznak. Régebben bizonyos Platón-szövegekben Antiszthenész nyelvelméletének kritikáját vélték felfedezni (*Theaitétosz* 201E-202B; *A szofista* 251B-C), ám a megfelelések nem elég pontosak. Mindamellet valószínű, hogy a két szókratikus vitatkozott hasonló kérdésekről, és nem is a legbarátságosabb hangnemben. Antiszthenész tézise a meghatározás lehetetlenségéről Platón ellen irányulhat, az ellentmondásról írott értekezésének címe pedig a nála majd húsz évvel fiatalabb ellenfelének nevéből űz tréfát (*Szathón* = Füttyike).

Egyes források Antiszthenészt mondják a cinikus mozgalom alapítójának, mások viszont - a jelek szerint több joggal - szinopéi *Diogenészre* (i. e. 412/403-323/321) ruházzák e szerepet. Diogenész nyilvánvalóan támaszkodik Antiszthenész etikájára, ám radikalizálja

azt (megint csak fontos forrásunk D. L., 6.20-81). Az irányzat soha nem volt formális filozófiai iskola. Elnevezése valószínűleg Diogenész ragadványnevéből származik, akit „kutya” (*kilón*) néven emlegettek (más magyarázat szerint a *Künoszargész* = Fehér Kutya *gümnaszion* nevéből ered, ahol Antiszthenész folytatta beszélgetéseit). A cinikusokat erős civilizációellenesség és antiintellektualizmus jellemzi. Az emberi konvenciókkal szemben a természetet tekintik az értékek forrásának (D. L. 6.38 és 71), mely az állatok, a gyermekek és civilizálatlan népek viselkedésében nyilvánul meg leginkább. Ezen példákat követve a bölcsek nem birtokol anyagi javakat, csak legelemibb szükségleteit elégíti ki, elveti a politikai és társadalmi rendet, az oktatást és az elméleti kutatást. Diogenész nem annyira érvek, mint inkább provokatív gesztusok útján filozofált. A hagyomány szerint hombárban lakott, koldulásból élt, rendszeresen megsértette a társas együttlét normáit (pl. a piactéren végzett önkielégítést, D. L. 6.69), és nyers, sértő tréfálkozásával zökkentette ki az embereket a kerékvágásból. Állítólag Platón „örjöngő Szókratésznek” nevezte (D. L. 6.54). Diogenész az igénytelen életformát, az összeütközések és a társadalmi elítélés vállalását a lélek edzéseként, gyakorlásaként (*aszkézisz*) fogja fel, mely az erényhez vezet; szavainak és tetteinek célja a konvencionális értékek átértékelése, a természetes értékek érvényre juttatása, melyek közül a legfontosabb a szabadság (D. L. 6.70-71). Nem köti és nem segíti egyetlen politikai közösség szabályrendszere sem, kiválóságát ezek nélkül kell megmutatnia (ezen a ponton Antiszthenész Odüsszeusz-értelmezésére támaszkodik), kizárólag a kozmosz polgárának vallja magát (D. L. 6. 38 és 63). Kultúraellenessége nem akadályozta meg abban, hogy dialógusok és tragédiák formájában népszerűsítse etikai tanítását (D. L. 6.80).

A cinikus eszmék hatása óriási. Diogenésznek számos követője támadt. A hellenisztikus korban és a császárkorban a városi élet jellegzetes alakja a cinikus filozófus, akit igénytelen külsejéről (szakáll, köpeny, tarisznya, bot) és rendhagyó viselkedéséről lehet felismerni. Diogenész legjelentősebb követője thébai *Kratész* (i. e. 368/365-288/285), aki életében mesterének szigorú elveit valósította meg, de másokkal szemben talán valamivel engedékenyebb volt (D. L. 6.85-93). A cinizmuson belül létrejött egy másik irányzat, mely próbálta megszelídíteni Diogenész erkölcsi radikalizmusát. Onészikritosz, Diogenész követője Nagy Sándort filozófus uralkodóvá stilizálja róla írott művében. Borüszthenészi *Bión* (i. e. 3. század első fele),

Antigonosz Gonatasz király udvari filozófusa a cinizmust a kürénéi hedonizmussal elegyíti; hozzá szokás kötni a cinikus erkölcstanítók jellegzetes szónoki műfaja, a *diatribé* születését. A gadarai *Menipposz* (i. e. 3. század első fele), thébai Kratész tanítványa irodalmi munkásságáról nevezetes: ő alkotja meg a verset és prózát, komikus és komoly elemeket elegyítő szatíra műfaját (néhány cím: *Az alvilág, Istenek levelei, A természetfilozófusok, a matematikusok és a grammatikusok ellen, Epikurosz születésnapja*). Kratész tanítványa volt kitioni Zénón, a sztoikus iskola alapítója is. A cinikus és a sztoikus etika között szoros kapcsolat van, és a sztoikusokat mindvégig foglalkoztatta a kevésbé szalonképes rokonhoz való viszony kérdése (lásd Epiktétosz, *Beszélgetések* 3.22). A korai hellenisztikus kor virágzása után a cinikus mozgalom a császárkor első évszázadaitól éledt újra. E második hullámhoz tartozik többek között a szónok és író pruszai *Dión* (i. sz. 1-2. század), valamint *Démónax* (i. sz. 70-170), akinek alakját Lukianosz örököltte meg. A cinikusok példája ösztönzi az aszketikus tendenciák kialakulását az egyéb filozófiai irányokon belül. Az általuk kimunkált kifejezési formák - például a diatribé, a szatíra és a levél - a görög és a római irodalomban széles körben elterjednek.

A kürénéi *Arisztipposzt* (i. e. 435-355) szintén az iskolát alapító szókratikusok között tartja számon a hagyomány: tőle eredeztetik a kürénéi hedonista iskolát. A *hédoné* szó jelentése: „gyönyör”. A hedonizmus etikai álláspont, mely szerint a jó, az ember célja nem egyéb, mint a gyönyör. Életéről keveset tudunk. I. e. 416 körül ment Athénba, állítólag tanításból élt, Platónhoz hasonlóan ő is megfordult Dionüsziosz szürakuszai udvarában, később pedig visszatért szülővárosába. Egyesek szerint 25 dialógus és egy történeti munka szerzője, mások szerint viszont nem írt semmit (D. L. 2.65-85). Xenophónnál Szókratész Arisztipposzhoz, e „kissé mértéktelen” ifjúhoz intézi intelmét az önuralomról (*Emlékeim* II.1). Ez amellet szól, hogy Arisztipposznak valóban köze lehet a hedonizmushoz. A boldogságban nagy szerepet szán a gyönyörnek („könnyen és kellemesen élni”, II.1.8), ám nem tulajdoníthatjuk neki a későbbi kürénéiek nézetét, mely szerint kizárólag a *pillanatnyi* gyönyör jó. Szókratész Platón *Prótagoraszában* szintén eljátszik a gyönyör és a jó azonosításának gondolatával, sőt még a kései *Philéboszban* is a gyönyört és a belátást egyesítő kevert életformában fedezi fel az ember számára való jót - Antiszthenész antihedonizmusa messze nem

általános a szókratikus hagyományban. Egy kései beszámoló szerint Arisztipposz - Odüsszeusz példáját követve, aki hol bíborban, hol rongyokban járt, hol Kalüpszó mellett pihent, hol pedig ellenségei üldözték - a megpróbáltatásokat bátor lélekkel tűrte, ugyanakkor korlátozás nélkül engedett a gyönyörnek (Pszeudo-Plutarkhosz, *Homérosz élete és költészete* 2.150). Arisztipposz számára a szabadság a fő érték; a szabadság megőrzésének érdekében kívánatos a politikától távol maradni és idegenként élni az emberi közösségben (Xenophón, *Emlékeim* II.1.8 sk. és 11-13). A gyönyörökkel szemben sem az a helyes magatartás, hogy mereven elzárkózunk előlük (ez ugyanis egyfajta kényszer volna; 17), hanem az, hogy kiélvezzük őket, de nem veszítjük el felettük uralmunkat (D. L. 2.75). Nem az a baj, ha betérünk egy heterához, hanem az, ha nem tudunk elszakadni tőle (D. L. 2. 69, vö. 67). Arisztipposz szerint a műveltség és a filozófia elengedhetetlen az élet helyes vezetésének szempontjából (D. L. 2.69-72); a matematika viszont haszontalan, mert nem ad útbaigazítást a jó és a rossz kérdésében (Arisztotelész, *Met.* 996a29 skk.).

Úgy tűnik, hogy a kürénéi iskola tanait csak az ifjabb Arisztipposz, a Szókratész-tanítvány Arisztipposz unokája dolgozta ki részletesen. Az iskola etikai tanítása szerint az etikai cél, a legfőbb jó a gyönyör (D. L. 2.86-92). Ezt igazolja, hogy minden élőlény törekszik a gyönyörre, ellentétét, a fájdalmat pedig igyekszik elkerülni. A gyönyör folyamat jellegű: mozgás, pontosabban „a hús sima mozgása”, szemben a fájdalommal, amely „érdes mozgás”. (A meghatározás a testi gyönyörökre illik, ezek mellett azonban lelki gyönyörökkel is számolnak, amilyen a műalkotások élvezete vagy a hazánk és saját magunk jó sorsa feletti öröm; a testi gyönyörök azonban jobbak a lelkieknél.) A fájdalom hiánya, a zavartalanság - lévén statikus állapot - nem számít gyönyörnek. Csak az éppen zajló, jelenbeli mozgás jelent gyönyört, a múltbeli gyönyörökre való emlékezés vagy a jövőbeli gyönyörökre irányuló várákozás nem - ugyanis sem az elmúlt, sem a jövőbeli dolgok nincsenek birtokunkban (Athénaiosz, *Lakomázó bölcsek* XII.544a-b; Ailianosz, *Tarka történetek* XIV.6). A boldogságot hagyományosan valamely hosszabb időszakaszra, leginkább az élet egészére szokás értelmezni. A kürénéiek szerint ez a gyönyörök összerendeződése, és nem önmagáért, hanem a benne foglalt egyes gyönyörök kedvéért kívánatos. A gyönyörök között nincsen etikai különbség, még a legilletlenebb tettekből származó gyönyör is jó. A társadalmi konvenciók áthághatók az etikai cél, a gyönyör

megszerzése érdekében, a barátság is csupán haszna kedvéért választandó. A kürénéiek ismeretelméleti alapozással is ellátják az egyes gyönyöröket kitüntető etikai tanításukat (Arisztoklész, idézi Euszebiosz, *Az evangélium előkészítése* XIV.19, 1 skk.; Plutarkhosz, *Kólótész ellen* 24,1120B-F; Sextus Empiricus, *A tanítók ellen* VII. 190-200). Felfogásuk szerint a külső tárgyak természetének megragadására nincsen módunk, csupán saját érzeteinknek vagy affekcióinknak (*pathosz*) vagyunk tudatában. Az utóbbiak vonatkozásában viszont nem tévedhetünk, és nem cáfolhatnak meg bennünket, éppen azért nem, mert e tapasztalatok az alanyhoz kötöttek, privát jellegűek. Ez a nyelvhasználatot is problematikussá teszi: az emberek által használt nevek közösek, az általuk megjelölt érzetek azonban különbözőek lehetnek. A kürénéiek semmilyen biztosítékot nem látnak arra, hogy érzeteink a külső tárgyak valós tulajdonságait reprezentálják, ám nem kérdőjelezzik meg a külvilág létezését. Az idők folyamán a kürénéi iskola több irányzatra tagolódott, Hégésziasz, Annikerisz és Theodórosz, az „istentelen” jelentős pontokon módosították az etikai tanítást (D. L. 93-103). A 3. század második felétől nem hallunk a kürénéi hedonizmus képviselőiről. A másik ókori hedonista iskola, az epikureizmus számos pontban vitatkozik a kürénéiekkel, forrásaink szívesen állítják ellentétbe a két iskola gyönyörfelfogását.

A megarai vagy gelai *Eukleidész* (kb. i. e. 450-380) Szókratész közeli tanítványa, a hagyomány szerint a megarai iskola alapítója (szegényes információink fő forrása megint csak D. L., 2.106-108). Platón a *Phaidónban* említi, hogy Eukleidész jelen volt Szókratész halálánál, állítólag hozzá menekült Megarába Szókratész halála után, a *Theaitétosz* keretbeszélgetésében pedig fontos szerepben lépteti fel. Hat szókratikus dialógus szerzőjének mondják, de ezek hitelessége nem áll vitán felül (D. L. 2.64). Eukleidész Szókratész mellett állítólag Parmenidész filozófiájából is merít. Nézete szerint a jó egy, de sok néven nevezzük: hol bölcsességnek, hol istennek, hol értelemnek, a jó ellentéte viszont nem létezik (D. L. 2.106). A tézis értelmezése bizonytalan; Eukleidész vagy azt állítja, hogy a jóság, az egység és a létezés minden egyes dolog esetében együtt jár, vagy egy legfőbb létezőről beszél, vagy a monizmus szélsőséges formája mellett kötelezi el magát. Egyes antik források az utóbbi felfogást tulajdonítják a megaraiaknak, mely Parmenidész iránti vonzalmukkal is összhangban volna. A második, „monoteisztikus” olvasat mellett szól viszont, hogy egy másik Szókratész-tanítványnál, Antiszthenésznél ugyancsak

megtaláljuk az „egy isten - sok név” tételt (idézi Cicero, *Az istenek természetéről* 1.13.32 és Philodémosz, *A jámborságról* 7). D. L. 7.61 a megaraiaknak tulajdonítja azt a tézist is, hogy az erény egy, de sok néven nevezzük. Az a tétel, mely szerint a nevek sokasága pusztán az emberek önkényes névadási aktusának eredménye, Parmenidészről származik (fr. B8, 53 DK). Ezt a gondolatot alkalmazhatta Eukleidész teológiai és etikai összefüggésben. Érvelési technikájában is támaszkodhatott az eleai hagyományra; talán *reductio ad absurdum* típusú érveire céloz az a tájékoztatás, mely szerint „a következtetéseket nem a premisszáknál, hanem a konklúzióknál támadta” (D. L. 2.107). Az analógiát elveti, mondván, hogy az akkor sem helyénvaló, ha hasonló dologra vonatkozik (miért nem magát a kérdéses dolgot vizsgáljuk inkább?), és akkor sem, ha nem hasonlókra (miért tennénk ezeket egymás mellé?) - ez talán Antiszthenész ellen irányul, aki lényegi meghatározások helyett analógiás leírásokat javasol.

A megarai iskola kevésbé tűnik szilárd, jól körülhatárolható képződménynek, mint a kürénéi iskola. D. L. 2.106 szerint Eukleidész követőit megaraiaknak, később erisztikusoknak (*erisztiké*: a szópárbaj művészete), majd dialektikusoknak nevezték. E megfogalmazás alapján felmerül a gyanú, hogy a megarai és a dialektikus iskola valójában két különálló irányzat volt (vö. D. L. 2.113), melyekből csak a hellenisztikus filozófiatörténészek gyűrtak egyetlen iskolát (a negatív felhanggal bíró „erisztikus” szó viszont nemigen lehetett egy harmadik iskola önmegjelölése). Ezek a viszonyok forrásaink alapján nem egykönnyen tisztázhatók megnyugtatóan, ezért a következőkben nem teszünk különbséget megaraiak és dialektikusok között. Azon gondolkodók közül, akiket D. L. az Eukleidésztől kiinduló tanítványi láncolathoz sorol, Eubulidészt, Sztilpónt és Diodórosz Kronoszt érdemes megemlíteni.

Eubulidész (i. e. 4. század) Eukleidész tanítványa volt, nevéhez néhány paradoxont kapcsolnak (D. L. 2.108, részletes kifejtést csak más antik források adnak). 1. A *hazug*. Ha valaki azt mondja magáról, hogy hazudik, ha igazat mond, akkor hazudik, ha viszont hazudik, igazat mond. 2. A *csuklyás*, az észre nem vett ember, avagy *Elektra*. Ha ismered apádat, és nem ismered a csuklyás embert itt előtted, pedig ő az apád, akkor ugyanazt az embert ismered és nem ismered. 3. A *rakás*, avagy a *kopasz*. Ha egy homokrakásból elveszel egy szemet, az még mindig rakás marad. Ha két szemet veszel el, ugyanaz az

eredmény stb. Egy ember, akinek egy szál haja van, kopasz, akinek kettő, szintén stb. A kérdés mindkét esetben az, hogy hol húzzuk meg a határt. 4. A *szarvas ember*. Ha valamit nem veszítettél el, az megvan neked; nem veszítettél el szarvakat; tehát szarvad van. Nem tudjuk, hogy a megaraiak szántak-e komoly filozófiai szerepet e paradoxonoknak; a hellenisztikus kor ismeretelméleti vitáiban mindenesetre előkerül némelyikük. Eubulidész állítólag Arisztotelésszel is vitába bonyolódott, de ennek részleteiről nem tudunk semmit.

Megarai Sztilpón (kb. i. e. 360-280) a hagyomány szerint Eukleidész tanítványait hallgatta (D. L. 113-120). Állítólag a metafizikai monizmus híve (Arisztok-lész, idézi Euszebiosz, *Előkészítés az Evangéliumra* 14.17). Etikai ideálja a szenvedélymentesség vagy zavartalanság (Seneca, *Erkölcsei levelek* 9.1-3). Nyelvi-logikai vizsgálódásainak is maradt nyoma, problémákat vet fel többek között az általános terminusok működésével, valamint a predikatív kijelentésekkel kapcsolatban (D. L. 2.119; Plutarkhosz, *Kólótész ellen* 22-23). Sztilpón számos hallgatót vonzott magához, például kitioni Zénón, a sztoikus iskola későbbi alapítója is látogatta.

Diodórosz Kronosz (i. e. 4. század vége-3. század eleje) Eubulidész egyik tanítványának volt a tanítványa. Róla D. L. nem ad részletes doxográfiát, téziseit csupán elszórt utalások őrizték meg. Őt is foglalkoztatta a nyelv működése, állítólag szolgálait, illetve saját gyermekeit kötőszavakról nevezte el, egyik lányának pedig férfinévvel adott (forrásaink szerint azért, mert a szavakat konvencionális jelnek tekinti, és a szavaknak kizárólag jelölő funkciót tulajdonít: Ammóniosz, *Kommentár Arisztotelész Herméneutikájához*, 38,17 skk. Busse; Szeptehanosz, *Kommentár Arisztotelész Herméneutikájához*, 9, 20 skk. Hayduck). Egy másik tézise az, hogy semmi nincsen mozgásban (*kineiszthai*). Ezt azzal támasztja alá, hogy a mozgó test sem azon a helyen nem mozoghat, ahol van, sem pedig azon a helyen, ahol nincsen. Ezzel nem egészen olyan értelemben tagadja a mozgást, mint az eleaiak, hiszen megengedi, hogy minden dolog *elvégezett* bizonyos mozgásokat (*kekinészthai*), mozgás eredményeképpen került oda, ahol éppen van. Érvelése amellet szól, hogy a mozgó test szakaszosan, pillanatszerű atomi ugrások útján jut el egyik helyről a másikra (Sextus Empiricus, *A tanítók ellen* 10.85-101). Diodórosz Kronosznak egyes források

az atomi testek elméletét is tulajdonítják. Úgy tűnik azonban, hogy inkább érdekelték a paradoxonok, mint egy koherens fizikai elmélet megalapozása. Az összetett dolgok pusztulásának lehetőségét cáfoló érvet is kidolgoz: a kőfal sem akkor nem pusztul el, amikor részei még érintkeznek egymással, sem akkor, amikor már nem érintkeznek egymással (10.309-12 és 346-349). Az ő nevéhez fűződik a „leigázó érv” (*kürieuón*): 1. ami igaz a múltban, az szükségszerű; 2. lehetségesből nem következik lehetetlen; 3. ami nem igaz, és nem is lesz igaz, az nem is lehetséges (az argumentumot Epiktétosz, *Beszélgetések* 2.19.1-5 őrizte meg; Diodórosz tételére további források is utalnak, pl. Cicero, *A végzetről*, 6,12-7-13 és 9,17). Ez az argumentum kétségbe vonja a jövő nyitottságát, azt, hogy volnának meg nem valósuló lehetőségek: csak akkor mondhatunk egy drágakövet törékenynek, ha a jövőben csakugyan szét fog törni, csak akkor lehetséges, hogy Korinthoszban legyek, ha most ott vagyok, vagy később oda fogok menni. Arisztotelész vitába száll „a megaraiak” azon nézetével, mely szerint csak az képes a tevékenységre, aki éppen tevékenykedik, és amikor nem tevékenykedik, nem is képes rá, pl. aki éppen nem épít, nem is képes építeni (*Met.* 1046b29-32). Diodórosz tétele ennek a tételnek a finomítása, hiszen ő nem egyszerűen a jelenleg fennálló tényekkel, hanem a jelenlegi és a jövőbeli tényekkel azonosítja a lehetséges tényállások körét. Diodórosz Kronosz a feltételes állítások igazságfeltételeivel is foglalkozott. Felfogása szerint csak az olyan kondicionális igaz, amelynek esetében nem lehetséges és nem is volt lehetséges az, hogy igaz előtagra hamis utótag következzen (Sextus Empiricus, *A pürrhónizmus alapvonalai* 11.110 sk.). Nézetét a dialektikus Philónnal szemben fejtette ki, aki a kondicionálisok igazságát a ma is elfogadott lazább feltételekhez kötötte (a feltételes állítás csak abban az esetben hamis, ha igaz előtagra hamis utótag következik). Philón igaznak fogadta el a „ha nappal van, akkor én beszélgetek” mondatot, míg Diodórosz szerint e kondicionális hamis, hiszen bármikor abbahagyhatom a beszélgetést.

1.3.3.2. Démokritosz követői

A 4. század filozófiai életét a Szókratész-tanítványoktól kiinduló irányzatok uralták (ezek közül a legfontosabb Platón Akadémiája és a belőle kivált Arisztotelész-iskola volt). Létezett azonban a szókratikusoktól független filozófiai hagyomány is. A parmenidészi kihívásra válaszoló 5. századi kozmológusok

tevékenységének általában nem volt számottevő folytatása. Közülük Démokritosz az egyetlen, akinek ebben a korban is voltak követői: a legfontosabbak Métrodórosz, Anaxarkhosz és Nausziphanész. E hagyomány kevésbé erőteljes, mint a szókratikus tradíció, mindazonáltal szerepet játszott a hellenisztikus kori iskolák kialakulásában. Pürrhón és Epikurosz egyaránt Démokritosz követőinek tanítványai voltak. Az előbbi a démokritoszi filozófiában megtalálható szkeptikus tendenciát fejleszti tovább, az utóbbi az atomelméletet, és etikájukban mindketten kapcsolódnak a „derült kedélyállapot” (*euthümié*) démokritoszi ideáljához.

Khioszi **Métrodórosz (i. e. 4. század eleje)** mestere Démokritosz vagy valamelyik Démokritosz-tanítvány volt. Démokritosz problémákat vetett fel a valóság megismerhetőségével kapcsolatban (B6-8; BIO DK), de ez nem gátolta meg abban, hogy részletes kozmológiai rendszert építsen ki. Métrodórosznál is mindkét tendencia megtalálható. **A természetéről** írott műve elején ismeretelméleti kételyeinek ad hangot: nem tudjuk, hogy tudunk-e valamit, vagy semmit sem tudunk, sem azt, hogy miben áll a tudás, illetve a nem tudás, és végül azt sem, hogy létezik-e valami, vagy semmi sincsen (fr. B1 DK). (Másik fennmaradt töredéke ezzel szemben azt állítja, hogy minden, ami értelemmel megragadható, létezik [ff. B2 DK1 - kérdés, hogy miként fér össze a két kijelentés.]) Métrodórosz ismeretelméleti fenntartásai ellenére az atomista metafizika és természetfilozófia téziseit képviseli. A doxográfiai hagyomány szerint az oszthatatlan testeket és az űrt tekinti princípiumoknak, a mindenség végtelensége és a világok végtelen száma mellen érvel, és egyéb természetfilozófiai kérdéseket is tárgyal.

Abdéri **Anaxarkhosz (kb. i. e. 380-320)** Métrodórosz tanítványának, szmürnai Diogenésznek volt a tanítványa, elkísérte Nagy Sándort keleti hadjáratára, állítólag később Nikokreón küprosi türannosz végeztette ki személyes bosszúból (D. L. 9.58-60). Egyetlen művéről van tudomásunk (**A királyságról**, fr. B1 és 2 DK). Bizonyos források az „eudai-monista” irány alapítójának mondják (A14 DK), illetve a cinikusokkal hozzák kapcsolatba (A10 és 16 DK), az általános nézet szerint azonban - melyet D. L. is oszt - a démokritoszi hagyományba tartozik. Tanítása kevésbé rekonstruálható - szkeptikus nézeteket (A15 és 16 DK) és az atomizmus szokásos tételeit tulajdonítják neki, amilyen a végtelen számú világ léte. Jelentősége abban rejlik, hogy

közvetíti a démokritoszi tradíciót Pürrhón felé, akinek barátja és mestere volt (D. L. 9.61).

Teósz *Nausziphanész (i. e. 4. század vége)* Diogenész Laertiosz szerint a szkeptikus Pürrhón hallgatója volt, akinek jellemét csodálta, ám vele szemben saját tanait részesítette előnyben (D. L. 9.64). Mindazonáltal a démokritoszi hagyomány szkeptikus vonulata is jelen van nála (fr. 4. DK: azon dolgok, amelyekről úgy látszik, hogy vannak, nem inkább vannak, mint nincsenek). Foglalkozott retorikával, és kíváncsúnak tartotta a filozófus részvételét a politikában (fr. B1 és 2 DK). Etikája a „rendíthetetlen nyugalomban” (*akatapléxia*) jelölte meg az ember által elérendő célt (fr. B3 DK). A hagyomány szerint Epikurosz az ő hallgatója volt, ő közvetíthette felé a démokritoszi fizika alapelveit (A5 DK). Epikurosz nem bizonyult hálás tanítványnak: saját függetlenségét hangsúlyozta és Nausziphanészt gyalázó kitételekről sem riadt vissza (D. L. 10.7 sk.).

1.4. Hellenisztikus filozófia

1.4.1. A hellenisztikus kor filozófiai életének jellemzői

A hellenisztikus korban a filozófusok azt az intézményes formát követik, amelyet Platón és nyomában Arisztotelész honosított meg: iskolákba tömörülnek. A filozófiai iskola tagjainak identitást ad mind az egyéb életformákkal szemben általában, mind pedig a rivális filozófiai áramlatokhoz képest. Ezen időszaktól kezdve a filozófiai életet nem egyes filozófusok vitái alkotják, hanem iskolák, illetve többé-kevésbé meghatározott alapelveket valló irányzatok versengése. Tekintsük át először is a korszakban működő filozófiai iskolákat, megemlítve a lazább, formális iskolát nem alkotó filozófiai mozgalmakat is:

1. Platón i. e. 387-ben alapított athéni iskoláját, az Akadémiát a hellenisztikus kor első évtizedeiben Xenokratész, majd Polemón vezette, akik a kései Platón és Szpeuszipposz irányvonalát vitték tovább. 267-ben Arkeszilaosz lett az iskola vezetője, amely ezzel szkeptikus fordulatot vett.¹ A kor vitáiban számos esetben a szkeptikus Akadémia volt a kezdeményező fél. 2. Arisztotelész i. e. 335-ben alakult iskolája, a Peripatosz (más néven Lükéion) szintén tovább működött az alapító halála után. 3. Epikurosz i. e. 306-ban alapította meg iskoláját, melyet „a Kert” (*Képosz*) néven emlegettek. 4. Kitioni Zénón néhány évvel később, i. e. 300-ban hozta létre a sztoikus iskolát (*Sztoa Poikilé* = a Festett Csarnok). 5. Valamivel korábban kezdte meg filozófiai tevékenységét Pürrhón (i. e. 360-270), akinek egyfajta etikai célzatú szkepticizmust szokás tulajdonítani. Pürrhón Éliszben működött, nem pedig a filozófiai élet athéni centrumában. Nem írt műveket, csupán tanítványa, phleiuszi Timón (i. e. 325-235) propagálta eszméit költeményeiben, és úgy tűnik, nem hozott létre stabil, nemzedékeken át fennmaradó iskolát. 6. A hellenisztikus kor első évtizedeiben jelen vannak még a szókratikus irányok képviselői: a cinikus és a megarai filozófusok, valamint a kürénéi hédonisták.

Az i. e. 3. század középső harmadában a Peripatosz kiszorul a filozófiai élet centrumából (noha oktatási intézményként folyamatosan működik és hatással van a tudományokra és az irodalomra), a szókratikus

irányok és a pürrhonizmus pedig fokozatosan eltűnnek. A hellenisztikus korban a filozófiai viták főszereplői az Akadémia, a Sztoa és a Kert. A részletes tárgyalásban erre a három iskolára összpontosítunk. Az Akadémia történetének „Óakadémia” néven emlegetett szakaszát, melyben a metafizikai és kozmológiai spekuláció állt előtérben, fentebb tárgyaltuk (1.3.1.9.); ebben a részben Arkeszilaosznál vesszük fel a fonalat. Ugyancsak szó esett már a kisebb szókratikus irányokról is. Röviden kitérünk viszont a negyedik athéni iskolára, a Peripatoszra és a korai pürrhonizmusra. Noha a történetírásban szokásos korszakolás szerint a hellenisztikus kor i. e. 31-ig tart, ebben a fejezetben csak az i. e. 2. század utolsó harmadáig tárgyaljuk az anyagot, mivel a római világban a filozófia helyzete sok tekintetben megváltozik, és a principátus kezdete nem alkot filozófiai korszakhatárt. A korszakváltás jellegét a következő rész elején írjuk le részletesebben. Egyes i. e. 1. századi fejleményekre persze röviden ebben a részben is utalnunk kell, ugyanis e kor filozófiája sok tekintetben folytonos a korábbi hellenisztikus iskolákkal, s az athéni hellenisztikus filozófiai iskolák történetének utolsó korszaka erre az időre esik. Végül a korábbi hellenisztikus iskolák tanítását jelentős részben az i. e. 1. századi latin szerzőkön át ismerjük (Lucretius, Cicero).

Mint látjuk, a filozófia központja az i. e. 1. század elejéig Athén volt, akárcsak a klasszikus korban. Itt működött a négy formálisan megszervezett iskola, noha ezek vezetői és egyéb tagjai nemritkán idegenek voltak, sőt a város az egyéb irányzatokhoz tartozó jelentős filozófusokat is magához vonzotta. Megjegyzendő azonban, hogy másutt is tevékenykedtek filozófusok. Például Epikurosznak Mütilénében és Lampszakoszbán is voltak hívei. Az Arisztotelész-tanítvány Eudémosz Rhodoszon folytatta tevékenységét, ahol később a sztoikus Poszeidóniosz iskolája is működött. A hellenisztikus uralkodók gyakran hívtak meg udvarukba filozófusokat. A legjelentősebb központ Athénen kívül Alexandria volt, ahol a Ptolemaidák a peripatetikus phaléroni Démétriosz közreműködésével nagy könyvtárat és kutatóintézetet alapítottak. A kései hellenisztikus korban, az i. e. 2. század közepétől a filozófia Rómába is átkerült, Athén pedig elvesztette vezető szerepét.

Egy filozófiai iskola működtetéséhez mindenneelőtt szükség volt egy ingatlanra, ahol az iskola könyvtárát s esetleg egyéb eszközöket

(csillagászati modelleket) helyeztek el. Az iskolák életében rendkívül fontos szerepet játszott a szkholarkhátus intézménye. Az iskolavezető az alapító utódának számított, aki mérvadó formában képviselte az iskola tanítását, és életével is modellt adott a tanítványok számára. Hivatalát általában élethossziglan viselte, és a legtöbb iskolában maga jelölte ki örökösét (másutt a tanítványok választhattak). A hellenisztikus filozófiai iskolák meghatározott társadalmi szerepet töltöttek be. Nem csupán hivatásos filozófusokat képeztek, hanem az elithez tartozó ifjúság számára nyújtottak magasabb képzést, mely az iskola alapvető tanai mellett magában foglalta az érvelés módszereit, továbbá - az Akadémián és az Arisztotelész-iskolában - a retorikát és bizonyos tudományos ismereteket is (az epikureusok azonban elvetették a hagyományos műveltséget). Az iskolák gyakran a politikai életben is szerepet vállaltak valamilyen formában (az epikureus iskola megint csak kivétel). A városok olykor filozófusokat kértek fel diplomáciai feladatokra, a hellenisztikus uralkodók és később a római előkelőségek pedig szívesen foglalkoztattak házi filozófust, néha politikai tanácsadóként is. Mindez hozzájárult az iskolák hosszú távú fennmaradásához.

Az iskolai szerveződés a filozófiai tevékenység jellegére, a gondolkodási szokásokra is kihatott. Az Akadémia Platón életének utolsó szakaszában és a következő nemzedékekben régi tekintéllyel legitimálta tanítását: igényt támasztott Püthagorasz örökségére (maguk a püthagoreus közösségek i. e. 450-től kezdve szétszóródtak). Az Akadémia szkeptikusai Szókratészre hivatkozhattak. A sztoikusok szintén Szókratész örökösének tartották magukat, emellett Hérakleitoszhoz is visszanyúltak. Epikurosz ebben a tekintetben atipikus: noha az atomista hagyományt fejlesztette tovább, tanításának radikális újszerűségét hangsúlyozta, megtagadta mesterét, Nausziphanészt, sőt Démokritoszra is csípős megjegyzéseket tett. A régi tekintélyek mellett persze az iskoláknak volt tényleges alapítójuk is, aki az iskola irányultságát meghatározta. Az ő tanításához többféle módon viszonyultak. Az epikureusokra jellemző volt az ortodoxia. Epikurosz részletesen rögzítette tanítását, követői pedig igyekeztek híven őrizni azt: az első nemzedékének meghatározó tagjaira - Epikuroszra, Hermarkhoszra, Métrodóroszra és Polüainoszra - tekintélyként hivatkoztak. A többi iskolával folytatott viták során az utódoknak persze újra kellett fogalmazniuk a tanítást, s új területekre is kiterjesztették érdeklődésüket (Philodémosz például sokat foglalkozott

a művészetelmélet kérdéseivel). Az iskola mindenkori vezetője tanítását általában az alapító filozófiája értelmezéseként vagy továbbfejlesztéseként mutatta be. A császárkorban azonban itt jelentős változás következett be: általánossá vált a meggyőződés, hogy az alapító rögzítette a teljes igazságot. Az Akadémia és a Peripatosz nagy szabadságot biztosított az iskola tagjainak, és gyakran lényeges kérdésekben is eltértek az alapító tanításától. A Sztoa tanítása számos kérdésben csak a Zénónt követő nemzedékekben szilárdult meg az iskolán belüli heves viták eredményeképp.

A hellenisztikus filozófusok identitását alapvetően meghatározta az iskolához tartozás, ami először is egy konkrét intézmény - az Athénban működő iskola - életében való részvételt jelentett. Másodszor, a filozófusnak viszonyulnia kellett az adott iskola szellemi örökségéhez, állást foglalnia belső vitáiban, értelmeznie tanítását. Harmadszor, az iskola tanítását védelmeznie kellett a többi iskolával szemben. A hellenisztikus kori filozófiát az iskolák között több nemzedéken át folyó viták jellemzik.

Az iskolák sokirányú tevékenységéhez kapcsolódóan jellegzetes műfajok jöttek létre. Epikurosz például különböző felkészültségű hívei számára más és más formában fejtette ki tanítását: a spektrum a részletes érvelést tartalmazó szakfilozófiai értekezéstől a doktrínák alapvonalait kezdők vagy a tanításnak már birtokában lévő epikureusok számára összefoglaló leveleken át a memorizálásra szánt szentenciagyűjteményig terjed. Ezek a művek nem nyitott vizsgálódások, hanem tekintélyt pozícióból szólnak az olvasóhoz. Az i. e. 2. század sztoikusai is írtak bevezetések és összefoglalásokat, melyekben igyekeztek tisztázni és rendszerezni az iskola tanítását. Az egymással vetélkedő iskolák által létrehozott fontos műfaj a vitairat, melyben az ellenfél nézetének argumentatív kritikája mellett retorikus támadásokat is tartalmaz, nemritkán a támadott fél életmódját kifogásolva, és szélesebb doxográfiai áttekintés keretében mutatva ki tanításának tarthatatlanságát. A saját iskola legitimálására és a tanítás autentikus formájának meghatározására is „történeti” konstrukciókat használtak. A filozófus biográfia és a doxográfia önálló műfajként is létezett. Ezeket a műfajokat Arisztotelész nyomán peripatetikusok alakították ki, de más iskolákhoz, illetve irányzatokhoz tartozó szerzők is művelték. Az Arisztotelész-tanítvány Theophrasztosz doxográfiai művét, melyből egy rész fennmaradt, az idők folyamán kiegészítették

és modernizálták (e későbbi változatok némelyikét ismerjük). Az i. e. 1-2. században a filozófiatörténeti irodalomnak egy másik ága is kialakult, mely filozófiai irányzatok (*haireszisz*) szerint tárgyalja anyagát. Ezek a művek elvesztek, csupán Sztobaiosznál (i. sz. 5. század) maradt fenn egy hosszabb rész. Az i. sz. 3. század elején működő Diogenész Laertiosz támaszkodott erre a hagyományra.

A „filozófiatörténeti” irodalom létevel is összefügg, hogy a hellenisztikus filozófia kulcsfiguráinak eredeti művei túlnyomórészt elvesztek. Az antikvitás későbbi századaiban, amikor a platonizmus és a kereszténység határozták meg a szellemi életet, e szerzők aktualitásukat vesztett műveit néhány kivételtől eltekintve nem másolták tovább, megelégedtek a doxográfiai összefoglalókkal, amelyeket meglehetősen kritikával kell kezelnünk, hiszen kontextus és érvek nélkül adják meg a téziseket, saját filozófiai nyelvükre fordítják le őket, és nincs rá garanciánk, hogy helyesen értelmezik forrásaikat. A vitairatok természetesen torzítják az ellenfél álláspontját, de a kontextus megváltozása miatt még a szó szerinti idézetek esetében sem lehetünk biztosak abban, hogy hiteles képet kapunk a kritizált tanításról.

A hellenisztikus filozófiai irányokban bizonyos közös tartalmi tendenciák figyelhetők meg. 1. A klasszikus kori filozófiákhoz képest előtérbe kerülnek az ismeret forrásainak, a tudás igazolásának problémái. A szkeptikusok elsősorban ezen a fronton támadták a többi iskola tanításait, az „igazság kritériumának” problémaköre pedig a dogmatikus² filozófiákban is központi helyet foglalt el. Ez az ismeretelméleti fordulat a filozófiában annak a jele, hogy az ész erejébe vetett bizalom, mely a klasszikus kor filozófusait jellemezte, kezd megrendülni. 2. Az epikureusok és a sztoikusok nem fogadják el a Platón és Arisztotelész filozófiájában posztulált testetlen létezőket, és a köznapi ember korporealista ontológiájához térnek vissza. Hasonló jelenség még Platón és Arisztotelész saját iskolájában is megfigyelhető. Arkészilaosztól kezdve az Akadémia elfordul az előző nemzedékek metafizikai spekulációitól, és felújítja a platóni filozófia szókratikus vonulatát. Sztratón a peripatetikus filozófia naturalista változatát dolgozza ki, melyben nincs szerepe a transzcendens első mozgatónak a mozgás magyarázatában. 3. Minden irányra és iskolára jellemző az etika, az életproblémák előtérbe kerülése. Ez azonban nem jelenti a teória eltűnését. Mind az epikureusok, mind a

sztoikusok (a két fő „dogmatikus” iskola) teljes filozófiát építenek ki, melyben helye van a természeti világ magyarázatának és ismeretelméleti-logikai elméleteknek is. A teoretikus kérdéseket azonban szorosan összekapcsolják az etikával és az életpraxissal. Az Akadémián és a Peripatoszban erős hagyománya volt a teoretikus kutatásnak, azonban Polemón, illetve Lükón szkholarkhátusa alatt az etika súlya ezekben az iskolákban is megnövekszik. Általában véve megállapíthatjuk, hogy a hellenisztikus kor iskolái (különösen a Kert és a Sztoa) igyekeznek függetlenedni klasszikus kori elődeiktől.

1.4.2. A korai pürrhonizmus

Az irányzat az éliszi *Pürrhónról* (i. e. 360-270) kapta nevét. Pürrhón állítólag eredetileg festő volt, az atomista hagyományhoz tartozó Anaxarkhosz tanítványául szegődött, hozzá hasonlóan részt vett Nagy Sándor indiai hadjáratában, és kapcsolatba került az indiai „meztelen bölcsekkel” (D. L. 9.61). Érdemes emlékezetünkbe idézni, hogy a démokritoszi hagyományban (melyet fentebb, 1.3.3. röviden áttekintettünk) megtalálható mind a lélek zavartalanságának etikai ideálja, mind pedig az emberi megismerés korlátaira való reflexió. Pürrhón nem csupán tanításával, hanem személyiségével is nagy hatást gyakorolt: verhetetlen volt az érvelésben és a zavartalanság mintaképeként tisztelték. Az anekdoták szerint szkeptikus alapelveinek megfelelően nem bízott érzékeiben: nem óvakodott a kocsiktól, szakadékoktól, kutyáktól, hanem tanítványai ügyeltek rá.

Pürrhón nem írt, nézeteit tanítványa, phleiuszi *Timón* (i. e. 325-235) jegyezte le. Fennmaradt forrásaink elsősorban az ő műveiből merítenek, melyeket sajnos csak közvetve, illetve töredékekben ismerünk. Timón Pürrhóntól eltérően Athénba ment, és komoly irodalmi tevékenységet fejtett ki annak érdekében, hogy bevigye mesterét a filozófiai köztudatba. *Indalmoi* (Káprázatok) és *Szülői* (Gúnyversek) című verses műveiben Pürrhónt tiszteletre méltó filozófiai hagyományba helyezi, Xenophanész, Parmenidész, Prótagorasz és Démokritosz törekvéseinek beteljesítőjeként ábrázolja, és élesen kritizálja a többi kortárs és múltbeli filozófust. Az akadémikus Arkeszilaoszt Pürrhón tökéletlen utánozójának állítja be (D. L. 4.33). Könnyen lehet, hogy e polémia során Timón visszavetítette Pürrhónra Arkeszilaosz fogalmilag kidolgozottabb ismeretelméleti

indíttatású szkepticizmusát. Mindenesetre Timón szemében Pürrhónnal egyetlen halandó sem kelhet versenyre, hiszen egyedül ő szabadult meg az üres vélekedések szolgátságából, egyedül ő mentes a lelki zavaroktól és egyedül ő mutatja meg a helyes utat az emberiség számára (LS 2A-D).

Bármily nehéz is elkülöníteni egymástól mester és tanítvány gondolatait, valószínűsíthető, hogy Pürrhón szkepticizmusa nem annyira ismeretelméleti vagy tudományelméleti, hanem inkább etikai alapokon nyugodott. Etikai vezérelve a közömbösség volt, más szóval a lélek zavartalan állapota, amit könnyen alááshatnak a megalapozatlan hitek, a vélekedések (*doxa*). Elsősorban az erkölcsi szépre és csúfra vonatkozó vélekedések zavarhatták, és ha ő tette azt a híres kijelentést, miszerint „semmi sem inkább ez, mint amaz,” akkor ezt ugyancsak az erkölcsi értékekre érthette.

Így Timón feltehetően átalakítja mestere tanítását, amikor a következő kérdésekre adott válaszoknak tekinti azt: 1. Milyenek a dolgok (*pragmata*) természetüknél fogva? 2. Hogyan kell hozzájuk viszonyulnunk? 3. Mi lesz a jutalmunk a helyes viszonyulásért? A válaszok pedig a következők: 1. A dolgok meghatározatlanok és emiatt érzéki képzeink se nem igazak, se nem hamisak. 2. Ezért a dolgokhoz vélekedésmentesen kell viszonyulnunk, kijelentve, hogy semmi sem inkább létező, mint nem létező. 3. Akik ezt megfelelő konoksággal és következetességgel gyakorolják, azok jutalma a már minden erőfeszítést nélkülöző, boldog állapot, a kijelentésmentesség (Euszebiosz egyházatya idézi a Pürrhónt idéző Timónt idéző peripatetikus filozófust, Arisztoklészt az *Evangélium előkészítése* című művében [14.18.1-5.]).

A három kérdés és válasz felöleli a filozófia három területét: 1. a természet „dolgait” kutató fizikát, 2. a logikát (azon belül elsősorban az ismeretelméletet) és 3. az etikát, ami a legfőbb jó meghatározására törekszik. A természetfilozófiai kiindulás mintha dogmatizmusra utalna, másfelől azonban a második és harmadik válasz megszorítás nélkül mindenre kiterjeszti a kételyt. Durva dogmatizmust már az első válasz sem sugall, mivel a „meghatározatlan” és a „megítélhetetlen” jelzők feltételezik az őket meghatározó (rögzítő) és megítélő alanyt. A „dolgok” tehát nem önmagukban, saját természetüknél fogva meghatározatlanok és megítélhetetlenek, hanem

a megismerő alanyhoz való viszonyukban. Ha dogmatizmusról beszélhetünk, akkor az antropológiai dogmatizmus, amennyiben a meghatározatlanság és megítélhetetlenség - ha nem is a dolgok, de - az ember természetéből fakadnak.

A kijelentésmentesség követelménye valószínűleg válasz Arisztotelésznek, aki a *Metafizika* IV. könyvében azt javasolta azoknak, akik tagadták az ellentmondásmentesség törvényét, hogy maradjanak csöndben, mert ezt a törvényt minden kijelentés feltételezi. Timón (vagy talán maga Pürrhón) komolyan vette az abszurdnak szánt javaslatot.

Pürrhón gondolkodása - amennyire ezt forrásainkból megállapíthatjuk - egészében az etika és az ismeretelmélet kérdései körül forog, így módon tevékenysége a hellenisztikus filozófia nyitányának tekinthető. A pürrhonizmus azonban többé-kevésbé elszigetelt jelenség maradt, hiszen csupán egy nemzedékkel élte túl alapítóját: az i. sz. 3-2. században Arkeszilaosz és utódai szkeptikus Akadémiája nem volt igazi versenytársa. Ennek megszűntével azonban, Aineszidémosz tevékenységének köszönhetően újjáéled az i. sz. 1. században, s ez a kevert, akadémiai hagyományokat is magába olvasztó pürrhonizmus tovább él az i. sz. 2. századig.

1.4.3. A hellenisztikus kori Peripatosz

A Peripatosz a hellenisztikus kor elején közvetlenül folytatja Arisztotelész nagyszabású tudományos-filozófiai szintézisét, csak fokozatosan tűnnek fel egyes újabb tendenciák (a naturalizmus, az etika előtérbe kerülése). Az iskolára ebben az időszakban nem jellemző az ortodoxia: a peripatetikusok Arisztotelész tanaiból indulnak ki, ám sokszor vitába is szállnak nézeteivel.

Arisztotelész halála után, az ereszoszi *Theophrasztosz* (i. e. 371-287) vette át a peripatetikus iskola vezetését, akinek munkássága kiterjed a logikára, a természetfilozófiára, a pszichológiára, a metafizikára, az etika és a politika kérdéseire, sőt a retorikára, a poétikára és a zeneelméletre is. Ő a rendszeres doxográfiai irodalom megalapozója is (*A természetfilozófusok nézetei*). Hatalmas, több mint kétszáz tételt számláló életművéből alig néhány írás maradt fenn: *Metafizikájának* egy hosszú töredéke, *Az érzékelésről*, mely doxográfiai munkájának része, a *Jellemrajzok* című könyvecske, mely

különböféle embertípusok komikus leírását tartalmazza, valamint néhány ásványtani, fiziológiai, zoológiai és botanikai munka. A *Metafizika-töredék* Arisztotelész teológiájával kapcsolatban vet fel aporiákat. Valószínűleg általában is jellemző volt rá, hogy elfogadta alapként az arisztotelészi tanítást, de próbálta kritikailag továbbgondolni a benne rejlő problémákat. Van azonban olyan kérdés, melyben egyértelműen szakított Arisztotelész nézetével: úgy vélte, az anyag nem folytonos, hanem korpuszkuális szerkezetű, és egy minimális üres teret feltételezett a részecskék között (*A tűzről* 42 és 61).

Arisztotelész tanítványai közül mások is jelentős munkásságot fejtettek ki. Az emberi tudás teljességének egybegyűjtésére irányuló, Arisztotelész által kezdeményezett vállalkozás keretében, melynek Theophrasztosz természetfilozófiai doxográfiája is része volt, ***Menón*** az orvostudomány történetét írta meg (erről a munkáról az ún. londoni papirusz kivonata alapján alkothatunk fogalmat, melyet H. Diels adott ki). A rhodoszi ***Eudémosz (i. e. 4. század második fele)*** a matematika és a teológia történetét dolgozta fel. Eudémosz emellett számos más munka szerzője: tudunk a ***Kategóriák, Analitika, A beszédről, A szögről és Fizika*** című írásairól. Az utóbbi mű nagyjából az arisztotelészi Fizika tárgyalását követő, problémacentrikus kommentár lehetett. Theophrasztoszsal együtt megpróbálta kijavítani Arisztotelész logikájának néhány hibáját, illetve pótolni hiányosságát többek között a modális logika és a hipotetikus szillogizmusok elméletében. A tarentumi ***Arisztoksenosz (i. e. 370-300)*** eredetileg püthagoreus, Philolaosz Xenophilosz nevű tanítványának hallgatója, majd Arisztotelész iskolájának tagja. Fennmaradt zeneelméleti írásában (***Az összhangzattan elemei***) a peripatetikus tudományelmélet, ismeretelmélet és lélekfilozófia alapján közelít a zenéhez, és elveti a püthagoreus és platonikus elméleteket (pl. tagadja a zene etikai jelentőségét). Életrajzírói munkáiról is tudunk, feldolgozta Püthagorasz, Arkhüasz, Szókratész és Platón életét. A szicíliai, messzénai ***Dikaiarkhosz (i. e. 4. század második fele)*** ***A lélekről*** írt értekezést, melyben merészen eltér mesterének tanításától: tagadta a lélek létét, és az életjelenségeket a test meghatározott elrendezésére próbálta visszavezetni. ***Az életformákról*** című művében valószínűleg a cselekvő életforma felsőbbrendűségét védte az elmélkedő életformával szemben. Számos történeti, irodalomkritikai és tudományos munkát is írt, többek között Spárta és más államok

alkotmányáról, *Hellasz életéről* (ebben a civilizáció fejlődésének elméletét fejtette ki), valamint különféle geográfiai kérdésekről.

Theophrasztosz halála után lampszakovsi Sztraton veszi át az iskola vezetését (i. e. 288-270). Sztraton elsődlegesen természettudományos kutatásokkal foglalkozott, és nagy súlyt fektetett a megfigyelésre. Talán az ő művei lehetnek a *Mechanika* és *A hallás tárgyairól* című értekezések, melyek a *Corpus Aristotelicum*-ban hagyományozódtak. Theophrasztoszhoz hasonlóan az anyag korpuszkuláris elméletének híve volt, és feltételezte, hogy a testek belsejében is van űr. Forrásaink szerint egyéb kérdésekben is heterodox nézeteket képviselt: például elvetette az ötödik elemet, az *aithért*, a lelket a *pneumával* azonosította, tagadta a teleológiát és a mozdulatlan mozgatót. A mozgást kizárólag a fizikai világban immanens mozgató princípiummal, a természettel magyarázta.

Sztraton utóda troaszi Lükón (i. e. 270-226 között az iskola vezetője). Az ő idejétől fogva háttérbe szorul a természettudományos kutatás, a peripatetikusok inkább a szélesebb közönségnek szóló etikai, történeti, életrajzi és irodalomkritikai tevékenységnek szentelik magukat. I. e. 156-ban a Rómába követként küldött filozófusok között ott találjuk a Peripatosz vezetőjét, Kritolaoszt, ami az iskola megbecsültségéről tanúskodik. A 3. század második felétől az iskola megszűnéséig (i. e. 86) terjedő időszak azonban nem az arisztotelianus filozófia legfényesebb korszaka.

A hellenisztikus kor folyamán a peripatetikus iskolának szélesebb kisugárzása is volt. A komédiaíró Menandrosz és a biográfus Szatürosz peripatetikus kötődése közismert. Theophrasztosz tanítványa volt phaléroni Démétriosz, az az államférfi, aki mintegy tíz évig irányította Athént Kasszandrosz megbízottjaként (i. e. 317-307). Amikor Démétriosz Poliorketész elfoglalta a várost, phaléroni Démétriosz száműzetésbe kényszerült, és I. Ptolemaiosz tanácsadója lett; valószínűleg szerepe volt az alexandriai Múszeion (könyvtár és kutatóintézet) megalapításában. A peripatetikus iskola ettől függetlenül is megtermékenyítő hatást gyakorolt a hellenisztikus korban kialakuló szaktudományokra. Eraszisztratosz, a hellenisztikus kor egyik legjelentősebb orvosa például Theophrasztosz tanítványa volt, a mérnök alexandriai Hérón és a csillagász szamoszi Arisztarkhosz (i. e. 3. század első fele) pedig Sztratoné.

1.4.4. A Kert filozófiája

I.4.4.I. Epikurosz és iskolája

Epikurosz (i. e. 341-270), az iskola alapítója athéni polgár volt, Szamoszon nevelkedett, majd Kolophónban a szkeptikus tendenciákat mutató atomista filozófust, Nausziphanészt hallgatta. 311-ben Leszboszon és Lampszakoszbán szervezett tanítványt kört. 307/306-ban visszatért Athénba, és megalapította iskoláját, melynek legtekintélyesebb tagjai Hermarkhosz, Métrodórosz és Polüainosz voltak. Diogenész Laertiosz három levelét (*Hérodotoszhoz* - fizika; *Menoikeuszhoz* - etika; *Püthoklészhez* - asztronómia) és *Alapelvek* (Küriai doxai) című kompendiumát őrizte meg. Tanainak fennmaradt egy hasonló összefoglalása, a *Vatikáni szentenciák. A természetről* című nagyszabású, 37 könyvnyi művéből papirusztöredékek kerültek elő. Epikurosz teljes filozófiát dolgoz ki, az ismeretelméletet és a természetfilozófiát azonban etikai célnak rendeli alá. A legfőbb jót a gyönyörben jelöli meg, melyet a testi fájdalomtól és a lélek zavaraitól való mentességgel azonosít. Az általa képviselt hedonizmus így módon jelentősen különbözik a szókratikus eredetű kürénéi hédonizmustól, mellyel a korai hellenisztikus kor epikureusai vitába szállnak. Epikurosz a démokritoszi hagyományhoz kapcsolódik, ami az etikai cél meghatározásában is megmutatkozik. Továbbfejleszti az atomelméletet szembeszállva a benne jelenlévő tendenciákkal, a determinizmussal és a szkepticizmussal.

A **Képosz** (Kert) nem kutató- és tanintézet, hanem elvonult baráti közösség, mely tudatosan távol tartja magát a közélettől, és fenntartásokkal viseltetik a hagyományos nevelés (a retorika, a költészet és a matematika) iránt. Epikurosz halála után Hermarkhosz vette át az iskola vezetését, amely a hellenisztikus kor végéig működött. Az i. e. 1. században Itáliában is létrejöttek epikureus közösségek. Ebből a korból hosszabb epikureus munkák maradtak fenn, például Lucretius (i. e. 1. század első fele) latin nyelvű tankölteménye (*A természetről*), amely egybefüggő kifejtését adja az epikureus természetfilozófiának. Papiruszon fennmaradtak a szintén Itáliában tevékenykedő Philodémosz (i. e. 110-40 körül) bizonyos művei, és könyvtára régebbi epikureus műveket is megőrzött (többek között innen ismerjük Epikurosz *A természetről* írott művének töredékeit). Az epikureizmus a császárkor első évszázadaiban is tovább

élt. Az utolsó jelentős epikureus oinoandai Diogenész (i. sz. 2. század), aki kőbe vésett feliratok formájában népszerűsítette az epikureus tanokat.

A következőkben az iskolaalapító tanítására összpontosítunk, csupán néhány olyan lényeges epikureus tanítást említünk, amelynek epikuroszi eredetére nincs pozitív bizonyíték. A későbbi epikureusokra a következő részben térünk ki (1.5.3.).

1.4.4.2. Ismeretelmélet és tudományelmélet

A filozófiát Epikurosz három részre osztja: az első a *kanónika**, mely nagyjából az ismeret- és tudományelméletnek felel meg, a második a fizika, a harmadik pedig az etika (D. L. 10.29-31). A filozófia részei nem különülnek el élesen, a *kanónikát* gyakran a fizikán belül tárgyalják. A következőkben követjük a hármas felosztást.

Kanón = „mérőrúd, vonalzó”. Epikurosz ezt a címet adta ismeretelméleti-módszertani értekezésének.

Epikurosz mind az etikai cél meghatározásának kérdésében, mind pedig fizikai elméletében a démokritoszi hagyományhoz kapcsolódik, ismeretelméletében azonban kifejezetten szembefordul elődeivel. Az atomizmusban Démokritosztól kezdve tetten érhető egy erőteljes szkeptikus tendencia, mely Pürrhón filozófiája számára is kiindulópontul szolgál, és amelyet Epikurosz tanára, Nausziphanész is továbbvisz. Epikurosz a lélek zavartalanságát nem az elméleti meggyőződések kiküszöbölése vagy relativizálása útján kívánja biztosítani. Szándéka annak megmutatása, hogy aggodalmaink - amilyen az istenek által küldött csapásoktól, a haláltól és a túlvilági büntetéstől való félelem - teljességgel alaptalanok, nehezen teljesíthető vágyaink pedig szükségtelenek. Ennek belátásához kell feltárnunk a dolgok természetét. A fizikát ily módon Epikurosz az etika szolgálatába állítja (*Alapelvek* 11-13 = LS 25B). A hellenisztikus korban az emberi ész erejébe vetett bizalom észrevehetően csökken, és előtérbe kerül az elméletek igazolásának kérdése, melyre a klasszikus kor filozófusai kevesebb figyelmet fordítottak. Epikurosz ismeretelmélete empirista: minden ismeretünk végső, biztos alapjának az érzéki tapasztalatot teszi meg. Az elméleti kijelentések további igazolásra nem szoruló mércéiként, „az igazság kritériumaiként” 1. az érzékelések (*aiszthészisz*), 2. az előzetes fogalmak (*prolépszisz*) és 3. az

érzések (*pathosz*) szolgálnak (D. L. 10.31 = LS 17A; vö. Epikurosz, *Hérodotoszhoz* 37 sk. = LS 17C). Efféle kritérium vagy kritériumok megadása Epikurosz nyomán vált általános szokássá a hellenisztikus filozófiában.

Igazságkritérium: az igaz és a hamis megkülönböztetésének (*krinein*) eszköze. A hellenisztikus ismeretelméletek olyan, önmagától nyilvánvaló képzetben keresték, amely önmagában hordozza saját igazságának garanciáját. A fogalomra Epikurosz még nem a *kritérion*, hanem a **kanón** (mérce) szót használja.

Epikurosz az érzékelés mechanizmusának elemzésében a korábbi atomistákat követi, azonban az érzékelések megbízhatóságának kérdésében a hagyományostól radikálisan eltérő álláspontot foglal el. Elgondolása szerint a tárgyak felületéről folyamatosan finom, gyors mozgású, akadálytalanul áramló atomrétegek - „képecskék” (*eidólon*) - válnak le, melyek normálisan megőrzik az őket létrehozó tárgy szerkezeti sajátságait, miközben a látószervnek megfelelő nagyságúvá válnak. Ezeknek a képecskéknek az érzékszervekbe való behatolása okozza a látást, de az érzékelés többi fajtáját szintén atomnyalábok áramlásával magyarázhatjuk (*Hérodotoszhoz* 46-53 = LS 15A). Az érzékelések Epikurosz szerint mindig igazak, tévedhetetlenek és nem helyesbíthetők. Tévedés csupán a *véleményben* lehetséges, amit mi adunk hozzá az érzékelésekhez. Az érzékelés passzív, mechanikus folyamat, mely mindig valamilyen külső okra vezethető vissza, és amely teljességgel mentes bármiféle értelmezéstől. Epikurosz azzal próbálja biztosítani az érzékelés igazságát, hogy feladatkörét a külső benyomások pusztá regisztrálására korlátozza. A teljes szkepticizmus, mely magában foglalja azt a tételt is, hogy minden érzékelésünk hamis, nem járható út (Lucretius 4,469-521 = LS 16A; *Alapelvek* 23 = LS 16D), mert a szkepticizmus önmagát cáfolja meg: 1. A szkeptikus nem állíthatja, hogy nem lehetséges tudás (hiszen saját tézise értelmében ezt sem tudhatja); 2. meg sem fogalmazhatja tézisé, mert ehhez tudással kellene rendelkeznie a tudás és a nemtudás, a bizonyos és a kétes, az igaz és a hamis különbségét illetően; 3. minden ismeretünk az érzékeléstől függ, így az értelem nem cáfolhatja az érzékelést anélkül, hogy önmagát is meg ne cáfolná. Egy további érv szerint 4. az élet lehetetlenné válna, ha nem bízánk meg az érzékekben. De ezek után még mindig lehetségesnek tűnik, hogy *némely* érzékelés hamis. Az érzékelést azonban sem egy másik hasonló

érzékelés nem cáfolhatja (hiszen érvényességük egyforma), sem különböző fajtájú érzékelések (ezek ugyanis másféle tárgyakra irányulnak), de az értelem sem (mert végső soron ez is az érzékeléstől függ) (D. L. 10.31 sk. = LS 16B; vö. Lucretius 4.469 skk. = LS 16A). Miután sem azt nem állíthatjuk, hogy minden érzékelés hamis, sem azt, hogy némely érzékelés hamis, el kell fogadnunk minden érzékelés igazságának tételét.

A képmások útjuk során módosulásokat szenvedhetnek. Így például előfordul, hogy egy tornyot messziről kör alakúnak látunk, közelebb menve azonban megállapítjuk, hogy valójában szögletes. Az epikureusok szerint az *érzékelés* mindkét esetben igaz, hiszen híven regisztrálja a beérkező képmásokat. Az első esetben csupán véleményünk lehet téves, amennyiben nem számolunk a megfigyelés kedvezőtlen körülményeivel, és úgy ítélünk, hogy a torony kör alakú (Sextus Empiricus, *A tanítók ellen* 10.206-210 = LS 16E). Bizonyos különösen finom képmások közvetlenül, az érzékelést megkerülve is eljuthatnak az elméhez (Lucretius 4, 722-822 = LS 15D). A valós tárgyak képmásainak összekeveredésével és spontán módon is keletkezhetnek képmások - így magyarázhatók a fantáziaképek és az álmok. Az istenek képmásait szintén közvetlen mentális észlelés útján ragadjuk meg. Az emlékezést az teszi lehetővé, hogy az érzékelés pórúszokat nyit meg a lélekben, melyen keresztül a már nem jelenlévő tárgyak jelenlévő képmásai ismét könnyen beléhatolnak (oinoandai Diogenész fr. 5.3.3-14 Smith = LS 15E). Epikurosz az örültek képzelgéseit is „igaznak” tekinti, hiszen ezeknek is van valamilyen külső oka, egy képmás, mely mozgásba hozza az elmét (D. L. 10.32 = LS 16B12). Az epikurosi elmélet mindig mechanikusan, külső tényezőkre hivatkozva akarja magyarázni a mentális folyamatokat, ezért azzal a kevésbé plauzibilis feltételezéssel kell élnie, hogy mindig mindenütt minden képmás jelen van, és „gondolati összpontosításunk” (*epibolé tész dianoiasz*) dönti el, melyiket fogadjuk be közülük (a gondolati összpontosítást az epikureusok állítólag felvették az igazságkritériumok közé is, D. L. 10.31 = LS 17A). Az elme mindamellett képes bizonyos műveleteket (összevetés, analógia, hasonlóság és kombináció) elvégezni a beérkező képmásokkal, melyek révén szándékosan módosíthatja őket (D. L. 10.32 = LS 15F); például az ember és a ló képmását összeillesztve megalkothatja a kentaur képét. Az érzékelés azért lehet a külvilág megismerésének alapja, mert „nem mozog önmagától” (D. L. 10.31 =

LS 16B3), vagyis kizárólag a kívülről érkező információkból építkeznek. Azt, hogy az elméhez eljutó képmásnak valós tárgy felel meg, ismételt érzékelések és az egymást kölcsönösen támogató különböző fajta érzékelések igazolhatják (Lucretius 4, 230-238 = LS 15B).

Az érzékelések mellett az igazság kritériumának számítanak az úgynevezett „előzetes fogalmak” (*prolépszisz*) is (D. L. 10.33 = LS 17E; Epikurosz, *Hérodotoszhoz* 37 = LS 17C). A *prolépszisz* általános fogalom (pl. „ember”, „test”, „hasznosság”, „igazság”), amelyet egy-egy szó minden különösebb reflexió nélkül felidéz bennünk. Az előzetes fogalmak tartalma adott, nem kíván vizsgálatot, éppen ezért szolgálhatnak kutatásunk kiindulópontjául. Eredetük az érzékelés, természetes úton alakulnak ki az ismételt érzéki tapasztalatok nyomán. Kialakulásuk természetes voltának köszönhető, hogy egyezők minden emberben; e közös fogalmak teszik lehetővé a nyelvhasználatot. A *prolépszisz* a hellenisztikus ismeretelmélet egyik kulcsfogalmává válik, más iskolák - többek között a Sztoa is - átveszik Epikurosztól.

Az igazságkritériumok listáján a harmadik helyen az érzések (*pathosz*) szerepelnek. Az érzések elsődleges formája a gyönyör és a fájdalom. Az élőlények természettől fogva keresik a gyönyört és kerülnek a fájdalmat (Cicero, *A legfőbb jóról és rosszról* 1.29 skk. = LS 21A). A gyönyört és a fájdalmat azon az alapon mondhatjuk kritériumnak, hogy meghatározzák az élőlények viselkedését. Az etikában ez a két alapvető érzés szolgál kritériumként, eszerint határozandó meg, hogy mely dolgokat kell választanunk, és melyeket kerülnünk (Epikurosz, *Menoikeuszhoz*, 127-132 = LS 21B). Epikurosz nem választja el egymástól az igazság kritériumát és a cselekvés kritériumát; egy cselekedet kívánatos vagy kerülendő voltát objektív sajátságnak tekinti. Az érzések emellett a teoretikus megismeréssel összefüggésben is játszhatnak szerepet: a lélek természetéről saját érzéseink útján szerzünk tudomást (*Hérodotoszhoz* 63 = LS 14A1-2).

Epikurosz végső soron az érzéki tapasztalatot tekinti ismereteink egyetlen forrásának, ugyanakkor merész, spekulatív elméletet dolgoz ki a dolgok valódi természetéről. Felmerül a kérdés, hogy miként juthatunk el az érzékelés (valamint a másik két igazságkritérium) evidenciájától (*enargeia*) a „homályos dolgokra” (*adéla*) vonatkozó vélemények alátámasztásához. (Az epikureus módszertanra vonatkozó legrészletesebb, de sajnos pontatlan tájékoztatás: Sextus

Empiricus, *A tanítók ellen* 211-216 = LS 18A). Egy tudományos tételt - más véleményekhez hasonlóan - abban az esetben kell hamisként elvetnünk, ha bizonyítékunk van ellene (*antimartüreszisz*), vagy ha nincs mellette szóló bizonyítékunk - mondjuk egy tapasztalati általánosítást kifejező tételnek nem találjuk a példáit (*ouk epimartüreszisz*). A tételt igaznak fogadhatjuk el, ha pozitív bizonyíték szól mellette (*epimartüreszisz*), ahogyan mondjuk a testek létét igazolja az érzékelés. Elegendő azonban az is, ha semmilyen evidens tapasztalat nem szól ellene (*ouk antimartüreszisz*). Így például a megismerésben alapvető szerepet játszó „képmások” rendkívüli finomságát semmi nem cáfolja, sőt a finom anyagi struktúrák létét egyes kicsiny rovarok szabad szemmel nem látható szerveinek analógiája is alátámasztja (*Hérodotoszhoz* 47 = LS 15A3; Lucretius 4,110-128). Felvethető az a nehézség, hogy az ellenbizonyíték hiánya pusztán a tétel *lehetséges* voltát, nem pedig igazságát mutatja meg. Ha az adott probléma vonatkozásában csupán egyetlen hipotézis van összhangban az evidens jelenségekkel, akkor azt igaznak kell tartanunk. Azonban az égi jelenségek (és némely más jelenség is) gyakran többféle magyarázatot engednek meg. Epikurosz szerint ilyenkor az evidens tapasztalatokkal egybehangzó *összes* magyarázatot igaznak kell elfogadnunk, ugyanis csak önkényesen választhatnánk közöttük, továbbá a végtelen mindenségben minden lehetőségnek meg kell valósulnia valahol (Epikurosz, *Püthoklészhez* 85-88 = LS 18C; Lucretius 5, 509-533 = LS 18 D).

1.4.4.3. Természetfilozófia

Az epikurosz fizika alapjában véve a démokritoszi atomelmélet változata. Démokritosz - Parmenidész álláspontját elfogadva - tagadja a keletkezést és a pusztulást. Epikurosz a keletkezés és a pusztulás lehetetlensége mellett az érzéki tapasztalat tanúságára hivatkozó érveket hoz fel (*Hérodotoszhoz* 38-41). Ha a nem létezőből keletkezhetne bármi is, akkor az élőlények szaporodásához nem volna szükség magra, ha pedig volna abszolút pusztulás, akkor a végtelen idő alatt már minden elpusztult volna - e következmények azonban ellentétesek a tapasztalattal. A mindenség eszerint egészében véve nem változik az idők folyamán. Alapvető összetevői a test és az űr. A testek létét az érzékelés bizonyítja, az űrre pedig azért van szükség, mert a testeknek valamiben lenniük kell és mozogniuk kell. Az összetett testek tömör, oszthatatlan testekből - atomokból -

állnak össze, melyek nem bomolhatnak fel, máskülönben hosszú távon minden test megsemmisülne. Epikurosz a korábbi atomistákhoz hasonlóan végtelennek tartja az űrt, az anyag mennyiségét és a világok számát; a világok keletkeznek és pusztulnak, némelyikük hasonló a miénkhez, mások viszont eltérnek tőle (*Hérodotoszhoz* 41 sk. = LS 10A; uo. 45 = LS 13A; *Püthoklészhez* 88 = LS 13B; *Hérodotoszhoz* 73 sk. = LS 13C).

Az epikureus atomelmélet két jelentős újítást is tartalmaz (és több apróbb módosítást, melyeket itt nincs mód tárgyalni). Ezek egyike az atom és a legkisebb anyagi rész (*elakhiszton*, lat. *minimum*) közötti megkülönböztetés (*Hérodotoszhoz* 56-59 = LS 9A). Démokritosz a végtelen oszthatóságból adódó zénóni paradoxonokat akarja kiküszöbölni az atomok bevezetésével. Az oszthatatlanság nála bizonyára egyszerűen *fizikai* oszthatatlanságot jelent, nem pedig *elméleti* oszthatatlanságot - az atomoknak nyilván részekkel kell bírniuk, ha alakjukban különbözhetnek egymástól. Epikurosz egyrészt amellet érvel, hogy a testek fizikai oszthatóságának határt szabnak az oszthatatlan testek, atomok, hiszen ellenkező esetben a testek megsemmisülhetnének. Másrészt szerinte a testek *gondolatban* sem oszthatók a végtelenségig. Egy határolt testben nem haladhatunk végig végtelen számú, mindig kisebb és kisebb részen, és ez igaz az atomokra is. Az atomok véges számú részből épülnek fel, melyek méretének megvan az alsó határa. Ezek a legkisebb egységek nem létezhetnek önmagukban, hanem csak atomok részeként. Epikurosz zénóni ihletésű érveket hoz fel a legkisebb részek feltételezése mellett: ha egy véges test végtelen részt tartalmazna, akkor 1. lehetetlen lenne áthaladni felette, 2. végtelen nagyságú lenne (hiszen valamekkora kiterjedéssel minden része bír) és 3. részeit vizsgálva végtelen számú szellemi műveletet kellene elvégeznünk. Az atomi minimumok természetét a makroszkopikus tárgyak legkisebb látható részeinek analógiájával próbálja megvilágítani: ezeknek valamekkora nagyságúnak kell lenniük, hogy láthatóak legyenek, és nem lehetnek kisebbek, mint amekkorák, mert nem érnék el az érzékelés küszöbét. Epikurosz az atomok és a legkisebb részek megkülönböztetésével több olyan problémát képes kezelni, amelyet Arisztotelész vetett fel a démokritoszi atomizmust tartva szem előtt (*Fizika* VI. 1. és 10). Például ily módon két atom érintkezhet anélkül, hogy teljesen egybeesnének (maguk a legkisebb részek viszont nem *érintkeznek*, hanem *szomszédosak* egymással). Arisztotelész szerint

oszthatatlan tárgyak nem mozoghatnak, mert nem haladhatnak át semmilyen határon: oszthatatlanságuk miatt ugyanis lehetetlen, hogy egyik részük a határ egyik oldalára, másik pedig a másik oldalára essen. Epikurosz ezt az ellenvetést is képes megválaszolni. Elemzésében a minimumok nem önmagukban, hanem atomok részeként végeznek mozgásokat; továbbá arra a következtetésre jut, hogy a mozgás különálló, részek nélküli - az atomi minimumnak megfelelő - egységekből áll, és az idő is hasonló szerkezetű (Szimplikiosz, *Kommentár Arisztotelész Fizikájához*, 934, 23-30 Diels = LS 11G). Nem biztos azonban, hogy kifejezetten Arisztotelésznek válaszol, akinek értekezéseit talán csak a peripatetikus iskolán belül ismerték. Epikurosz elmélete hasonló ahhoz az atomista elmélethez, melyet kortársa, Diodórosz Kronosz dolgozott ki.

A másik jelentős kérdéskör, melyben Epikurosz eltér Démokritosz atomelméletétől, az atomok mozgásának megokolása. Epikurosz elemzésében az atomok súlyuknál fogva egy irányban mozognak az űrben; e mozgás jelöli ki a „lefelé” irányát. Az atomok gyorsak, mint a gondolat, sebességük azonos, tekintet nélkül súlyukra és nagyságukra. Az atomok mozgásának magyarázatában az ütközés is szerepet kap (Démokritosz kizárólag erre a tényezőre hivatkozott). Ütközés esetén az atomok mozgási iránya módosul, illetve össze is kapcsolódhatnak egymással; az összetett testbe zárt atomok rezgő mozgást végeznek (*Hérodotoszhoz* 43 sk., 61 sk. = LS 11 A, E). Felmerül azonban a kérdés, hogy egyáltalán miként lehetségesek ütközések, hogyan indulhat meg az a mozgás, mely egy-egy világ és a benne foglalt összetett testek keletkezéséhez vezet. Lucretius erre a kérdésre az úgynevezett „atomi elhajlás” (*clinamen*) tanával válaszol: az űrben zuhanó atomok meghatározatlan időben és helyen minimálisan letérnek eredeti pályájukról, ez pedig már elegendő az ütközésekhez és az összetettek kialakulásához (Lucretius 2.216-250 = LS 11H). Mint látni fogjuk, az atomi elhajlás elméletét Lucretius a világok keletkezésének magyarázata mellett az emberi cselekvés oksági meghatározottságának lazítására is felhasználja. Az atomi elhajlás tana nem maradt fenn Epikurosz megfogalmazásában, de valamilyen formában bizonyára már ő is képviselte e tételt (vö. Cicero, *A végzetről* 21-25 = LS 20E).

Démokritosz az örvényt, mely egy adott világot létrehoz, „szükségyszerűségnek” nevezi (D. L. 9.45): egy világon belül minden

atomi mozgást az örvény határozza meg.

Ugyanakkor maga a világot létrehozó örvény nem vezethető vissza egyéb okra, hanem spontán módon (*apo tautomatou*) jön létre (Arisztotelész, *Fizika* 196a2). Platón, Arisztotelész és a sztoikusok egyaránt támadták az efféle mechanikus kozmológiákat, és amellett érveltek, hogy a világ célszerű elrendezést mutat. Lucretius és Cicero egy sor alaposan kimunkált epikureus érvet őrzött meg a teleológia ellen (magának Epikurosznak megint csak nem maradtak fenn idevágó szövegei). Az egyik fontos érv az élőlények célszerű felépítésére hivatkozó argumentumot cáfolja. A mesterség valamilyen eleve meglévő szükséglet kielégítésére, egy adott funkció ellátására hozza létre műveit: például a védelem szükségessége korábbi a pajzsnál, a nyugvás az ágynál, az ivás a pohárnál. Ezzel szemben az élőlények szerveinek használata későbbi maguknál a szerveknél: előbb van a nyelv a beszédnél, a fül a hallásnál; ezeket tehát a természet véletlenszerűen hozza létre (Lucretius 4, 823-857 = LS 13E). Lucretius a mindenség feletti isteni gondviselés elképzelését szintén támadja: a határtalan és végtelen számú világot tartalmazó univerzumot még isten sem kormányozhatja, hiszen ehhez végtelen erőre volna szükség; ráadásul a világban tapasztalható tökéletlenségek és igazságtalanságok ellene szólnak az isteni gondoskodásnak (Lucretius 2, 1052-1104; 5, 185-234 = LS 13D; F6-7). Az epikureusok támadásának fő célpontja a világot mesterember (*démiurgosz*) módjára elrendező istenség platóni és sztoikus elgondolása. Ezzel kapcsolatban egy sor kérdést szegeznek ellenfeleiknek, melyek nyilvánvalóvá teszik az istennek a mesterember vonásait tulajdonító nézet fonákságait: mi oka lenne istennek a világteremtésre? Az emberek kedvéért alkotta meg a világot? Talán hálára számított, vagy egyszerűen unalmát akarta elűzni? Miért nem hamarabb teremtett? Milyen minta, terv alapján dolgozott, milyen eszközök és munkatársak segítségét vette igénybe? (Lucretius 5, 156-184 = LS 13F1-5; Cicero, *Az istenek természetéről* 1.18-23 = LS 13G). A legfőbb érv azonban az, hogy isten zavartalan boldogságával nem fér össze a világ teremtésével, illetve kormányzásával járó bajlódás (Cicero, *Az istenek természetéről* I.52sk. = LS 13H). Az epikureusok saját elgondolása az volt, hogy amint egy-egy világ egésze, úgy a benne lévő élőlények is véletlenszerűen, próba szerencse alapon fejlődnek ki (Lucretius 5, 837-877 = LS 13I). A „természetes kiválasztódás” ezen elmélete Empedoklész zoogóniájára támaszkodik.

Epikurosz konstruktív teológiai elméletét az istenre vonatkozó előzetes fogalmunkra (*prolépszisz*) kívánja építeni: e fogalom szerint isten boldog, romolhatatlan lény. Semmi olyasmit nem szabad az isteneknek tulajdonítanunk, ami ezzel a fogalommal ellenkezik, így el kell vetnünk a sokaság hamis - és istentelen - teológiai nézeteit (*Menoikeuszhoz* 123 sk. = LS 23B). Ezért nem gondolhatjuk, hogy isten bármilyen módon törődne a világ dolgaival (*Hérodotoszhoz* 76-78; *Alapelvek* 1). Epikurosznak az istenek természetére vonatkozó további nézeteit illetően forrásaink ellentmondásosak. Egy beszámoló szerint Epikurosz úgy gondolta, hogy az istenek teste nem valódi test, hanem „kvázi test”: az istenekről alkotott képzetünknek nem egymástól szám szerint különböző szilárd testek, hanem csupán folytonosan áramló képmások felelnek meg (Cicero, *Az istenek természetéről* 1.49 = LS 23E7). Ezt érthetjük úgy, hogy Epikurosz szerint az istenek kizárólag az emberi gondolkodás tárgyaiként léteznek (nyilván ezért vádolták sokan rejtett ateizmussal). Másfelől azonban Epikurosz hangsúlyosan állítja az istenek létét, és vitába száll az ateistákkal (*Menoikeuszhoz* 123; Philodémosz, *A jámborságról* 112.5-12 = LS 23H). A későbbi epikureusok szerint az istenek - bár rendkívül finom anyaguk van - valódi élőlények, akik a világok közötti terekben (*intermundium*) lakoznak, és a lehető legboldogabb, zavartalan életet élik (Lucretius 5.146-155 = LS 23L; Cicero, *Az istenek természetéről* 1.18). Ez utóbbi nézet szerint az istenek nyilván nem tekinthetők az emberi elme műveinek. Akár az előbbi, „konceptualista”, akár az utóbbi, „realista” értelmezés a helyes, Epikurosz nem csupán a közvélekedésnek és a fennálló törvényeknek tesz engedményt, amikor valamilyen értelemben elfogadja az istenek létét. Az istenek fontos szerepet kapnak etikájában: mintaképül szolgálnak az ember számára. Epikurosz - Platónhoz hasonlóan - az istenhez hasonulást tűzi ki célként az ember számára. Felfogásában a megistenülés a tökéletes zavartalanság, lelki nyugalom elérését jelenti a helyes tanítás elsajátításának útján (*Menoikeuszhoz* 135 = LS 23J; Plutarkhosz, *Az epikurosi boldogság ellen* 1091 B sk. = LS 23K).

A lélekre vonatkozó epikurosi tanítás jól mutatja a természetfilozófia összefonódását az etikával (a lélekelméletet lásd: *Hérodotoszhoz* 63-67 = LS14 A). A lélek természetének megismerése segít megszabadulnunk a halálfélelemtől, a lélek zavarainak egyik legfontosabb okától. Epikurosz szerint a lélek test, hiszen képes hatást gyakorolni és hatást szenvedni; egyedül az űr testeden, mely

csupán a testek mozgását tudja biztosítani. Későbbi, részletesebb beszámolók szerint a lélekben négy alkotóelemet különböztet meg: tűzszerű, levegőszerű, leheletszerű és egy negyedik, névtelen anyagot. Ezek közül az első az élőlényekben megfigyelhető melegség oka, a második a nyugalomé, a harmadik a mozgásé, a negyedik pedig az érzékelésé (Aetiosz 4.3.11 = LS 14C). A lélek egyes összetevőinek szerepük van az egyes érzelmekben is (például a tűznek a haragban, a hideg levegőnek a félelemben). Ugyanakkor fontos, hogy a lélek nem pusztán aggregátum: alkotórészei új tulajdonságokkal bíró, egységes létezőt alkotnak (Lucretius 3.262-322 = LS 14D). A lélek központi része, melyet Lucretius *mens*, illetve *animus* néven emleget, a mellkasban foglal helyet, és a gondolkodás, valamint az érzelmek székhelye. A lélek másik része, az *anima* a test egészére kiterjed, és mind az érzékelésben, mind a mozgásban fontos szerepet játszik (Lucretius 3,136-176 = LS 14B). Platónétól eltérően e felosztásban a lélek részei nem a cselekvés önálló kiindulópontjai, melyek adott esetben összeütközésbe kerülhetnek egymással. Az *animus* egyedül végzi az irányítást, az *anima* pusztán végrehajtó funkcióval bír. Az érzékelésben és a többi pszichikus működésben a lélek játssza a fő szerepet, azonban a lélek és a test egymásra vannak utalva, csupán együttesen képesek ellátni az élőlényre jellemző működéseket. Miután az élőlény felbomlik, a lélek már nem rendelkezhet ugyanazon mozgásokkal és képességekkel, mint amikor a testben volt, így érzékelése sem lehet (Hérodotoszhoz 66 = LS 14A6). Érzékszervek nélkül a lélek nem képes érzékelni (Lucretius 3, 624-633 = LS 14G). Ahogyan a lélek a testtel együtt jön létre és fejlődik ki, ugyanúgy vele együtt hanyatlik és pusztul is el (Lucretius 3,417-462). Az epikuroszói lélekelmélet központi tétele a lélek halandósága - anyagi természetének és a testtel való funkcionális egységének fizikai elmélete ezt az állítást hivatott alátámasztani.

1.4.4.4. Etika

Epikurosz fontosnak tartja az ember autonómiájának elméleti megalapozását (Menoikeuszhoz 133 sk. = LS 20A). Epikurosz szerint az események részben szükségszerűség (*ananké*), részben véletlen (*tükhé*) folytán következnek be, részben viszont rajtunk állnak (*par' hémasz*). A kérlelhetetlen végzet (*heimarmené*) mindenre kiterjedő uralmánál, melyet bizonyos természetfilozófusok hirdetnek, még a mítoszokat is jobb elfogadni. Másfelől a sokaság nézete is helytelen,

mely szerint a véletlen isten és minden dolog oka. Az emberi autonómia feltevésére általánosságban a felelősség, a morális értékelés lehetőségének megőrzésére van szükség. Emellett Epikurosz etikai ideáljához is hozzátartozik a külvilágtól való függetlenség: a bölcs, erényes ember, aki átlátja a természet rendjét, „kineveti a végzetet”, a véletlent pedig nem a jó és a rossz, hanem pusztán a jóra, illetve a rosszra való alkalom forrásának tekinti.

A korban a determinizmus és az emberi autonómia viszonyának kérdése a korábbinál nagyobb jelentőségre kezd szert tenni. A megaraiaiak körében és a Sztoában a determinizmus különféle formái jelennek meg. Talán ehhez a környezethez köthető Epikurosznak a logikai determinizmussal szembeni tétele, mely szerint a jövőbeli esetleges tényállásra vonatkozó állításokra nem érvényes a kétértékűség elve: a „Philoktétész meg fog sebesülni” kijelentés sem nem igaz, sem nem hamis (Cicero, *A végzetről* 37 = LS 20H; Cicero, *Akadémikus könyvek* 2.297 = LS 201; lásd még Arisztotelész, *Herméneutika* 9). Epikurosz elsősorban az atomista hagyományon belüli determinizmussal száll vitába (*A természetről* 34.26-30 = LS 20C). A démokritoszi atomelmélet elvei alapján az emberi cselekvést is teljességgel az atomok mozgása által meghatározottnak kell mondanunk. Démokritosz maga nem foglalkozott fizikájának az etikára nézve kevésbé kíváncsi következményeivel, a 4. századi atomisták között viszont a jelek szerint akadtak olyan gondolkodók, akik kifejezetten determinista álláspontot képviseltek. Epikurosz legérdekesebb ellenérve szerint 1. a determinizmus önmagát cáfolja meg. Ha a determinista kritizálja ellenfelét és meg akarja győzni a vitában, elismeri, hogy az felelős nézeteiért; ily módon ellentmond saját tételének, mely szerint ahogyan a világon mindent, úgy az ember cselekvését és meggyőződését is anyagi mechanizmusok határozzák meg. Epikurosz számos egyéb ellenérvet is felhoz: 2. természettől bírunk azzal az előzetes fogalommal (*prolépszisz*), mely szerint önálló cselekvők vagyunk; 3. e nézet szerint nem tudunk különbséget tenni önkéntes és nem önkéntes cselekedet között; végül 4. a determinista tételnek a gyakorlati életre nézve végzetes következményei vannak.

A morális felelősség problémájára adott epikuroszai megoldás egyik része az atomelmélet redukcionista felfogásának elutasítása (*A természetről* 34.21 sk. = LS 20B; 34.26 = LS 20C1). Nem mondhatjuk,

hogy a bennünket alkotó atomok viselik a felelősséget tetteinkért. *Mi* ugyanis nem atomok vagyunk, hanem az, „ami az atomokból létrejött” (*apogegenne*). Egy összetett dolog sajátosságai általában sem vezethetők vissza maradéktalanul az őt alkotó atomok tulajdonságaira. A komplexum valamiféle különbözősége tesz szert az atomjaihoz képest, önálló szintet képez, és alkotórészeire is visszahathat. E kauzális felelősségre tekintettel tulajdonítható nekünk a tetteinkért való morális felelősség.

A megoldás másik része a meghatározatlan időben és helyen bekövetkező minimális atomi elhajlás bevezetése (ennek kozmológiai szerepéről fentebb volt szó). Az atomi elhajlással a morális felelősséggel összefüggésben sem találkozunk Epikurosz saját szövegeiben; a fő forrás Lucretius (2, 251-293 = LS 20F). Lucretius érvelése szerint az emberi cselekvés a lélek központi részéből, illetve az akaratból (*voluntas*) ered, mely a testi mozgás kiindulópontja; az elmét (*mens, animus*) pedig az atomi elhajlás mentesíti a külső kényszerszertől. Kérdés azonban, hogy pontosan hol lép be a magyarázatba az atomi elhajlás. Az egyik olvasat szerint a *clinamen* a külső inger és a rá adott válasz közötti oksági láncot szakítja meg. A morális felelősség biztosításához persze emellett még az a feltételezés is szükséges, hogy a lélekatomok elhajlását a *cselekvő* döntése befolyásolja (enélkül ugyanis változatlanul az atomok mozgására kellene visszavezetnünk cselekedeteinket). Egy másik értelmezésben az elhajlásnak nem az egyes cselekedetek, hanem a jellem fejlődésének magyarázatában van szerepe. Az, hogy az atomok mozgása nem teljességgel determinált, és hogy az ember befolyásolhatja saját atomjainak mozgását, önmagunk alakítására ad lehetőséget. Karakterünk ily módon nem pusztán velünk született adottságaink és a környezeti hatások terméke, hanem *mi magunk* is felelősek vagyunk érte (A *természetről* 34.26 = LS 20C1). Ha a második magyarázat a helyes, az epikureusok problémája csak részben hasonlít a „szabad akarat” modern problémájához. A hasonlóság abban áll, hogy őket is a világ rendjének oksági meghatározottsága és az emberi autonómia közötti viszony nyugtalanítja. Másfelől Epikurosz és Lucretius nem rendelkezik a „szabad akarat” fogalmával, ha ezen saját belső diszpozícióinktól is független döntéshozó képességet értünk. Nem azt tagadják, hogy karakterünk és a környezet együttesen meghatározza egyes cselekedeteinket, hanem azt, hogy karakterünket külső tényezők határozzák meg. Felelősségünk alapja az, hogy mi magunk is okai

vagyunk jellemünk milyenségének. Az epikureusok szerint önmagunk alakításának fizikai lehetőségét csak az atomi mozgások bizonyos fokú meghatározatlansága teremtheti meg.

Az epikuroszói etika központi része a gyönyörre vonatkozó tanítás (*Menoikeuszhoz* 127-132 = LS 21B). Epikurosz meghatározása szerint a cél (*telosz*), a boldog élet a test egészségében, azaz fájdalomtól való mentességében és a lélek zavartalanságában (*ataraxia*) áll. A célt Epikurosz a gyönyörrel (*hédoné*) is azonosítja, mivel - Platóntól és a kürénéiektől eltérően - úgy véli, hogy a fájdalom és a gyönyör között nincsen közbülső, semleges állapot. A gyönyörök közül egyesek mozgásjellegűek („kinetikus gyönyör”), másokat inkább állapotnak mondhatnánk („katasztématikus gyönyör”). Az előbbi csoportba tartozik például a test hiányállapotainak megszüntetése, az evés és az ivás, amely valódi szükségletet elégít ki (a kinetikus gyönyör azonban nem korlátozódik a testi gyönyörökre). Mivel a kinetikus gyönyörök szükségképpen rövid életűek, Epikurosz a katasztématikus gyönyöröket tartja fontosabbnak a boldogság szempontjából (vö. *Alapelvek* 3; Cicero, *A legfőbb jóról és rosszról* 2. 9 sk. = LS 21 Q; D. L. 10.136 sk. = LS 21R).

A gyönyör számunkra az első és velünk született jó: minden választásunk és elkerülésünk számára ez jelenti a kiindulópontot (vö. *Alapelvek* 25). Ennek ellenére nem minden gyönyör választandó, és nem minden fájdalom kerülendő, hiszen egyes gyönyörök nagyobb fájdalmakhoz vezethetnek, egyes fájdalmak árán viszont több gyönyörre tehetünk szert. Az értelem feladata a gyönyör maximalizálása és a fájdalom minimalizálása. Az élvhajhász életmód erre a legkevésbé alkalmas, hiszen az efféle gyönyörök fájdalmakat vonnak maguk után: kielégítésüket lehetetlen garantálni, így nyugtalanságot okoznak. Az erényes élet és a gyönyörteli élet szükségképpen egybeesnek (vö. *Alapelvek* 5). Epikurosz azonban az erényt egyértelműen eszközként fogja fel, melyet nem önmagáért, hanem az általa létrehozott gyönyörért keresünk.

A lélek zavarainak négy forrása van: az istenektől és a haláltól való félelem, valamint a gyönyör és a fájdalom természetének félreismerése. Epikurosz tömör szentenciákban kínál orvosságot ezen bajokra (*Alapelvek* 1-4). Az istenek, e halhatatlan, boldog lények nem bajlódnak és másnak sem okoznak bajt. A halál nem tartozik ránk,

hiszen amíg mi jelen vagyunk, addig a halál nincs jelen, amikor viszont a halál jelen van, mi nem vagyunk jelen (ennek indoklását a lélek természetére, a test és a lélek kölcsönös függésére vonatkozó tanítás adja; további érveket tartalmaz LS 24). A gyönyörökkel kapcsolatban a testi és a lelki fájdalom kiküszöbölését kell célul kitűznünk (nem pedig az élvezeteket hajszolnunk). Ami a fájdalmat illeti, itt megint csak a racionális számítás segít: az éles fájdalom rövid ideig tart, a hosszú ideig fennálló testi fájdalmat pedig felülmúlja a gyönyör mennyisége.

Epikurosz társadalomfilozófiát is kidolgoz. Az igazságosság mint társadalmipolitikai erény elmélete az erény eszközként való felfogására épül (*Alapelvek* 31-38). Epikurosz felfogásában az igazságosság nem önmagában létezik, hanem *szerződésből* ered, melyben a szerződő felek kölcsönösen vállalják, hogy nem ártanak egymásnak. Az igazságtalanság nem önmagában rossz, hanem a lelepleződés félelme miatt: aki megszegte a szerződést, haláláig nem lehet biztos benne, hogy tette rejtve marad. A törvények addig tekinthetők igazságosnak, amíg a társadalom hasznára vannak, ha nem ilyenek, nem felelnek meg az igazságosság előzetes fogalmának. Az igazságosság ezen értelmezése a szofistáknál megtalálható konvencionalista, de a konvenciót a természet kiteljesedéseként értelmező irányra megy vissza (Prótagorasz, Anonymus Iamblichi). A nyelv keletkezését Epikurosz hasonlóképpen a természetes hasonlóságra épülő utánzás és az emberi közösségek megállapodásának összjátékára vezeti vissza (*Hérodotoszhoz* 75 sk. = LS 19A). Az igazságosság elmélete Epikurosznál valószínűleg az emberi kultúra kifejlődésének átfogó elméletébe illeszkedett bele (vö. LS 22J-N). A társadalmi intézmények a természetben gyökereznek, ennek ellenére Epikurosz óvja híveit a politikai arénától - ezen az úton ugyanis kevés esélyünk van eredeti, természetes célunk, a félelemtől való mentesség elérésére (LS 22C-D).

A boldog élet Epikurosz felfogásában csak együtt filozofáló baráti közösségekben lehetséges. A filozófia egyik funkciója az, hogy megszabadítson bennünket a lelki zavaroktól az istenekre, a halálra (a lélekre) és a gyönyör, valamint a fájdalom természetére vonatkozó téves vélekedések kiküszöbölésével (*Alapelvek* 11-13=LS 25B). Így módon a filozófia a lélek terápiája, mely orvosolja a szenvedéseket (Epikurosz, idézi Porphüriosz, *Markeliához* = LS 25C). Emellett Epikurosz a filozófiát önmagában is gyönyörteli tevékenységként fogja fel (*Vatikáni szentenciák* 27 = LS 251). A barátságot Epikurosz a

legfontosabb értékek közé sorolja, ám az igazságossághoz hasonlóan ezt is a haszonra vezeti vissza: az a tudat, hogy bízhatunk barátunk segítségével, növeli biztonságérzetünket, így hozzájárul lelkünk zavartalanságához. Ugyanakkor nagyobb gyönyörűség barátunkkal jót tenni, mint jótéteményét elfogadni, sőt barátunkért akár a legnagyobb fájdalmakat is vállalnunk kell (LS 22E-I). E tanítást a barátságról sokan inkoheregensnek találták (LS 220), de nem valószínű, hogy Epikurosz hajlandó lett volna engedményt tenni a barátság „altruisztikus” felfogásának - etikájának kiindulópontja, hogy minden cselekedetünket a végső célra, a gyönyörre kell vonatkoztatnunk. A barátság és a filozófia művelése „örömet” (*khara*) - azaz kinetikus gyönyört - hoz létre. Epikurosz azért tartja ezt fontosnak, mert az efféle gyönyörökkel ellensúlyozhatók az elkerülhetetlen fájdalmak. Halálos ágyán Idomeneuszhoz írott levelében arról számol be, hogy szenvedéseit múltbeli filozófiai beszélgetéseikre való visszaemlékezéssel enyhítette (D. L. 10.22 = LS 24D). Epikurosz felfedezi lelki életünk tudatos alakításának technikáit - az efféle „lelki gyakorlatokra” nagy jövő vár a császárkori filozófiában, és nem csupán az epikureusoknál.

1.4.5. A régi Sztoa

1.4.5.i. A régi Sztoa filozófusai

A sztoicizmus történetét három szakaszra szokás osztani. Az iskola történetének első, most tárgyalandó szakasza az alapítástól az i. e. 2. század közepéig tart. A középső Sztoához Panaitioszt és tanítványát, Poszeidónioszt sorolják, akiknél a filozófiai tevékenység új jellegzetességeket ölt (többek között az ő idejünkben veszt el fontosságát az athéni iskola, ettől kezdve inkább a sztoikus *mozgalom* történetéről van szó). A harmadik szakasz a császárkori vagy új sztoicizmus, melynek főbb képviselői Seneca, Epiktétosz és Marcus Aurelius.

Zénón (i. e. 334-262) a ciprusi Kition szülötte, a Sztoa alapítója. Athénba érkezése után mesterei a cinikus thébai Kratész, az akadémikus Polemón, valamint a megarai Sztilpón és Diodórosz Kronosz. Zénón Szókratész örökségét kutatta e mestereknél, és ezt a hagyományt kívánta folytatni. I. e. 300 körül kezdett tanítani a Tarka Csarnokban, az Agorán. Iskoláját laza szervezeti forma és az oktatott tárgyak széles köre jellemezte. Nagy megbecsülésnek örvendett

Athénban, állami kitüntetéseket nyert. Zénón a „szókratészi” etika értelmezése mellett lefektette a sztoikus kozmológia alapjait, és foglalkozott logikával is. Etikája meglehetősen maximalista volt, a „bölc” emberfeletti alakját állította középpontba, és a cinikusokhoz hasonlóan kevésbé törődött a konvenciókkal.

Államelméletét erre az etikára alapozta, javaslatai nem kevésbé voltak radikálisak, mint Platónéi. Természetfilozófiájában Hérakleitoszra és talán az Óakadémia tanítására épített. Az iskola élén 262-től asszoszi *Kleanthész* (i. e. 331-230) követte, aki Zénón tanítását továbbfejlesztve tevékenységének súlypontját a fizikára és a teológiára helyezte. Nehezen boldogult a szkeptikus Arkeszilaosz (i. e. 316-241) támadásaival, az iskola tanai védelmének feladatát tanítványa, Khrüszipposz vállalta magára.

Zénónnak számos más tanítványa is volt, többek között khioszi Arisztón és Hérillosz, két még radikálisabb etikai gondolkodó, akik eltértek az iskola fő vonalától, valamint Perszaiosz és Szphairosz, akikből politikai tanácsadók lettek. Dionüsziosz „Metathemenosz” (az Átpártolt) először pontoszi Hérakleidész tanítványa volt, majd Zénóné, végül pedig a kürénéi hédonistákhoz vagy az epikureusokhoz csatlakozott.

Khrüszipposz (i. e. 280-208) a kis-ázsiai Szoloi szülötte, a Sztoa harmadik vezetője (i. e. 230-tól). Kleanthész mellett hallgatta az akadémikus Arkeszilaoszt és Laküdészt is. Khrüszipposz a Sztoán belül kialakult három irány közül a „Zénón-követőkhöz” tartozott, akik az etika masszív filozófiai alapozást kívántak adni, és visszatérítette az etika kizárólagosságát hirdetőket (Arisztón, Hérillosz) követőit az iskolába, melynek második alapítójaként emlegették: az iskola tanítását gyakorlatilag minden területen ő fogalmazta meg mérvadó formában. Nevéhez fűződik többek között a sztoikus logika és a sok vitát kavart fátumelmélet kimunkálása. Rendkívül termékeny író volt

A szkeptikus Akadémia támadásai a Sztoa ellen Arkeszilaosz után két évszázadon át tovább folytatódtak. Mindkét iskola Szókratész örökségeért versengett: a sztoikusok Szókratész etikai meggyőződéseit próbálták rendszeres filozófiai tanokkal alátámasztani, az akadémikusok viszont a vélekedéseket megsemmisítő cáfolatait keltették új életre. Az idők folyamán a sztoikusok az epikureusokkal is vitákba bonyolódtak, de itt a polémia nem volt annyira elkeseredett.

Az Akadémiával való vita a sztoikusokat logikai eszköztáruk tökéletesítésére és tanításaik újrafogalmazására kényszerítette.

Az i. e. 2. században az iskolavezetők tarszoszi Zénón (i. e. 208-tól), szeleukeiai (babülóniai) Diogenész (i. e.?-150/140), aki i. e. 155-ben Rómában járt az athéni követség tagjaként, tarszoszi Antipatrosz (i. e. 150/140-129). Panaitiosz, akit már a középső Sztoához számítunk, szintén betöltötte az iskola vezetőjének tisztét (i. e. 129-110). Panaitiosz tanítványa, Poszeidóniosz (kb. 135/130-151/40) viszont már másutt, Rhodosz szigetén nyitotta meg iskoláját. Az i. e. 2-1. század fordulóján két sztoikus mester, Dardanosz és Mnészarkhosz tanított Athénban, ők azonban nem voltak az iskola hivatalos vezetői.

A régi, Panaitiosz előtti Sztoa filozófusai az i. e. 2. században rendszerezni próbálták az iskola gazdag örökségét: Diogenész, Antipatrosz és mások összefoglalásokban és bevezetésekben rögzítették az autentikusnak elfogadott sztoikus tanítást. Ezen kanonizációs folyamatban próbálnak szabadulni a korai sztoikusok vad, radikális, a cinikusok tanításával rokon etikai elgondolásaitól. A hagyományos erkölccsel összeegyeztethető, mindazonáltal szigorú és elvszerű erkölcsi felfogás ettől fogva mindvégig fennmaradt a sztoicizmusban, és különféle politikai ideológiák filozófiai alapjául szolgált. Egy másik tendencia is megjelenik ekkor: a tudomány különféle területeinek meghódítása. Malloszi Kratész (i. e. 2. század első fele), Panaitiosz első sztoikus mestere az irodalomkritika, filológia és a grammatika területén működött Pergamonban.

Ami a szövegeket illeti, a sztoikusokkal az epikureusoknál is mostohábban bánt a hagyomány. A régi Sztoa (és a középső Sztoa) filozófusainak eredeti munkái Kleanthosz **Zeusz-himnusa**, Khrüszipposz **Logikai** vizsgálódásainak papirusztöredékei és néhány, az epikureus Philodémosz könyvtárában töredékekben fennmaradt névtelen sztoikus értekezés kivételével elvesztek. Teljes művek csak a császárkori sztoikusoktól - Senecától, Epiktétosztól és Marcus Aureliustól - maradtak ránk, ezeket gyakorlati etikai tartalmuk miatt másolták tovább. A Sztoa hellenisztikus kori történetének vonatkozásában szinte kizárólagosan csupán másodlagos forrásokra támaszkodhatunk.

1.4.5.2. Logika és ismeretelmélet

A sztoikusok általában az epikureusokhoz hasonlóan három részre osztották fel a filozófiát: logikára, etikára és fizikára (LS 26A-D). Ez a Khrüszipposz által ajánlott didaktikai rend, mások más sorrendet javasoltak, illetve keverten adták át a három területre vonatkozó ismereteket. Ám ez eltérések inkább csak hangsúlykülönbségeket tükröznek, hiszen általánosan elfogadott volt körükben, hogy a filozófia organikus egységet alkot, részei kölcsönösen feltételezik egymást. A sztoikusok a filozófiát élőlényhez hasonlították: a hasonlatban a logikát a csontoknak, az etikát a húsnak, a fizikát a léleknek feleltették meg (az egyéb filozófia-hasonlatok - a kőfallal körülvett kert, valamint a tojás - a logika defenzív szerepét hangsúlyozzák). A filozófia egyes ágain belül is a témák kifinomult felosztását dolgozták ki. A sztoikus filozófia szerkezete eltér az arisztotelészi hierarchikus modelltől, melyben a poétikus, praktikus és teoretikus tudás, sőt a teoretikus filozófia három ága között is rangkülönbség van.

A logika rendszeres kidolgozása Khrüszipposz nevéhez fűződik, bár már Zénón - aki megari mestereket is hallgatott - írt néhány értekezést e tárgyról. A sztoikus logika sokkal tágabb területet fed le, mint a modern logika: nem csupán az érveléssel foglalkozik, hanem az ismeretelmélet és a nyelv kérdéseivel is (a *logosz* többek között „érvelést”, „gondolkodást” és „beszédet” is jelent). Vessünk egy pillantást a logika további tagolására (D. L. 7.41-44 = LS 31A). Általánosan elfogadott volt a *retorikára* és a *dialektikára* való felosztás, melyet némely sztoikusok a *kritériumokra* és a *definíciókra* vonatkozó részekkel egészítettek ki. E részek az ismeretelméletnek felelnek meg: a kritériumok segítségével képzetek (*phantasztia*), a definíciók révén pedig fogalmak (*ennoia*) között tehetünk különbséget. Mindezeknek egyaránt szerepük van az igazság felfedezésében. A retorika a hagyományos szónoki műfajokat és eszközöket fedi. A dialektika arra vonatkozó tudomány, „ami igaz, ami hamis, és ami egyik sem”. Foglalkozik egyfelől a „beszéddel” (*phóné*, szó szerint: „hang”), másfelől „a jelölt dolgokkal” (*szémainomenon*). A hangzó és írott „beszéd” tanulmányozásához a legkülönfélébb nyelvi jelenségek vizsgálata tartozik, amilyen a nyelvi hiba, a kétértelműség, a jóhangzás, sőt a költészet és a zene. A dialektika másik ágának tárgyai a képzetek (*phantasztia*), valamint az ún. *lektonok**. A *lekton* nagyjából a "jelentés" fogalmának felel meg, azon kis számú testetlen entitásfajta egyike, melyet a sztoikus ontológia elismer. A sztoikus

meghatározás szerint ez az, amit a barbárok nem fognak fel, noha hallják a kimondott (görög) mondatot. Különbséget tehetünk teljes és hiányos *lekton* között; az előbbi a mondatjelentés, az utóbbi a predikátumok jelentése. A sztoikus értelemben vett logikának ez a része tartalmazza a modern logika megfelelőjét, a következtetések elméletét, valamint a szemantikát. Mindezen témákat nem lesz módunk áttekinteni, csupán a következtetések elméletéről ejtünk szót egészen röviden, majd pedig - valamivel bővebben - a sztoikus ismeretelmélet alapfogalmait vázoljuk. Az utóbbi téma a hellenisztikus kori iskolapolémiákban betöltött központi szerepe miatt méltó a részletesebb tárgyalásra.

* *Lekton* = „mondható”, „ami beszéd tárgya lehet”.

A szűkebb értelemben vett sztoikus logika a kijelentést (*axióma*) tekinti alapegységnek (D. L. 7.65 skk.). A kijelentés a teljes *lektori* azon típusa, mely lehet igaz és lehet hamis (szemben mondjuk a kérésekkel, kérdésekkel és megszólításokkal). A kijelentés megkülönböztetendő a mondatról, mely kifejezi, továbbá az elmebeli képzettől is, mely a hordozója. Legalább két egyszerű kijelentésből kötőszóval összetett kijelentést képezhetünk. Ennek legfontosabb fajtái a konjunkció (kötőszó: „és”), a diszjunkció (kizáró értelmű „vagy”), valamint a kondicionális („ha-akkor”). Az előbbi kettőt a modern felfogásnak megfelelően értelmezték, a kondicionálist pedig abban az esetben tekintették igaznak, ha az előtag nem egyeztethető össze az utótag tagadásával (D. L. 7.63; a kondicionálisok igazságfeltételének kérdését már Diodórosz Kronosz és Philón vitája kapcsán érintettük). A következtetést a premisszák (*lémma*) és a konklúzió (*epiphora*) együtteseként elemzik, mely akkor érvényes, ha a premisszák konjunkciójából és a konklúzióból álló feltételes állítás igaz („ha p és q, akkor r”, ahol p és q premisszák, r pedig konklúzió). A sztoikusok minden érvényes következtetést öt „bizonyíthatatlan módozatra” (*anapodeiktosz troposz*) vezettek vissza négy alapszabály (*théma*) segítségével (D. L. 7.78-81, Sextus Empiricus, *Pürrhóni vázlatok* 2.157 sk.); a szabályok hiányosan hagyományozódtak, a bizonyíthatatlan módozatok viszont a következők: 1. Ha p, akkor q; de p; tehát q. 2. Ha p, akkor q; de nem q; tehát nem p. 3. Nem igaz, hogy p is és q is; de p; tehát nem q. 4. Vagy p, vagy q; de p; tehát nem q. 5. Vagy p, vagy q; de nem q; tehát p.

Khrüszipposz foglalkozott a modális kijelentésekkel is. A sztoikus kijelentéslogika Arisztotelész terminuslogikája mellett a másik jelentős ókori hozzájárulás a logikához

Lássuk most az ismeretelméleti alapfogalmakat! A sztoikusok természetfilozófiai tanítása szerint csak az létezik, ami hatást szenvedhet és/vagy hatást gyakorolhat, vagyis a testek. Ebből a tételből szenzualista, vagyis az érzékszervek információira építő ismeretelmélet következik. Minden megismerést az érzéki benyomásokra vagy képzetekre (egyreszben: *phantasia*) vezettek vissza, amelyek a külső tárgyak formáinak benyomódásai az érzékszerveken keresztül az uralkodó lélek részre, a *pneumára*. A benyomás Khrüszipposz meghatározása szerint „a lélek affekciója, mely megvilágítja önmagát és az okát” (Aetiosz 4. 12.2. = LS 39B). A *phantasia* révén vagyunk tudatában a külső tárgyaknak. A benyomás viszont nemcsak tárgyára, hanem annak a *pneumának* a mindenkori állapotára is jellemző, amelybe benyomódik. A kifejtett emberi lények benyomásai vagy képzetei proposicionálisak, vagyis mindig alany-állítvány formában fejezhetők ki, mint például: „Ez a papír fehér”, s így tárgyuk nem egyszerűen egy érzékelhető tárgy, hanem valamely tényállás (*pragma*). Hogy milyen benyomásaink vannak, az nem rajtunk múlik; rajtunk múlik azonban, hogy mely benyomásainkat illetjük jóváhagyásunkkal (*sympatathesis*), más szóval: melyeket minősítjük igaznak.

Az egyedi, jóváhagyott benyomásokból alakulnak ki fogalmaink, és pedig vagy kora gyermekkorunkban ösztönösen - ezek a korábban is említett előzetes fogalmak (*prolepsis*), amelyekkel mindenki egyaránt rendelkezik -, vagy többé-kevésbé tudatos rendszerezés és tanulás révén - ezek az általános fogalmak (*ennoia*). Az előzetes, közös fogalmakat valójában már az egyedi érzékelés folyamatában felhasználjuk, hiszen „a papír fehér” tartalmú benyomás feltételezi mind a papír, mind a fehérség fogalmát. A sztoikusoknál az úgynevezett érzéki benyomás és az úgynevezett képzet nehezen különböztethető meg egymástól; mindkettőt a jóváhagyás tárgyának tekintették és ugyanazt a szót is használták rájuk (*phantasia*). Ezért a továbbiakban értelemszerűen változtatjuk e két kifejezést a *phantasia* visszaadásakor.

Igazságkritériumnak a „megragadó képzetet” (*phantasia kataléptiké*) tekintették, amit a következőképpen határoztak meg: „az a képzet,

amely a valóságos tényállás nyomán és annak megfelelően nyomódott és pecsételődött be a lélekbe”. Khrüszipposz - Epikuroszhoz hasonlóan - olykor az érzékelést (*aiszthészisz*) és az előzetes fogalmakat (*prolépszisz*), illetve a közös fogalmakat (*koiné ennoia*) adja meg igazságkritériumokként (D. L. 7.54 = LS40A; LS 48C5). Ez nem jelent ellentmondást: az érzékelés a képzet elemi fajtája, melyből természetes módon alakulnak ki a komplexebb előzetes fogalmak, illetve közös fogalmak. Az akadémiкус Arkeszilaosz bírálatának hatására a sztoikusok a megragadó képzet definícióját a következőképpen egészítették ki: „oly módon, ahogy a nem valóságos tényállás nyomán nem nyomódhatott volna be” (Sextus Empiricus, *A tanítók ellen*, 7.248 = LS 40E). Ennek háttérében az a természetfilozófiai meggyőződés állt, hogy két különböző egyedi tárgy nem gyakorolhatja ugyanazt a hatást az érzékszervekre és rajtuk keresztül a pneumára. A meghatározásban fontos szerepe van a „bepecsételődött” szónak: arra utal, hogy „tökéletesen leképezi az alapjául szolgáló tárgyat (értsd: *tényállást*)”, és annak minden sajátosságát járulékos tulajdonságként magában foglalja, éppen úgy, ahogy a pecsét visszaadja a gyűrűn lévő véset minden rajzolatát. Minthogy a képzet egy meghatározott, sajátos tulajdonságokkal (is) rendelkező tárgy által az érzékszervre és az uralkodó lélekrészre gyakorolt fizikai hatás eredménye, az ilyen szükségszerűen igaz képzet csalhatatlanul megkülönböztethető a hamistól. Általában ilyenek a képzeteink, csak akkor nem, ha elménk abnormális állapotba kerül (ilyenek az álom, a részegség és az örület), vagy a megismerést abnormális körülmények nehezítik (például ha a tárgy távol vagy nehezen felismerhető helyzetben van, esetleg szokatlan változáson esett át). Az ilyen képzet, ahogy Sextus Empiricus idézi Zénont, „mintegy a hajunknál fogva megragad bennünket, hogy kikényszerítse hozzájárulásunkat”. Ez látszólag ellentmond annak a korábban említett sztoikus felfogásnak, hogy a jóváhagyás - ellentétben a benyomással - „rajtunk múlik”. A megoldás kulcsát az az elgondolás adja, mely szerint a benyomás nemcsak tárgyról, hanem a *pneumánk* állapotáról is tudósít. Hogy milyen benyomásaink vannak, az nem pusztán a külvilágon, hanem lelkünk állapotán is múlik: a kényszer jelentős részben saját belső diszpozícióinkból fakad.

A sztoikusoknak a megismerésbe vetett bizalma érthetőbbé válik a „hozzám tartozik” (*oikeiósizis*) elmélet háttére előtt, amely szerint az emberről gondoskodó isten avagy természet születésünknél fogva

hozzánk tartozóként (*oikeiosz*) ajánlja nekünk saját testünket, érzékeinket és a megragadó képzeteket - az utóbbiakat mi másra, mint jóváhagyásra.

Az akadémiai szkeptikusok érveinek hatására a Zénón utáni sztoikusok hozzáfűzték ehhez, hogy a megragadó képzet csak akkor kényszeríti ki jóváhagyásunkat, ha „akadályozatlan”. Kedvelt példájuk szerint Euripidész drámájában Admétosznak megragadó képze volt halottaiból feltámadó feleségéről, Alkésztiszről, de mivel korábban látta, hogy meghalt - ez a tapasztalat volt az „akadály” -, mégsem hagyta azonnal jóvá az Alkésztiszről nyert benyomását, hanem csak azután, hogy alaposabban utánajárt a tényállásnak. Vagyis a Sztoa fokozatosan elismeri: ahhoz, hogy a megragadó képzettel kezdem is tudjunk valamit, tudatos kutatásra van szükség.

A megragadó képzet jóváhagyását nevezte Zénón megragadásnak, vélekedésnek (*doxa*) pedig azt, amikor nem megragadó képzetet hagyunk jóvá, vagy megragadót ugyan, de nem elég erősen. A vélekedésnek ez a meghatározása (gyenge jóváhagyás) azzal magyarázható, hogy egyes képzeink jóváhagyását meghatározza *pneumánk* általános állapota, „feszültsége”, s ezzel együtt az adott képzehez kapcsolódó, annak környezetét alkotó képzeink minősége. Igazán erős jóváhagyást csak az gyakorolhat, aki csak megragadó képzetekkel rendelkezik, amelyek elméjében rendszerré állnak össze. Minthogy a jóváhagyás erőssége végső soron képzeink minőségéből fakad, a szó szorosabb értelmében vett megragadó képzettel is csak a bölcs rendelkezhet. Olyan ez, mint a Rubik-kocka, melynél minden négyzet csak egyszerre kerülhet a helyére. A megragadó képzeteknek ezt a rendszerét, amelyet semmilyen érv nem ingathat meg, s amely a *logosz* által áthatott természet rendjét képezi le, nevezte el Zénón tudásnak vagy tudománynak (*episztémé*), ami csak a bölcsnek a sajátja. Az eddigiekből következően Zénón és az első Sztoa szerint az ostobaság és a bölcsesség között nincs közbülső állapot, az elme rendje egy szempillantás alatt áll össze. Peldájuk szerint mindegy, hogy a víz alatt mennyi választ el minket a felszíntől, mindenképpen megfulladunk. Beszéltek ugyan úgynevezett haladókról, de ezt a csoportot az ostobák körén belül képzeték el.

A fentiekből következik, hogy a sztoikusok szerint a bölcs sohasem vélekedik, hanem csakis a megragadó képzetekhez adja jóváhagyását, ha pedig erre nincs módja, ítéletének felfüggesztéséhez folyamodik (*epokhé*).

Mint arra már utaltunk, a Sztoa folyamatosan reagált az akadémiai szkeptikusok bírálatára. Az ikrek és tojások stb. megkülönböztethetlenségén alapuló akadémikus érveléssel szemben arra hivatkoztak, hogy gyakorlás és a tapasztalat képessé tesz arra, hogy az első látásra megkülönböztethetetlen dolgok, illetve személyek között is észrevegyük a mégoly parányi különbségeket: például a szülő megkülönbözteti az ikerpár egyik tagját a másiktól, sőt az igazán rutinos baromfi-tenyésztő számára a tojások sem teljesen egyformák. Az álom- és örültségargumentum ellen azzal védekeztek, hogy ébren, illetve kitisztult elmével korrigálhatjuk esetleges elhamarkodott jóváhagyásainkat a szokásos képzetekkel való összehasonlítás révén. Mindez engedményt jelent ahhoz a meggyőződéshez képest, hogy a megragadó képzet jóváhagyása a természet jóindulatából következően szinte automatikusan, mérlegelés nélkül zajlik le. A sztoikus álláspont tehát fokozatosan elmozdul egyfajta szkepticizmuson edzett empirizmus felé.

1.4.5.3. Természetfilozófia

A sztoikus fizika metafizikai kérdések tárgyalását is tartalmazza. Tekintsük át először a sztoikus ontológia alapvonalait (a vonatkozó szövegekhez lásd LS 27-29). Platónnál *A szofistában* (247D sk.) felmerül egy kritérium a létezők elhatárolására, mely szerint az van, ami hatni vagy hatást szenvedni képes. E kritérium ott a testetlen létezők elfogadása mellett szolgáltat érvet: a lélek és az erények testetlenek, hol megjelennek a testben, hol eltávoznak belőle. A sztoikusok átveszik a lét kritériumát, ám feltételezik, hogy csak testek képesek hatni, illetve hatást szenvedni. Ezért a lelket testnek tartják, sőt az erényeket is a materiális lélek diszpozíciójaként értelmezik. Egy létezőn belül négy réteget különítenek el. Ezt a felosztást hagyományosan „sztoikus kategóriaelmélet” néven emlegetik, noha ezek a nemek más viszonyban állnak egymással mint Arisztotelész kategóriái. A *szubsztancia* (*úszia*) a sztoikusok szóhasználatában a dolgok anyagát jelenti, amely cserélődhet anélkül, hogy az illető dolog elvesztené önazonosságát. A *minőség* (*poion*) az a strukturális elem,

amely a dolog identitását megadja. A szubsztancia és minőség megkülönböztetése olyan paradoxonok megoldására szolgál, mint a „Thészeusz hajója”: a hajó akkor is ugyanaz marad, ha a századok során minden egyes deszkáját kicserélik. A harmadik nem a *diszpozíció* (*pósz ekhon*), mely további megkülönböztető jegyet ad egy már *valamilyen*, struktúrával bíró dolognak: ilyenek például a lélek tulajdonságai. Végül pedig ott a *relatív diszpozíció* (*prosz ti pósz ekhon*), melybe a dolog valami máshoz viszonyított - azaz nem belső - meghatározottságai tartoznak (pl. „szomszédja valakinek”). A „létező” nem a legáltalánosabb nem a sztoikusok rendszerében, hanem a „valami” (konkrét, meghatározott dolog) alá tartozik. A testek, a létezők mellett „fennállnak” (*hüphisztanai*, lat. *subsistere*) testetlen dolgok, nem létezők is: a már említett *lektonok* (a mondatok és predikátumok jelentései), valamint a hely, az idő és az űr. A testetlen dolgok nem vehetnek részt kauzális folyamatokban, nem gyakorolnak és nem szenvednek hatást, ugyanakkor objektív státusuk van, nem pusztán az emberi elme alkotja meg őket. Ugyanezt a létmódot, a fennállást tulajdonítják a sztoikusok a képzelet szüleményeinek és a geometriai határoknak, bár ezek nem szerepelnek a testetlen dolgok típusainak áttekintéseiben. Az univerzálékát viszont még a „valami” kategóriájából is kizárják (szövegek: LS 30). „Az ember halandó élőlény” típusú mondat alanya, az „ember” nem platóni idea, hanem „kvázi valami”, az elme fogalma (*ennoéma*). Az univerzálék felosztásai és meghatározásai a sztoikusok szerint kondicionálisokat rövidítenek (pl. az előbbi mondat értelme: „ha x ember, akkor x halandó élőlény”).

A sztoikus kozmológia két princípiumot különböztet meg (D. L. 7.134 = LS 44B): a minőség nélküli anyagot, a hatásokat befogadó princípiumot, és az aktív princípiumot, mely az anyagot megformálja és mozgásba hozza. Az aktív princípiumot nevezhetjük értelemnek (*logosz*), oknak, vagy istennek. A világban minden dolog e két princípium keveréke. Ez magyarázza a létezők azon sajátosságát, hogy képesek hatást szenvedni, illetve hatást gyakorolni. A princípiumok tesznek lehetővé minden keletkezést és változást, maguk azonban örökkévalóak, nem keletkeznek és nem pusztulnak el. Mindkét princípium testi jellegű, hiszen mindegyik eleget tesz a lét egyik kritériumának (a két princípiumból összetevődő testek viszont mind hatni, mind hatást szenvedni képesek).

A sztoikusok felfogásában a világ élő, organikus egység, amelyben minden mindennel összefügg. A kozmosz egységét az aktív princípiumnak köszönheti, amely átjárja és összetartja a mindenséget. A kozmikus élőlény lelke, irányító princípiuma (*hégegonikon*) nem más, mint isten (Cicero, *Az istenek természete* 2.28-30 = LS 47C). A sztoikusok istene *test*: „mester módjára alkotó tűzként” vagy *pneumaként* - tüzes leheletként - írják le (Aetiosz 1.7.33 = LS 46A). A sztoikus teológia szerint isten *immanens*, gondviselő princípium, közvetlenül munkál a világban minden részletében meghatározva folyamatait.

A sztoikusok kozmogóniájának kezdetén minden anyag tűz formájában létezik, isten ezt alakítja át levegővé, majd vízzé. Ebből a nedvességből mint spermából alakul ki a négy elem, majd azok keverékéből az élőlények és a világ egyéb dolgai (LS 46A-C). Isten a kozmogóniai folyamatot *belülről* irányítja, mindvégig jelen van az anyagban mint formáló, aktív princípium, a rendezett világban pedig az égitesteket alkotó tűzben koncentrálódik (LS 46D). A kozmogónia a sztoikusoknál nem csupán egyszer megy végbe, hanem ciklikusan ismétlődik. A világ történetének folyamán a kozmikus tűz, melyből a többi dolgok lettek, ismét mindent magába vesz, ezután pedig újra kezdődik minden (LS 46E-0). Ebben az állapotban - melyet *ekpürószisznak*, tűzzé válásnak neveznek - a mindenség kitágul. A sztoikusok ezért feltételezik, hogy a világot űr veszi körül - bár az atomistákkal szemben úgy vélik, hogy az anyag szerkezete folytonos és hiánytalanul kitölti a mindenséget, s tagadják a világon belüli űr létét. E vázlatos áttekintésből is nyilvánvaló, hogy a sztoikus princípiumelmélet, kozmológia és teológia egyrészt Hérakleitoszra támaszkodik (a tűz, a *logosz* és isten azonosításában, a tűz „változásaiban” és talán a cikluselméletben is), másrészt Platón *Timaioszára* és annak óakadémiai értelmezéseire (a kozmoszt átjáró, mozgó világiélek és a passzív, minőség nélküli princípium megkülönböztetésében). A korai sztoikusok azonban kreatívan használták fel elődeik tanítását, és sajátosan rájuk jellemző kozmológiát hoztak létre. Egyik különösen élénken vitatott tanításuk a végzet (*heimarmené*, lat. *fatum*) elmélete. Khrüszipposz determinista tézise szerint a világ eseményeit mindenben, a legjelentéktelenebb részletekben is a „közös természet”, az „értelem”, illetve „Zeusz” határozza meg. Nem lehetséges, hogy azok másként menjenek végbe: a világban található „egyedi természetek” ugyanis részei a

közös természetnek, így nem ellenkezhethetnek vele, a mindenségen kívül pedig nincsen semmi, csak az űr, ami nem akadályozhatja meg a mindenség kormányzását (Khrüszipposz, idézi Plutarkhosz, *A sztoikusok ellentmondásai* 33). A sztoikusok egyetértenek Platónnal és Arisztotelésszel abban, hogy a világban célszerű rend uralkodik. Ez a sztoikus determinizmus részben *teleológiai* megfontolásokon alapul. A világot irányító princípium - isten, az értelem, a közös természet, a végzet vagy a gondviselés -kormányzása minden dologra kiterjed, univerzális, emellett pedig tökéletesen racionális és koherens. A világban vélhetőleg azért nem játszódhatnak le másként az események, mint ahogyan lejátszódnak, mert ez felborítaná a legtökéletesebb rendet.

A sztoikus kozmológia keretében különös élességgel merül fel a rossz eredetének kérdése: ha a mindenség teljes egészében egy jó és racionális lény, isten kormányzása alatt áll, és semmi nincs, ami szembeszegülhetne vele, hogyan magyarázhatjuk a rossz jelenlétét a világban? A sztoikusok több megoldási javaslattal kísérleteztek. Például felvetették, hogy ami az egyedi lény szempontjából rossz, jó lehet az egész szempontjából (Plutarkhosz, *A közös fogalmakról* 1065D sk.). Egy másik magyarázat szerint a rossz lehet járulékos kísérője valamilyen jó célra irányuló működésnek (LS 540).

A sztoikus determinizmust emellett joggal nevezhetjük *kauzális* determinizmusnak is. Egy másik szövegből kikövetkeztethetően Khrüszipposz elfogadta, hogy a különböző hatásokat különböző okoknak kellett létrehozniuk, illetve hogy azonos okok azonos hatásokat hoznak létre (idézi Plutarkhosz, *A sztoikusok ellentmondásai* 23). Ebből következik, hogy a világ eseményeit tökéletesen meghatározzák előző állapotai. Khrüszipposz egyéb érveket is felhozott a fátum elmélete mellett. Például ha volnának ok nélküli mozgások, nem lenne érvényes a kétértékűség elve a jövőre vonatkozó esetleges állításokra; az elv márpedig érvényes; tehát minden a fátum szerint történik (Cicero, *A végzetről* 10.21). Egy további érv szerint, ha nem történne minden a végzetnek megfelelően, nem volna lehetséges a jóslás tudománya; márpedig ilyen tudomány van; tehát minden a fátum szerint történik (Euszebiosz, *Előkészítés az Evangéliumra* 4.3.1 sk.).

A kauzális determinizmus és a világ periodikus „tűzzé válása” tanításából együttesen az adódik, hogy a különböző kozmikus

ciklusokban pontosan ugyanannak az eseménysornak kell ismétlődnie, hiszen az egyes periódusok mindig ugyanabból az állapotból bontakoznak ki. Így például minden periódusban élni fog Szókratész és Platón, ugyanazok lesznek a barátaik és polgártársaik, ugyanazon dolgok történnek meg velük stb. (LS 52C). E tézis problémákat vet fel a személyes azonosság kritériumával és az idő szerkezetével kapcsolatban. Az örök visszatéréssel kapcsolatos kérdésekben nem volt teljes egyetértés az iskolában.

A kozmológiai elméletek után röviden vázoljuk a sztoikusok lélekelméletét. Az aktív princípium, a pneuma, isten egészében átjárja a mindenséget és minden egyes dologban egyenként is benne van. A pneuma „feszültségének” több fokozata van (LS 47M-S). 1. Az élettelen testekben - például kövekben, gerendákban - a pneuma *egyesítő jelleg* (hexisz), amely összetartja az illető dolgot, és fajtájára jellemző tulajdonságait biztosítja. 2. A növényekben található pneuma - a *természet* (phüszisz) - differenciáltabb szerkezetet ad, és az önmozgás egy fajtájával, spontán növekedéssel is felruhazza birtokosát. 3. A *lélek* (pszükhé) az önmozgás további formáit biztosítja az állati lények számára. 4. A legmagasabb feszültségű pneuma az *értelem* (logosz), mely az eddigi funkciók mellett az önmeghatározást is lehetővé teszi (vö. Órigenész, *A princípiumokról* 3.1.3.; *Az imádságról* 6.1). Ez a felosztás mutatja, hogy a sztoikusok leszűkítik a lélek fogalmát Arisztotelészhez képest, aki minden életműködést a lélekkel magyaráz, beleértve a tisztán vegetatív funkciókat is.

A sztoikusok - akárcsak az epikureusok - a lélek korporealista felfogását képviselik: minden lelki működés fizikai kölcsönhatás, és a lelki folyamatoknak mindig adható fizikai leírása.

A sztoikusok számára is felmerül azonban a fizikai és a nem fizikai entitások közötti kapcsolat problémája. A lélekben (vagyis egy testben) nem csupán testek minőségei hoznak létre benyomást (*phantasztia*), hanem a testetlen *lektorok* is. Az előbbi eset olyan, mint mikor az edző megfogja a fiú kezét, és úgy tanítja meg egy mozgásra, az utóbbi pedig ahhoz hasonlít, amikor közvetlen érintkezés nélkül, messziről mutatja be a gyakorlatot. A lélekben nem a *lektori által* (*hüpo*), hanem a *lektori nyomán* (*epi*) jön létre a benyomás (Sextus Empiricus 8.409 = LS 27E). A testetlen *lekton* és a lélek közötti kapcsolat a hasonlat és a prepozíciók finom megkülönböztetése ellenére rejtélyes marad.

Platónnál a lélek részei vagy fajtái, az értelem, az indulat és a vágyakozás a cselekvés többé-kevésbé önálló forrásai, melyek adott esetben összeütközésbe kerülhetnek egymással. A sztoikusok használják a lélek részeinek (*merosz*) fogalmát, de teljesen mást értenek rajta, mint Platón. A lélek irányító része (*héghemonikon*), melyet a szívbe helyeznek, minden fontos mentális működés egységes alanya. A többi lélekrész - az öt érzék, a beszéd és a szaporodóképesség - a pneumának a test speciális szerveire kiterjedő „nyúlványai”, a *héghemonikon* pusztá eszközei, a polip csápjaihoz hasonlíthatók (Aetiosz 4.21.1-4 = LS 53H). (Megjegyzendő, hogy a szaporodóképességet némely sztoikusok nem a lélekhez, hanem a természethez sorolták, LS 531.)

A *héghemonikon*, a lélek irányító része is tovább differenciálható, itt azonban nem részekről, hanem képességekről (*dünamisz*) beszélhetünk, melyek nem működésük helye szerint különülnek el egymástól, hanem ugyanazon testben (*pneumában*) vannak meg, ahogyan az almában az édes íz és az illat (LS 53K). Az állati lélek jellegzetes képességei a képzetalkotás (*phantasztia*) és a késztetés (*hormé*). Az előbbit egy külső tárgy hozza létre az érzékelés útján a lélekben, az utóbbi pedig a lélek válasza a külső ingerre, és az élőlény testi mozgásának közvetlen oka (például egy kíváncsi táplálék képzele kiváltja a késztetést és az élőlény megkísérli megszerezni azt). Az állati élőlény viselkedése automatikus, a megfelelő inger minden további nélkül elvezet a válaszhoz. Az ember irányító lélekrésze bonyolultabb az értelem nélküli állatokénál, két további képességgel bír. Az egyik a *logosz*, az értelem képessége, mely benyomásainkhoz és késztetéseinkhez minden esetben kijelentések formájában megfogalmazható tartalmat társít. Az értelem természetesen magában foglalja a következtetés képességét is. A racionalitás megjelenése teljességgel átalakítja a lélek működését, és nagyobb fokú autonómiát kölcsönöz neki. A racionális lélek döntő fontosságú képessége a jóváhagyás (*szünkatathesizsz*). Tudattartalmaink igazsága mellett nem kötelezzük el magunkat pusztán azért, hogy azok megjelenjenek elménkben, hanem módunkban áll igaznak elfogadni vagy hamisként elvetni azokat. A jóváhagyás nem csupán az igazság megismerése szempontjából döntő, hanem a cselekvéssel összefüggésben is. A képzetek között vannak gyakorlati jelentőségűek, amelyek valamilyen cselekvésre hívnak fel bennünket. E képzeteknek szintén megadhatjuk, illetve megvonhatjuk tőlük jóváhagyásunkat: az ember esetében a cselekvésre ösztökélő képzetre

nem következik automatikusan a készítés és a cselekvés. Az, hogy mely képzeteket hagyjuk jóvá, és melyeket nem, mit fogadunk el igaznak, illetve mit cselekszünk, kifejezi lelkünk egészének állapotát. Éppen ezért tekinthetjük a *mieinknek* gondolatainkat és tetteinket.

1.4.5.4. Etika

Mielőtt rátérnénk a sztoikus etikához tartozó leglényegesebb kérdések taglalására, meg kell említenünk egy fontos kérdést, amely a sztoikusok fogalmai szerint inkább a fizikához, mint az etikához tartozik, ám az etika lehetősége múlik rajta: a morális felelősség problémáját (Cicero, *A végzetről* 39.45, Aulus Gellius, *Attikai éjszakák* 7.2.5-10; Plutarkhosz, *A sztoikusok ellentmondásai* 1055f-1056d). A sztoikusok determinizmusa veszélyeztetni látszik az ember autonómiáját. Ha minden a fátum szerint történik, akkor minden jóváhagyási aktusunk, valamint cselekedetünk valamilyen előzetes okra vezethető vissza, és nincsen a mi hatalmunkban (*non est sita in nobis, ouk esztin eph' hémin*); a bűnösök eszerint méltánytalanul kapnak büntetést, és a morális értékelés - dicséret és feddés - sem helyénvaló. Ez az ellenvetés azt állítja, hogy az autonómia és a morális felelősség nem egyeztethető össze a kauzális determinizmussal. Khrüszipposz ezzel szemben a kettő összeegyeztethetősége mellett érvel. Válasza az okok fajtáinak megkülönböztetéséből indul ki. Vannak ugyanis tökéletes, vagyis fő okok (*causae perfectae et principales*), illetve segéd-, vagyis közvetlen okok (*causae adjuvantes et proximae*). A jóváhagyásnak - melyen cselekvésünk múlik - a külső szituáció és a nyomukban bennünk támadó képzet csupán közvetlen oka, nem pedig fő oka. Jóváhagyás nem keletkezhet (külsőleg meghatározott) benyomás nélkül. A jóváhagyásnak azonban a benyomás vagy képzet csupán közvetlen oka, fő oka nem ebben, hanem elménk belső természetében rejlik. A két kauzális tényező, a benyomás és elménk saját természete közötti munkamegosztást Khrüszipposz egy analógiával szemlélteti. A henger is és a kúp is csak úgy jöhet mozgásba, ha valami meglöki őket; miután azonban ez megtörtént, a továbbiakban már saját természetéből adódóan görgő a henger és pörög a kúp. Hasonlóképpen a képzet bevési elménkbe a külső tárgy alakját, de maga a jóváhagyás a mi hatalmunkban lesz, és a továbbiakban a saját erejénél és természeténél fogva fejt ki hatását. Érdeemes megfigyelni, hogy Khrüszipposz nem a külső és belső meghatározó tényezőkkel szemben egyaránt szabad

akarat és a kauzális determinizmus összeegyeztethetőségét próbálja bizonyítani. A morális felelősséghez szerint elegendő, ha nem külső, hanem belső tényezők játsszák a főszerepet a cselekvésünkben.

Tettünkért nem annak alapján vagyunk felelősek, hogy tehattunk volna *másként* ugyanazon szituációban, hanem azért, mert *mi* voltunk azok, akik az adott szituációban úgy tettünk, ahogy tettünk - egy kiválóbb ember kiválóbban viselkedett volna a helyünkben.

Lássuk most a szorosabb értelemben vett etikát. A sztoikus etika három egymást kiegészítő alegységre osztható. Az első a „dolgozók”, valamint a cselekedetek hármasságos osztályozása, a második a „hozzám tartozik” elmélet (oiketószisz-elmélet), a harmadik a szenvedélymentességről (*apatheia*) szóló tanítás.

A jó, a rossz és a közömbös. Több forrásunk szerint a sztoikusok háromféle „dolgot” különböztettek meg egymástól annak megfelelően, hogy nélkülözhetetlenek a boldogsághoz, összeférhetetlenek vele vagy pedig éppúgy boldogok lehetünk velük, mint nélkülük: a jókat (*agatha*), a rosszakat (*kaka*) és a közömböseket (*adiaphora*). A közömbös „dolgozók” ismét három részre osztották, a természetnek megfelelőkre és neki ellentmondókra, valamint olyanokra, amelyekről egyik sem állítható (az utóbbi kategóriába tartozik, hogy most éppen kezembem van-e a toliam). (Diogenész Laertiosz 7,101-103.; vö. Sztobaios, *Anthologium*, 2,79,18 skk.; Cicero, *A legfőbb jóról és rosszról*, 6,21; 3,15,50; *Akadémikus könyvek* 1,10, 35 sk). Jónak csak az erkölcsi jó, rossznak csak a hitványságot tartották, s így határozták meg őket: a lélek beállítódása ilyen vagy olyan előjelű döntésekre, választásokra. De mik között dönt és választ az erény, illetve a hitványság? Természetesen a közömbös „dolgozók” között; az erény és a hitványság nem más, mint a közömbös dolgok helyes vagy helytelen használata (Plutarkhosz, *A közös fogalmakról* 23,1069 E.; 26,1071 B.; Cicero, *A legfőbb jóról és rosszról* 3, 18,60 sk.). A bölcs mindig a természetnek megfelelőt választja az ellentétével szemben, és az ilyen „dolgozók” közül is mindig az értékesebbet tűzi ki közvetlen törekvése céljául - a kivételes esetekre mindig kitérek.

A közömbös „dolgozók” közé olyasmik tartoznak, mint például a gyönyör és a fájdalom, az egészség és a betegség, élet és halál, barátság vagy magány, magyarul: az ember alany-állítvány formában leírható, nem pusztán akaratunktól függő körülményei és létállapotai (*fájdalmat*

vagy gyönyört érezni, egészségesnek vagy betegnek lenni, barátokkal rendelkezni vagy nem rendelkezni, szegénynek vagy vagyonosnak lenni stb.). Értelemszerűen a párok első tagja a természetnek megfelelő, a második a természettel ellentétes.

Egy másik sztoikus etikai séma cselekedeteket különböztet meg egymástól: jónak az erkölcsileg helyes cselekedetek (*katorthómata*) - ezek összessége alkotja a végcélt, a *teloszt* a sztoikus számára -, rossznak a hitvány cselekedetek nevezhetők, az összes többi közömbös. Ez utóbbiak éppúgy, mint a közömbös „dolgok”, háromfelé ágaznak: A természetnek megfelelő létállapotok elérésére (illetve a természetnek ellentmondók elhárítására) irányulnak az úgynevezett „helyénvaló cselekedetek” (*kathékonta, officia*).

A helyénvaló cselekedet két legjelentősebb definíciója: olyan cselekedet, amelynek végrehajtása valószínűségi alapon igazolható (*eulogon iszkhei apologiszmon*); olyan cselekedet, amely illik (*oikeion*) a természet rendelkezéseihez; (Dl. 7, 107-108; Sztobaios, *Anthologium* 2,85,14).

A természetnek ellentmondó létállapotok elérését, illetve a természetnek megfelelők kerülését célozzák a *nem helyénvaló cselekedetek*; végül vannak sem ilyenek, sem olyanok, amelyek egyik kategóriába sem tartoznak, és az említett harmadik típusú, totálisan közömbös „dolgok” elérésére, illetve kerülésére irányulnak (pl. hogy kezembe veszem a tollat).

A bölcs semmi olyat nem tesz, amivel ostobák dicsekedhetnének. Valamely természetnek megfelelő dolog elérésére irányuló gyakorlati lépésről egyedül a kiindulópontjául szolgáló szándék alapján dönthetjük el, hogy erkölcsileg helyes vagy pusztán helyénvaló cselekedet-e - éppen e látszólagos egybeesés miatt nevezték a sztoikusok az előbbi „tökéletesen helyénvaló cselekedetnek” (*kathékon teleion, officium perfectum*), az utóbbit hétköznapi helyénvaló cselekedetnek (*officium medium*) (Cicero, *A legfőbb jóról* 3.18.59; Sextus Empiricus, *A tanítók ellen*, 11.200 sk.). Másfelől a bölcs egy-egy cselekedete alapján akár az ostobával is összetéveszthető, mivel olykor szükségképpen a természetnek ellentmondó dolgot is választ, amennyiben ezzel egy még természetellenesebb állapotot kerül el, vagy megakadályozza az effélék

túlsúlyba kerülését életében. A helyénvaló cselekedetek tehát nagyjából keretet adnak az erkölcsileg helyes cselekedetek számára; ez a keret előírja, hogy *mit* kell tenni, ám a bölcs határozza meg a *hogyan*: ha a letétet igazságos módon visszaadni erkölcsileg helyes cselekedet, a letét visszaadása önmagában a helyénvaló cselekedetek közé tartozik. A bölcsnek olykor el is kell rugaszkodnia ezektől a keretektől: például megoldhatatlan morális dilemma esetén az öngyilkosságot kell választania (Cicero, *A legfőbb jóról* 3,18,61.). A sztoikusok a hétköznapi helyénvaló cselekedeteken belül is megkülönböztették egymástól az úgynevezett *körülményektől független és körülményekhez kötött* megfelelő cselekedeteket. Az előbbiek, mint például az egészség és érzékszerveink épségben tartása minden körülmények között helyénvaló, az utóbbiak viszont, mint például az öncsonkítás vagy vagyunk felemésztése csak sajátos feltételek fennállása esetén (D. L. 7.109). Mivel az öncsonkítás nem tesz jót az egészségnek, itt valószínűleg általános és specifikus, helyzethez kötött követelmények megkülönböztetéséről van szó.

Ugyanakkor erős érvek szólnak amellett, hogy az erkölcsileg helyes és helyénvaló cselekedetek közötti merev distinkció - és ezzel a hitvány (ostoba) és az erényes (bölcs) állapot közötti átmenet nélküli dichotómia is - a tanításnak csak az egyik oldala. Az a Ciceró-szöveg (*A legfőbb jóról és rosszról* 3.6.20 skk.), amely az *officiumok* lépcsőzetes egymásra épülését írja le, mintha a haladó (*prokoptón*) szellemi fejlődésének fázisait tárná elénk.

Amiképpen az erkölcsileg helyes cselekedetek tárgyai csak a közömbös létállapotok lehetnek, ugyanúgy a hitvány cselekedeteknek sincsen semmilyen speciális tárgyuk a közömbös létállapotok egy alosztályán, a természetnek ellentmondó dolgokon kívül: „a bűn a helyénvaló cselekedet elmulasztása” (Cicero, *Akadémikus könyvek* 1.10.37).

[1](#)

A szkepticizmus kifejezés a görög „szkeptikosz” (kutató, fontolgató) szóból ered, és olyan filozófusok tanítására alkalmazzuk, akik több-kevesebb ismeretelméleti megalapozottsággal és rendszerességgel kétségbe vonták a megismerés megbízhatóságát.

[2](#)

Dogmatizmus (a *dogma*, állásfoglalás, tanrendszer jelentésű görög szóból): meggyőződés a megismerés megbízhatóságáról.

A fentiek olvastán felmerülhet a kérdés: az erény és a hitványság miképpen merülhet ki a sztoikusoknál abban, hogy a természetnek megfelelő vagy azzal ellentétes létállapotot választjuk; talán az egészséges, gazdag stb. embert kellene erényesnek neveznünk? Vagy mélyebben felvetve a problémát: az egyéni vagy a közösségi természet szerinti életet írják-e elő? A kérdésre a sztoikusok egyik legeredetibb tanítása ad választ.

A „hozzám tartozik” elmélet. Választásában az erény két vonatkoztatási rendszert ismer: egy „külsőt” és egy „belsőt”. A „külsőt” a sztoikusok a „hozzám tartozik” érzésről (*oikeiósizisz*) szóló elméletükkel írták le, mely kifejlett formáját valószínűleg Khrüszipposznak köszönheti. Eszerint a természet bizonyos dolgokat mint hozzánk tartozókat, velünk rokonokat, nekünk megfelelőket (*oikéiosz*) ajánl a figyelmünkbe (*oikeiun*) (D. L. 7.85-87; vö. Cicero, *A legfőbb jóról* 3.5.16-19.), ezáltal őket magunkhoz tartozóknak is tekintjük, szeretettel, rokonszenvvel viseltetünk irántuk (*oikeiuszthai*). Ezek a hozzánk tartozó dolgok lényegében felölelik a „természetnek megfelelő dolgok” tartományát, csak éppen az elmélet kifejtésekor nagy hangsúlyt kap az a sorrend, amely szerint az ember önmagához tartozónak érzi őket. Ezt az érzést először saját felépítésünk, ép állapotunk (*szüasztaszisz*, *constitutio*), egyes tagjaink és érzékszerveink keltik fel, illetve mindaz a külső dolog (*khreímata*), amelyek ezek épségét elősegítik (Hieroklész, *Az etika elemei* 9.3-10), majd a megragadások (*katalépszeisz*, *comprehensiones*), aztán a jártasságok (*tekhnai*, *artes*), melyeket az egy időben gyakorolt megragadások alkotnak (Plutarkhosz, *A sztoikusok ellentmondásai* 1038B).

Az „enyémítés” mindaddig nem egyéb, mint önszeretet, vagyis az ember pozitív viszonyulása önmagának mint vegetatív, érzékelő és értelmes lénynek a fennmaradásához és fejlődéséhez (Cicero: *A legfőbb jóról* 3,5,16). Másfelől a „hozzám tartozik” érzés csúcsa, a bölcsésé válás mintegy az individuum elegyedietlenülésével jár: az értelem eljut odáig, hogy közös emberi értelemként definiálja önmagát. Ez a momentum átvezet a „hozzám tartozik” érzés közösségi oldalához. Ahogy saját szerveimet és értelmemet, úgy gyermekeimet is önmagamhoz tartozónak tekintem, és ez az ösztönös szeretet a szélesebb közösségekre, sőt, az értelem közös birtoklása alapján elvileg minden embertársamra kiterjed (Cicero, *A legfőbb jóról* 3.19.62 skk.),

olyannyira, hogy forrásaink szerint a sztoikusok az igazságosságot a „hozzám tartozik” érzésére alapozták (*Anonymus in Platonis Theaetetus* 5, 18 skk.; Porphyriosz, *De abstinentia* 3.19). Valószínűleg a középső Sztoára visszavezethető fejlemény, hogy az *oikeiósizis* egyre szélesebb kisugárzását konkrét, intézményesült közösségi formákhoz kötötték. Hieroklész, a virágkorát az i. sz. 100-ban élt sztoikus filozófus verziója szerint a „hozzám tartozik” érzés tíz koncentrikus kört ír le az individuum értelmé (*dianoia*) körül; önmagunk után szeretetünk tárgyai a tőlünk való távolság és az érzés lanyhulásának sorrendjében: közvetlen családom, közelebbi és távolabbi rokonok, szomszédok, démosztársak, polgártársak, a szomszéd városok polgárai, honfitársaim, az emberiség. Ez a rokonszenv tehát ösztönösen megvan bennünk, ám az ösztönös szeretet önmagában csupán a hétköznapi értelemben vett *helyénvaló cselekedetek*hez elegendő; az erkölcsileg helyes cselekedetekhez szükséges erőfeszítésre utal az említett Hieroklész metaforikus tanácsa: húzzuk a köröket magunk felé, hogy mindegyik eggyel beljebb kerüljön: a családukat úgy kell szeretnünk, mint a testünket, a hazánkat, mint a családukat, az emberiséget, mintha csak szülővárosunk lenne (Sztobaios: *Anthologium* 4,67,1-7-67,3.).

Az erény másik vonatkoztatási rendszere kozmológiainak nevezhető: a bölcs betekintést nyer a gondviselés tervébe, és törekvései összhangban vannak a természetben kibontakozó isteni *Logosz* törekvéseivel (Cicero, *Az istenek természetéről* 2.22.58.). A sztoikusoknál az erény elsődleges értelmében nem is morális, hanem intellektuális erény, a szó arisztotelészi értelmében. A sztoikus bölcs ugyan faktuálisan nem mindentudó, viszont megragadó képzeteinek konzisztenciája hasonlít ahhoz az isteni rendhez, amely a megragadó képzetek között a mindenség *hégemonikonjában* uralkodik (D. L. 7.89 (*homologia*); Cicero, *A legfőbb jóról* 3.6.20 skk.). Eközben lelkében a *pneuma* ugyanolyan feszültségi állapotban van, mint amilyen a mindenség pneumáját jellemzi.

A szenvedélymentesség. A mindenség pneumájával egy húron pendülő lélek törekvései racionálisak: az elérni kívánt vagy került állapotot, helyzetet nem jónak vagy rossznak, hanem valóban közömbösnek tekintik; feltételesen, fenntartással kötelezik el magukat tárgyak mellett, a legnagyobb erőfeszítés és áldozathozatal mellett is mintegy előre megbékélve a sors döntésével, ha az eléérés-megtartás vagy az

elhárítás-elkerülés nem járna sikerrel (Sztobaiosz, *Anthologium* 2, 115, 5 skk.). Az ilyen törekvéseket hívják a sztoikusok *eupatheia*knak, helyes érzelmeknek, és együttes működésüket *apatheia*nak, szenvedélymentességnek.

Szövegeink az *eupatheia* és az *apatheia* fogalmát a *pathoszok*, a szenvedélyek meghatározása felől közelítik meg. A sztoikusok az úgynevezett *pathoszokat* négy fő nemre osztották; a két „aktív”, azaz valami felé tartó *pathosz*-típus a vágy (*epithümia*, *libido*) és a gyönyör (*hédoné*, *voluptas*), a „passzív”, vagyis valamitől eltartó szenvedélyek a félelem (*phobosz*, *metus*) és a lelki fájdalom/szomorúság (*lűpé*, *aegritudo*) alá sorolódtak. A szenvedélyeket három aspektusból határozták meg: természetfilozófiai szempontból az „aktív” *pathoszokat* a lelket alkotó *pneuma* túlzott kitágulásaként, a „passzívokat” a lélek *pneumájának* túlzott összehúzódásaként definiálták (Sztobaiosz, *Anthologium*, 2,89,4). Speciálisan etikai szempontból nézve a *pathoszok* a lélek irracionális, más szóval túlságba ment törekvései (*hormépleonadzúsza*) (DL 7,110; Andronikosz, *De affectibus* 1; Sztobaiosz, *Anthologium* 2, 88.; vö. Cicero, *Tusculanae disputationes* (TD) 4,5,11.), más szóval olyan törekvések, amelyek a helyes érzelmekkel ellentétben a kívánság vagy kerülés tárgyát jónak vagy rossznak tekintik. Végül ismeretelméleti oldalról az első Sztoa Khrüszipposztól kezdve a *pathoszokban* friss (*prophatosz*) vélekedéseket (értsd: hamis vagy gyenge jóváhagyást hordozó ítéleteket) látott. A vágy és a gyönyör olyan friss vélekedések, melyek valami nem tőlünk függő jövő vagy jelen idejű dolgot jónak minősítenek, a félelem és a lelki fájdalom pedig olyanok, melyek valamely nem tőlünk függő, jövő vagy jelen idejű dolgot rossznak tüntetnek fel (Cicero, *TD* 3,11,24; 4,7,14.).

Amikor a szenvedély lényegét adó vélekedés már nem olyan friss, és a lélek *pneumájának* túlzott kitágulása vagy görcse nagymértékben lecsillapult, a szenvedély először lelki betegséggé (*noszéma*, *morbis*), majd legyöngültséggé (*arrhósztéma*, *aegrotatio*) alakulhat át. A betegség „a vágyakozásnak megfelelő vélekedés jellemmé szilárdult és megizmosodott formája, melynek értelmében az emberek a nem választandó dolgokat nagyon is választandónak tartják. Ilyen például a kéjsóvárság, az iszákosság, a kapzsiság”. A legyöngültség: „gyengeséggel párosuló betegség” (Sztobaiosz, *Anthologium* 2,93). Cicero szerint a betegség és a legyöngültség csak fogalmilag

különböztethetők meg egymástól, a valóságban nem. A „gyengeség” valószínűleg a nehezebb gyógyíthatóságra, a meggyőzés nehézségeire utal.

A betegség és a legyöngültség a szenvedélyek teljes tartományát lefedik, mégis megkülönböztethetők tőlük. Állandósult lelki torzulások, melyeket nyugalom, megállapodottság jellemez, ellentétben a szenvedéllyel, ami izgatott, lázas állapot. Hiányzik ugyanis belőlük az a frissesség, amely, mint láttuk, a szenvedélyek lényegét adó vélekedés sajátja. (A „friss” jelző Sztobaiosz szerint a *pneuma* irracionális összehúzódására vagy kitágulására utal (*Anthologium* 2, 88.)). A különbség még világosabb, ha figyelembe vesszük, hogy a vélekedés, amelyet az aktuális szenvedély friss állapotban foglal magában, definíciója szerint *gyenge jóváhagyás*. Tehát nem társul hozzá a bizonyosság érzése. A legyöngültség ezzel szemben már megkövült, jellemmé rögzült hiedelem, amelyet Cicero szerint bizonyosság, a tudás vélelme kísér. Ugyanolyan szilárd tehát, mint maga az erény, csak éppen a valódi konzisztencia hiányzik belőle. Lelkünk otthonos torzultsága ez, melynek megtartásán alapszik biztonságérzetünk, azonosságtudatunk, s amely minden neki ellentmondó tényben csak saját megerősítését látja. Vele szemben csak a lélek egészére ható terápiaszerű módszerek segítenek, mint például az, ha a legfontosabb életvezetési tanácsokat (*praecepta*) nap mint nap rendszeresen, mantraszerűen ismételtetjük, vagy ha rendszeresen elképzeljük mindazt a csapást, amivel csak a sors sújthat minket (Cicero *TD* 4,10,24.; vö. Seneca: *Erkölcsei levelek*, 75,11.).

A szenvedélymentesség, az *apatheia* állapotában a szenvedélyeket és azok lelki alkattá csontosodott változatait az ugyancsak lelki alkattá szilárdult helyes érzelmek váltják fel. A vágy pozitív párja az elhatározás vagy ésszerű döntés (*buléssisz, voluntas*), a gyönyöré az öröm (*khara, gaudium*), a félelemé az óvatosság (*eulabeia, cautio*). A lelki fájdalomnak nincs pozitív megfelelője, mert a bölcsnek már semmi se fáj.

Az *apatheia*, mint láttuk, messze nem szenvtelenséget, érzelemmentességet jelent, hanem azt a dinamikus létformát, amelyben az ember törekvéseivel egyfelől ráhangolódik a gondviselő értelem törekvéseire, másfelől gondosan választ a természetnek megfelelő

dolgok között. Azt is mondhatjuk: ilyenkor érez igazán úgy, ahogy az embernek éreznie kell.

1.4.6. A szkeptikus Akadémia

Pürrhón és Timón - mint láttuk - egyfajta szkeptikus filozófiát dolgoztak ki, ennek hagyománya azonban megszakadt. A hellenisztikus kor uralkodó szkeptikus irányzata az egyik vezető athéni iskolában, az Akadémián alakult ki. Az Akadémia szkeptikus fordulata pitanéi *Arkeszilaosz* (i. e. 316/315-241/240) nevéhez köthető. Arkeszilaosz előbb a peripatetikus Theophrasztosz tanítványa volt, majd Krantór hatására az Akadémiához csatlakozott, melynek vezetője Polemón, majd Kratész volt. Kratész után Arkeszilaosz nyerte el az iskola vezetését. Állítólag a sztoikus Zénón tanuló társa volt Polemónnál, a sztoikus Khrüszipposz pedig Arkeszilaoszt hallgatta egy időben. A két iskola vetélkedését valószínűleg személyes versengés is színezte. Arkeszilaosz szkeptikus fordulata nem előzmények nélküli az Akadémián: a dialektikus érvelés, melynek Arkeszilaosz mestere volt, az iskolai képzéshez tartozott; a tudás szigorú, szűk fogalma, mely a tudásigénnyel fellépők nézeteinek szkeptikus cáfolatát motiválta, szintén platóni örökség; ráadásul Platón aporetikus dialógusai tekintélyi alátámasztást is biztosíthattak a szkepticizmusnak.

A szkeptikus Akadémia másik kiemelkedő képviselője kürénéi *Karneadész* (i. e. 214/213-129/128), aki i. e. 155-ben már az iskola vezetője volt. Ebben az évben az athéni követség tagjaként Rómában járt és elkápráztatta (illetve sokkolta) közönségét az igazságosság védelmében és ellenében egymás utáni napokon tartott beszédeivel. I. e. 137-ben lemondott az iskola vezetéséről. Utóda előbb az ifjabb Karneadész, majd i. e. 131-ben tanítványa, Kleitomakhosz lesz.

Kleitomakhosz után i. e. 110/109-ben larisszai *Philón* (i. e. 159/8-84/3) kerül az iskola élére. Philón volt az Akadémia utolsó vezetője. Athén feldúlása idején (i. e. 86) Philón már Rómában volt. Philón az akadémiai szkepszist mint teoretikus álláspontot is feladta. Tanítványa, aszkalóni *Antiokhosz* (i. e. 130-168), heves vitába bonyolódott mesterével, dogmatikus álláspontot alakított ki, sokat átvett a sztoikus és a peripatetikus filozófiából, és önálló iskolát alapított. Az akadémiai szkepszis hagyományait elsősorban Ainészidémosz vitte

tovább, aki kivált a dogmatikus tendenciákat mutató Akadémiából, és útjára indította az újpürrhonizmus irányzatát.

A szkeptikus Akadémia legjelentősebb filozófusai, Arkeszilaosz és Karneadész nem írtak műveket. Ez nem volt általános az Akadémián, tudunk például Kleitomakhosz, larisszai Philón és Antiokhosz írásairól, melyekből egy sem maradt fenn. Cicero és az újpürrhonista Sextus Empiricus viszont meglehetősen részletes tájékoztatást ad az akadémiái filozófia különböző változatairól.

Az Akadémia szkeptikus korszakában minden dogmatikus iskolával és irányzattal vitába szállt. A legfontosabb a sztoikusokkal folytatott vitájuk volt, melynek középpontjában az igazság kritériumának kérdése állt. A következőkben a két legjelentősebb akadémiái szkeptikus, Arkeszilaosz és Karneadész idevágó érveire összpontosítunk, kitérünk szkepticizmusuk lehetséges motívumainak kérdésére. Szót ejtünk az Akadémia szkeptikus korszakát lezáró Philónról is. Az újpürrhonizmusra és Antiokhoszra későbbi fejezetekben térünk majd vissza (1.5.5-6.).

Arkeszilaosz a sztoikusok igazságkritériumát tagadva amellet érvelt, hogy nincs olyan igaz képzet, amely mellé ne állíthatnánk egy tőle semmiben sem megkülönböztethető hamisat. Nehéz eldönteni, hogy ennek bizonyítására mely szkeptikus érvekkel élt már ő is, és melyeket alkalmazta a későbbi nagy akadémiкус. Valószínű azonban, hogy a képzetek megkülönböztethetősége ellen felhozta az egymáshoz összetévesztésig hasonló tojások és ikrek példáját, érvként használta fel a különböző érzéki csalódásokat és élt az örülség-, részegség- és álomargumentummal is. Ez utóbbiakban annak bizonyítékát látta, hogy bizonyos, a normálistól eltérő állapotainkban a hamis képzet éppen annyira készlet jóváhagyásra, mint az igaz. A sztoikusoknak, mint láttuk, megvolt a válaszuk ezekre az érvekre.

Arkeszilaosznak azonban annyi elég volt, hogy nincs olyan kritérium, amely egy adott pillanatban megóvna a hamis jóváhagyástól; ebből arra következtetett, hogy nincs olyan képzet, amelyben maradéktalanul megbízhatunk. És mivel azt a sztoikus követelményt viszont magáévá tette, hogy a bölcs nem vélekedik, az ítélet felfüggesztését, az *epokhét* javasolta.

A szkeptikus irányzatoknak rendre felteszik a kérdést, hogyan lehet ítélkezés nélkül cselekedni. Arkeszilaosz válasza főként az úgynevezett valószínűség (*eulogon*; más szövegösszefüggésben: ésszerűség) fogalmán alapult: előre pontosan nem látható körülmények között - például ha utazásról, orvosválasztásról vagy házasságról van szó - mindenki, még a sztoikus bölcs is csak aszerint dönt, amit az adott pillanatban valószínűnek vagy ésszerűnek lát. Ez a valószínűség nem követeli meg a sztoikus értelemben vett jóváhagyást, az igaznak nyilvánítást, sőt, valamely képzetünkről az elme aktív elköteleződése nélkül, passzív állapotban is kimondható. Ezen a ponton Arkeszilaosz gondolkodása közel áll a korai pürrhonizmushoz, miközben ismeretkritikájának tisztán tudományelméleti indíttatása megkülönbözteti attól. Ugyanakkor valószínű, hogy az akadémikus bölcselő ezt a fogalmat, mint sok másikat, a sztoikusok fegyvertárából csente. Szerintük a hétköznapi ember cselekszik jó esetben ilyen valószínű/ésszerű képzetek alapján, amelyeket így határoztak meg: inkább annak lehetőségét hordják magukban, hogy igazak, mint annak, hogy nem igazak; belőlük indulnak ki az úgynevezett helyénvaló cselekedetek (*kathékon*). Arkeszilaosz úgy vélte, mindannyiunknak ezzel a lefokozott értelemben vett „kritériummal” kell megelégednünk mindennapi életünkben (is). Vitatott a kutatók körében, hogy az akadémikus gondolkodó a valószínűségnek ezzel a fogalmával valóban pislákoló mécseset akart-e adni a kétkedők kezébe, vagy csupán a sztoikus álláspont abszurd maximalizmusára akart rávilágítani.

Arkeszilaosz vitamódszerét Szókratésztől kölcsönözte: semmilyen tétellel nem állt elő, viszont a dogmatikus iskolák valamennyi téziséét és érvét cáfolta, azzal a céllal, hogy kimutassa az egyes tézisek közötti egyenértékűséget. Ő maga jó szókratikusként nem írt le egyetlen szót sem, módszere azonban később filozófiai művek szerkesztési elvéül szolgált. Két ilyen írás maradt ránk, mindkettő Cicerótól: *A végzetről és a Tusculumi eszmecserék*.

Az első akadémiai szkeptikusnál a sztoikus ismeretelmélet bírálata mögött ott sejthetjük a platóni örökséget: egyfelől az érzéki megismeréssel szembeni bizalmatlanságot, másfelől a barlanghasonlatnak azt az üzenetét, miszerint az igazi létezők, a pusztán értelemmel felfogható ideák ebben az életben csak hosszas gyakorlás révén és akkor is csak töredékesen ismerhetők meg. Ennek a

felfogásnak az összes korabeli filozófia közül a Sztoáé mond leginkább ellent, amely egyrészt mély bizalmat táplált a természetnek az emberi megismerést is kiszolgáló jóindulatával szemben, másrészt a bölcszet szinte mindentudó, már-már isteni lényként mutatta be. A platóni örökségből következik Arkeszilaosz úgynevezett negatív dogmatizmusa, vagyis az, hogy a „semmi sem megragadható” tételt és az ítéletfelfüggesztés követelményét általánosságban, mindenre kiterjedően fogalmazta meg - még ha hozzá is tette: maga a megragadhatatlanság is megragadhatatlan.

Az akadémiai szkepticizmus legkiemelkedőbb alakja a szintén csak szóban tanító Karneadész. A sztoikus ismeretelmélet elleni támadásának kiindulópontja az a sztoikus kijelentés, miszerint a képzet nemcsak tárgyról, hanem önmagáról is tudósít; számára ebből a tárgy megközelíthetetlenlensége következik. Alighanem tőle származik a halomérv (*szóritész*), amely első változatában a kevés és a sok közötti megkülönböztetés lehetetlenségére mutat rá - hány gabonaszemtől kezdve beszélünk gabonahalomról -, végső soron azonban bármely kijelentéstől eljuttat sorozatos apró csúsztatások révén a vele ellentétesig. Az utóbbi alkalmazás szép példája a descartes-i démonargumentum karneadészi előzménye, amely a sztoikusoknak abból az állításából indul ki, miszerint az istenek az álmokon keresztül jövendölnek nekünk: minthogy az álmoképek még a sztoikusok szerint sem felelnek meg az adott pillanatban külső tényállásnak, valójában hamisak, miközben mégis valószínűeknek tűnnek számunkra; ha azonban valószínű képzetet képesek elménkre bocsátani az istenek, miért ne bocsáthatnának olyanokat is, amelyek nagymértékben hasonlítanak az igazra, vagy akár olyat, amely nehezen megkülönböztethető attól, sőt akkor már akár olyat is, amely teljességgel megkülönböztethetetlen az igaztól (Cicero, *Lucullus* 15,49.).

Karneadész, miközben tagadta az igazságkritérium létezését, vagyis azt, hogy az igaz képzetet megkülönböztethetnénk a hamistól, elismerte, hogy képzeteink között bizonyos különbségek mégiscsak léteznek. Nemcsak megragadó és nem megragadó képzetet különböztetett meg, hanem úgynevezett homályosakat és világosakat is. Az utóbbi nélkülözi ugyan a megragadhatóságot, és így jóváhagyásunkat sem érdemli meg, mégis megfelelő alapul szolgál gyakorlati döntéseinkhez és elméleti állásfoglalásainkhoz. Ezen a

belátáson alapszik a meggyőző képzeletéről szóló tanítása, amely egyfajta új válasz a már említett tehetetlenségérvre, s amit a Cicerónál használt *probabilis* (elfogadható, meggyőző) terminus miatt probabilizmusként szokás emlegetni. A meggyőző képzet három fokozatát különböztette meg. Egyszerű *meggyőző képzeletéről* akkor beszélhetünk, ha egy benyomásunk mintegy önmagától, az elme minden aktivitása nélkül igaznak tűnik (ez nagyjából az arkeszilaoszi *valószínűnek* felel meg). Úgynevezett *akadálytalan meggyőző képzelet*hez akkor jutunk, amikor a figyelmét összpontosítani kezdő elme úgy találja, hogy a képzet ideiglenes elfogadását nem akadályozza egyetlen, vele összefüggésben lévő képzet sem; más szóval: amikor a szemléletet fennálló tény nem mond ellent a hozzá kapcsolódó egyéb tényállásoknak. Az ember által elérhető viszonylagos bizonyosság betetőzése az úgynevezett akadálytalan és felülvizsgált meggyőző képzet, amikor benyomásunkat tudatosan és körültekintően a lehető legszélesebb összefüggésbe helyezzük, sőt, a körülményeket megváltoztatva teszteljük. A tanítás a filozófus szándékaitól függetlenül olyan empirikus tudományelmélet alapjait teremti meg, amely az ítéletfelfüggesztés követelménye mellett megengedi az ideiglenes, viszonylagos és feltételes bizonyosságok módszeres összemérését, illetve továbbfejlesztését. De mivel jó akadémikus módjára Karneadész is a sztoikusoknál bevett ismeretelméleti kifejezéseket tölti meg új tartalommal, nála sem zárható ki, hogy pusztán csak azt akarta megmutatni: a sztoikusok úgynevezett bölcse is legfeljebb ilyen eszközökre támaszkodhat életének vezetésében.

Hogy a filozófiai viták során miképpen képzelte el Karneadész a meggyőző képzet kialakulását, illetve a nézetek meggyőző erő szerinti összemérését, arról semmilyen tudósítással nem rendelkezünk. Az Új Akadémia megalapítójának vitamódszere a különböző, létező filozófiai nézetek ütköztetése. Forrásaink szerint ezzel csak azt akarta elérni, mint Arkeszilaosz a mindent cáfolással: derüljön ki a nézetek közötti egyenértékűség, és ne maradjon más lehetőség az olvasó számára, mint az ítélet felfüggesztése.

Karneadész több jelentős gondolatmenetéről tudósítanak forrásaink az etika és a természetfilozófia területén is - ezek többsége ugyancsak a sztoikusok ellen irányul. Cicero *Államának* III. könyve szerint az igazságosságot - persze csak a sztoikusok cáfolása végett - szembeállította a bölcsességgel, mondván, hogy ha az igazságos ember,

aki hajótörést szenvedve a habokban átengedi egy másik bajbajutottnak az egyetlen elérhető deszkát, akkor feltétlenül ostoba is egyben. Az érv céltáblája a sztoikus „hozzám tartozik” elmélet (oikeiósizis-elmélet), amely a természetes önszeretetből próbálja levezetni a másikkal szembeni szolidaritást. Az akadémikus bölcslő több más argumentummal is rámutat a naturalizmus és az értelem mindenhatóságának hangsúlyozása közötti ellentmondásra a sztoikus etikán belül. Ezzel párhuzamos a sztoikus természetfilozófia elleni kritikája: az iskolának szerinte döntenie kell, hogy a testi természetre vagy az isteni értelemre vezet vissza mindent; a kettő azonosítása önellentmondáshoz vezet. Cicero *A végzetről* című írása arról tanúskodik, hogy Karneadész a sztoikus fátumtan és a véletlenről szóló epikureus tanítás együttes bírálatakor legalábbis csíra formában megkülönböztette egymástól a szükségszerűség három felfogását: a kauzalist, miszerint mindennek meg kell hogy legyen az elégséges oka; a logikait, miszerint minden egyes tényállás *igazsága* szükségszerű és az episztemológiáit, miszerint egy magasabb létező (istenség) minden eseményt előre tud. Az akadémikus filozófus ezek közül a logikai szükségszerűség fogalmát nem vetette el.

Az akadémiai szkepticizmus Karneadész utáni legfontosabb alakjai Kleitomakhosz (i. e. 187/6-110/9) és Larisszai Philón. Mindketten a nagy előd tanításának értelmezéseként fejtették ki gondolataikat - immár írásban. Kleitomakhosz a megragadhatatlanság és az ítéletfelfüggesztés következetes képviselője, míg Philón azt tanította, hogy az igazság természeténél fogva megismerhető, csak éppen nem a zénóni igazságkritérium, a megragadó képzet segítségével (Cicero, *Lucullus* 4,12; 6,18.). Ez utóbbi kijelentés az igazságot feltehetően a platóni ideák világába helyezi, és talán éppen ezért tulajdonítottak az Akadémiának egyesek már az ókorban egyfajta ezoterikus platonikus tanítást, amelyet a szkepticizmus pajzsával védelmeztek volna a sztoikus szenzualizmustól megfertőzött szellemi közegben. Forrásaink először Philónról állítják, hogy a véleményütköztetés karneadészi vitamódszerét nem pusztán romboló céllal alkalmazta, hanem arra is, hogy meggyőzőerő szerint összemérje és rangsorolja valamely kérdésben a különböző filozófiai álláspontokat. Az eljárást szépen szemlélteti Cicero több dialógusa, mint például *Az istenek természetéről* és *A legfőbb jóról és rosszról*. Egyes kutatók szerint a Cicerónál az egyes álláspontok meggyőzőerejére használt *veri simile* és *veri similitudo* (valószínű, valószínűség) kifejezések eredetije

Philónnál az *eikósz*, az a szó, amely Platón *Timaioszában* a pusztán értelmileg megközelíthető valóság érzékekkel felfogható képmása. Ez a platóni tanítás dogmatikus oldalának előtérbe kerülésére utalna az Akadémián belül.

1.5. A filozófia a római világban a köztársaságkor végén és a császárkor első évszázadaiban

1.5.1. A filozófiai élet jellemzőinek alakulása az i. e. 2. század utolsó harmadától az i. sz. 3. század közepéig

Az i. e. 2. század folyamán Róma kiterjesztette hatalmát a földközi-tengeri térség egészére. A rómaiak i. e. 146-ban uralmuk alá hajtották a görög városokat, köztük Athént is. A hellenisztikus kor végét a történetírásban az actiumi csatához (i. e. 31) kötik, melyben Octavianus (a későbbi Augustus) legyőzi Antonius flottáját. Ezzel megszűnik Egyiptom önállósága, a Mediterraneum egységesen Róma uralma alá kerül és létrejön a császárság. A filozófiában azonban már előbb, az i. e. 2. században mélyreható változások zajlottak le a hellenisztikus kor első két századához képest (Augustus principátusának kezdete viszont nem jelent különösebb határt). E változások nem egyszerűen a tanításokat érintették, hanem a filozófiát mint kulturális jelenséget. A filozófia művelésének módja és keretei alakultak át -ez a gondolkodási szokásokra és persze a tanokra is kihatott. Az új tendenciák először két „középső” sztoikus filozófusnál, Panaitiosznál (i. e. 185-109) és Poszeidóniosznál (i. e. 135/130-51/40) fedezhetők fel, ezért tőlük számíthatjuk az új korszakot, körülbelül az i. e. 2. század húszas éveitől. A korszakhatár persze nem éles, az i. e. 1. század filozófiája doktrinálisan folytonos a hellenisztikus iskolák filozófiájával. Az új törekvések és a konzervatívabb irányok együtt élnek a korban. A filozófia ebben az időben kiterjed a római világ egészére, az iskolák lazábban szerveződő irányzatokká, mozgalmakká alakulnak, melyek egymással versengve próbálnak átfogó szintézist létrehozni. E korszak az i. sz. 3. század közepe táján ér véget, amikor a többi irányzat eltűnik, illetve beolvad az újplatonizmusba; az ókori filozófia utolsó korszakában, Plótinosztól kezdve a filozófia egyet jelent a platonikus filozófiával, melynek egyedüli versenytársa a kereszténység. Először általánosságban vesszük sorra az új filozófiai stílus jellemzőit, majd e

századok legfontosabb gondolkodóit tekintjük át filozófiai irányzatok szerint.

Az első említésre méltó változás a filozófiai tevékenység súlypontjának földrajzi eltolódása, illetve a filozófia elterjedése a római világ egészében. A hellenisztikus kor első két évszázadában - ahogyan már a klasszikus korban is - Athén volt a filozófia központja. Korszakunk első évtizedeiben a vezető filozófusok (például Panaitiosz, Poszeidóniosz, larisszai Philón, aszkalóni Antiokhosz), akik eredetileg Athénban tevékenykedtek mint iskolavezetők vagy mint az iskola tekintélyes tagjai, kapcsolatot keresnek a római elittel, és hosszabb-rövidebb időre Rómába költöznek. Athén ebben az időben egyfajta kulturális turizmus kedvelt célpontja, a római előkelők gyakran athéni tanulmányúttal teszik teljessé fiaik nevelését. A város azonban hamar elveszíti korábbi jelentőségét, sőt az athéni filozófiai iskolák egy részében megszakad a folytonosság. Panaitiosz után az athéni sztoikus iskolának nem volt újabb hivatalos vezetője. Az athéniak lázadását követő büntető hadjáratban Sulla csapatai 86-ban feldúlták Athént, és számos kéziratot Rómába vittek. Az Akadémia vezetője, larisszai Philón már valamivel korábban Rómába ment, és neki sem volt utóda az iskola élén. A Kert működése Sulla hadjárata után helyreállt, és az i. e. 1. század közepéig folytatódott Phaidrosz, majd Patron vezetése alatt. A peripatetikus iskoláról keveset tudunk, utolsó ismert vezetője, Krito-laosz tanítványa, türoszi Diodórosz az i. e. 2. század végén tevékenykedett. Róma sem vált azonban a filozófia kizárólagos centrumává. A filozófusok tevékenysége a vizsgált korszakban kiterjedt a római birodalom teljes területére, és több jelentős központ alakult ki. A peripatetikus rhodoszi Andronikosz Rómában élt, itt éledt újra a püthagoreizmus, és az epikureus Philodémosz is Itáliában tevékenykedett. Panaitiosz tanítványa, Poszeidóniosz Rhodoszon tartott fenn sztoikus iskolát, és egy epikureus közösség is volt a szigeten. A császárkorban Alexandriában, Pergamonban, Nikopoliszban és másutt is működtek filozófiai iskolák. Ezek nem minden esetben magánintézmények, egyes iskolákat a városok tartottak fenn. Az utóbbiak mintájára alapított Marcus Aurelius i. sz. 176-ban Athénban tanszékeket a négy nagy iskola képviselői számára.

Külön is érdemes kitérnünk arra a fontos fejleményre, hogy a filozófia Rómában gyökeret vert, és jellegzetes vonásokra tett szert.

A rómaiak először i. e. 155-ben kerültek közelebbi érintkezésbe a görög filozófiával, amikor a peripatetikus Kritolaosz, az akadémikus Karneadész és a sztoikus szeleukeiai Diogenész követségben jár Rómában, és Athén kérelme mellett a filozófiával is megismertetik a rómaiakat. A filozófiának Rómában voltak konzervatív ellenzői: Marcus Porcius Cato azt javasolta a szenátusnak, hogy bocsássák mihamarabb útjukra a filozófusokat, mielőtt felforgatnák a város erkölceit. Ezzel szemben Publius Cornelius Scipio Aemilianus, a 140-es és 130-as évek befolyásos hadvezére és politikusa lelkes híve volt a görög kultúrának. A történetíró Polübiosz mellett Panaitiosz is a Scipio-körhöz tartozott.

Az i. e. 1. század folyamán Lucretius, Cicero és Varro (i. e. 116-37) munkásságával figyelemre méltó latin nyelvű filozófiai irodalom született. A szűkebb értelemben vett római filozófiához a latinul író szerzőket sorolhatjuk. A kérdés persze nem egyszerű: például az egyetlen önálló, két nemzedéken át működő római filozófiai iskola alapítója, Quintus Sextius (virágkora Kr. születése körül), aki újpüthagoreus és sztoikus tanokat elegyített, görögül írt. Az i. sz. 1-2. században sok más római filozófus is a görögöt használja, ahogyan például Marcus Aurelius császár (i. sz. 121-180). Továbbra is vannak latinul író filozófusok, például a sztoikus Seneca. A középső platonikus madaurai Apuleius (szül. i. sz. 125 körül) mindkét nyelven írt, bár csak latin művei maradtak ránk. A későbbi császárkorban, a 4-6. században a római filozófusok visszatérnek a latinhoz. A római filozófia fogalmát persze kitágíthatjuk: ide sorolhatjuk például Epiktétoszt, aki jó ideig Rómában élt, és speciális szálak fűzték a római társadalomhoz (megint csak nem könnyű világos határt húzni: Plótinost például nem jutna eszünkbe római filozófusnak nevezni, holott ő is Rómában tartott fenn iskolát, és szoros kapcsolatot ápolt az elittel). A római filozófia sajátosságai közé tartozik például a rétorizált írásmód, a filozófia praktikus etikai vonatkozásának hangsúlyozása és politikai ideológiaként való hasznosítása. E jellemzők mélyebb elemzéséhez vázolnunk kellene a római politikai és társadalmi kontextust, amire itt nincs mód - meg kell elégednünk azzal, hogy áttekintjük a római *kor* filozófiájának közös kulturális jellemzőit. A római, illetve latin nyelven író szerzőket nem külön, hanem mindig a megfelelő irányzat kapcsán említjük majd a következő fejezetekben.

Apuleius (szül. 125 körül) A középső platonizmus képviselője. Az észak-afrikai Madaura szülötte, latinul ír. Az **Aranyszamár** című regény és egy szónoki mintabeszéd-gyűjtemény szerzője, elismert szónok, magas méltóságokat tölt be szülővárosában. Athénban tanult filozófiát, nem tudjuk, kitől. Írt egy összefoglalást a platonikus tanításról (**Platón és tanítása**), egy daimonológiai értekezést (**Szókratész daimónja**), és latinra ülteti át **A világról** című álarisztotelészi értekezést. Kétes hitelességű a logikai tárgyú **Herméneutika** és a hermetikus hagyományhoz tartozó **Aszklépiosz**.

A filozófia kulturális környezetében és a filozófus társadalmi pozíciójában ebben az időben szintén fontos változások következnek be. A hellenisztikus korban az iskolához való tartozás helyhez kötött, konkrét közösség - az Athénban működő iskola - életében való részvételt jelentette, és a filozófus e közösségnek tartozott felelősséggel. A római kor első évtizedeiben ezek az iskolák feloszlanak. Az i. e. 140-es évektől fogva számos görög filozófus megy Rómába, és szerez magának római pártfogót; később a császárnak is gyakran van filozófiatanára, filozófus tanácsadója és bizalmasa. Vannak, akik magániskolát működtetnek, melyet többek között a római elit tagjai is látogatnak; ilyen például Poszeidóniosz vagy később Epiktétosz. Mások kommunális, illetve császári fenntartású iskola tanárai, mint aphrodisziaszi Alexandrosz korszakunk vége felé. A római elit egy-egy tagja is komolyan vehető filozófussá lett, például Cicero, Seneca vagy Marcus Aurelius császár. A korszakban a házi, illetve udvari filozófus, a hivatásos tanár és a arisztokrata műkedvelő filozófus mellett egyéb típusokat is találunk. A császárkor jellegzetes értelmiségi típusa a sokat utazó, nyilvánosan is fellépő, nagy társadalmi megbecsültségnek örvendő szónokok és retorikatanárok, akiket Philosztratosz (i. sz. 2-3. sz.) a „második szofisztikához” sorol. E mozgalom tagjai között találunk olyanokat, akik többé-kevésbé komolyan filozófiával is foglalkoztak: ilyen például Dión Khrüszosztomosz (i. sz. 40-110) vagy a középső platonikus Apuleius. Az i. sz. 1. századtól a cinikus mozgalom is újjáéled, és az i. sz. 5. századig fennmarad; a cinikusoknak között vannak aszketikus vándorló utcai erkölcsprédikátorok és a legmagasabb körökben forgolódó irodalmárok-szónokok.

Az athéni anyaintézmények eljelentéktelenedésével és felbomlásával járt, hogy az i. e. 1. századtól a birodalomszerte szétszóródott

filozófusok egyre inkább az iskolaalapítók írott művekben rögzített tanításához való viszonyuk alapján sorolják magukat egyik vagy másik „iskolához”, jobban mondva irányzathoz. A konkrét intézmények, iskolák ezekben az évszázadokban mulékony képződmények. A „peripatetikus” vagy „sztoikus” megjelölés pedig e századokban már nem konkrét iskolához tartozást jelent, az „akadémikus” megnevezés helyébe pedig a „platonikus” név lép. Egy adott irányzathoz tartozás azon múlik, hogy elfogad-e az illető filozófus egy adott szövegcorpuszt - Platón vagy Arisztotelész, vagy Zénón és Khrüszipposz műveit - abszolút tekintélynek.

Ezzel összefügg, hogy az iskola alapítójának (és egyéb tekintélyeinek) szövegeit megpróbálták megbízható kiadásban hozzáférhetővé tenni. Platón dialógusait mindig is nagy becsben tartották és másolták; mérvadó kiadásukat Thraszüllosz készíti el az i.sz. 1. század első évtizedeiben. Arisztotelész tudományos értekezéseit (az „ezoterikus”, iskolán belüli iratokat) rhodoszi Andronikosz adja ki, valamikor az i. e. 1. század közepe táján. E kiadásnak is része van az Arisztotelész iránt támadt érdeklődés további növekedésében. A sztoikus és epikureus iskolaalapítók írásai az i. sz. 2. századig az idézetek tanúsága szerint valamilyen formában szintén hozzáférhetőek voltak, és csak a következő évszázadok folyamán vesztek el. Fontos fejlemény a klasszikus filozófiai szövegek kommentálásának megindulása. A hellenisztikus korban az iskolákban az iskola vezetőinek nyilvános előadásai mellett az oktatás fő formája egy-egy filozófiai tétel dialektikus megvitatása; a császárkori iskolákban ezzel szemben a vita gyakran a klasszikus szövegek egy-egy szakaszának magyarázatából indul ki (ez nem csupán a platonikusoknál és a peripatetikusoknál, hanem a sztoikusoknál is dokumentálható). Számos írott kommentár születik az iskolaalapítók műveihez, és az önálló értekezések is sok esetben a tekintélyek szövegei által felvetett problémákat taglalják. A klasszikusok magyarázata a filozófiai tevékenység meghatározó formájává válik.

A klasszikus szövegek kommentálásának gyakorlata azzal a meggyőződéssel párosul, hogy „a régiek” birtokában voltak az igazságnak, a feladat csupán a gyökerekhez való visszatérés. Az iskolaalapító tanítását a hellenisztikus korban is tiszteletben tartották, és hivatkoztak még régebbi tekintélyekre a korai filozófusok közül (ebben az Óakadémia mintáját követték, mely folytonosságot

feltételezett a platóni metafizika és a püthagoreizmus között). Az i. e. 1. századtól kezdve azonban e tendencia észrevehetően felerősödik. Az alapító tanításától való nyílt, látványos eltérés kimegy a divatból, a viták a tanítás helyes értelmezésére korlátozódnak. Megjelenik a tekintélyek egyeztetésének igénye is. A sztoikus Panaitiosz és Poszeidóniosz Platont és Arisztotelészt is tekintélyként kezeli; egyes platonikusok hasonló nézeten vannak, mások részben vagy egészen vitatják a tanok azonosságát. Sok platonikus és sztoikus filozófiai művek mellett vallási szövegeket is használ saját tanításának tekintélyi alátámasztására. A tekintélyek keresésének mélyebb oka az lehet, hogy a hellenisztikus kor folyamán elpárolog az ész erejébe vetett korábbi bizalom. Ennek tünete a szkeptikus irányok népszerűsége a hellenisztikus korban (Akadémia) és a császárkor első évszázadaiban (újpürrhonizmus). Az eklekticizmusnak egy más fajtája is megjelent: a kor legjelentősebb tudósai, Ptolemaiosz és Galénosz a filozófiai hagyományból igyekeztek mindazt felhasználni, amit kutatásaik elméleti megalapozásában hasznosítani tudtak.

A filozófia az i. e. 1. századtól egyfajta „spirituális” fordulatot vesz. A hellenisztikus korban a legtöbb iskolában központi szerepet játszott az etika. Az elméleti kérdések megválaszolásával (vagy a szkeptikusok esetében: rendszerszerű meg nem válaszolásával) arra a kérdésre is választ kapunk, hogy hogyan kell élnünk. Általánosan elfogadott, hogy a filozófus tanainak helyessége életformáján mérhető le. Korszakunkban azonban az egzisztenciális kérdések egyértelműen háttérbe szorítják a tisztán elméleti kutatást, és az etikai beállítottság új hangsúlyokat kap. A világhoz és az emberi testhez való viszony megváltozik, negatívvá válik: a filozófus feladata az, hogy mentálisan megszabaduljon a testhez és a világ dolgaihoz való kötődésétől. Az aszketikus tendenciákat Isten és a lélek értékének hangsúlyozása kíséri. Ez a szemléletváltás nem korlátozódik a platonikus iskolára, melynek metafizikai hagyományában vannak ebbe az irányba mutató előzmények (lásd különösen Platón *Phaidónját*), hanem számos (materialista) sztoikus gondolkodását is átszínezi. Az etikai vagy érték dualizmus nem feltételezi a metafizikai dualizmust.

Fentebb megjegyeztük, hogy a korszak új filozófiai tendenciái két sztoikus gondolkodónál jelentek meg először: a rhodoszi Panaitiosznál és tanítványánál, az apameiai Poszeidóniosznál. A sztoicizmus a császárkor első évszázadaiban talán a leginkább erőteljes filozófiai

irányzat, az arisztotelianizmus és a platonizmus csak fokozatosan nyer tért az idők folyamán. Vegyük most sorra a középső és a császárkori sztoicizmus legfontosabb alakjait.

Panaitiosz (i. e. 185-109) Rhodosz szülötte. Malloszi Kratész, majd az athéni sztoikus iskolában szeleukeiai Diogenész és tarszoszi Antipatrosz tanítványa, i. e. 129-ben az iskolavezetői tisztséget is elnyerte, tevékenységének súlypontját azonban Rómába helyezte. Panaitiosz életmódbeli választása mutatja Athén súlyának csökkenését. I. e. 144-től gyakran megfordult Rómában, a Scipio-körhöz tartozott, része volt a sztoikus filozófia meghonosításában. Rómához fűződő speciális viszonya a sztoikus tanítás általa kidolgozott változatán is nyomot hagyott. Etikája jelentősen eltér a korábbi sztoikusokétól, amennyiben a „bölc” elérhetetlen ideálja helyett a „haladó” összpontosít, továbbá a „helyénvaló cselekedeteket” (*kathékonta*) - és ezzel a közéleti tevékenységet is - felértékeli. A sztoikus etika használható világnézetnek bizonyul a római vezető réteg számára. Panaitiosz tanítását jelentős részben Cicero *De officiis* (A helyénvaló cselekedetekről) című munkájából ismerjük. Nevezetes a négy „szerep” (*persona*) megkülönböztetése: 1. nembeli természetünk szerint emberek vagyunk; 2. megvannak testi és lelki sajátságaink; 3. meghatározott társadalmi szerepeket töltünk be; 4. egyéni választásaink határozzák meg, hogy például melyik erényre törekszünk vagy hogy milyen hivatást választunk magunknak (Cicero, *De off.* 1.107-121). Ez a tanítás, mely hangsúlyt fektet az egyéni különbségekre a boldogság elérésében, a későbbi személyfogalom alapjául szolgál. Erénytanában a „férfias bátorság” (*andreia*) helyére a *megalopsükhia*, „nemes becsvágy” kevésbé militáns erényét helyezi, így próbálja megszelídíteni a rómaiakat, és egyebekben is súlyt fektet a kooperatív erényekre. Panaitiosz főképp etikai-társadalomfilozófiai kérdésekkel foglalkozott, emellett azonban kozmológiai kérdésekhez is hozzászólt. A régebbi sztoikusok paradox, merész kozmológiai tanai nála háttérbe szorulnak: tagadta a világ egyetemes tüzzé válását és a pontosan ismétlődő világciklusok elméletét, a világ örökkévalóságát tanította és kételkedett a jóslásban. Ezenfelül a sztoikusok hagyományos monisztikus pszichológiájától eltér, és szembeállítja egymással az értelmet és a késztetést (ff. 87-89 van Straaten). Ezek a tanítások összefüggésben lehetnek azzal, hogy Panaitiosz nagy becsben tartotta az „isteni” Platont és Arisztotelészt (fr. 55-59 van Straaten). A

„régiekhez” való visszanyúlás és a tekintélyek egyeztetése a következő korszak fontos sajátja lesz.

Poszeidóniosz (i. e. 135/130-51/40) a szíriai Apameiából származik. Panaitiosz tanítványa volt, később Rhodosz szigetén alapított iskolát. Filozófiai tevékenysége mellett kiterjedt tudományos munkásságot folytatott, írt földrajzi, csillagászati, etnográfiai, történeti munkákat. A rhodosziak i. e. 87-ben Rómába küldték követként. Cicero és Pompeius tanultak nála. Tanítványa, attaleiai Athénaiosz a pneumatikus orvosi iskola alapítója. A sztoikus oksági elvet érvényesíti a tudás minden területén. Hatalmas empirikus ismeretanyagon gyakorolja tudományelméleti módszerét, az *aitiologiát* („az okot megadó magyarázat”). Az „okok”, melyeket Poszeidóniosz megállapít, arisztotelészi hatást mutatnak (pl. cél, aktív erő, anyag). Természetfilozófiáját az aktív és a passzív princípium hagyományos sztoikus megkülönböztetésére alapozza. Mesterével ellentétben hangsúlyozza a kozmikus folyamat egységét és a mindenséget összefűző oksági relációkat, a kozmikus *szümpatheiót*. Az emberi történelem eseményeit is a világot kormányzó isteni értelem műveként értelmezi. Kozmológiája eltér Panaitioszétól, okságelmélete alapján a jóslás lehetőségét is elfogadja. A pszichológia terén azonban közel áll hozzá: ő is elveti a monisztikus pszichológiát, és -legalábbis az i. sz. 2. századi orvos-filozófus, Galénosz értelmezésében (*Hippokratész és Platón nézeteiről* 4-5. könyv) - átveszi a lélek három részre osztását Platóntól. Pszichológiájának etikai következményei is vannak: a lélek irracionális részeinek megszelídítésére a zenét, a ritmust és a szoktatást javasolja. Poszeidónioszra ugyanúgy jellemző az eklekticizmus, mint mesterére.

A következő, műveiből is ismert jelentős sztoikus, a hispániai Cordubából származó *Seneca* (i. e. 1-i. sz. 65) tevékenysége már a császárkorra esik. Több filozófiai mestere volt: az újpüthagoreus Szotión, Papirius Fabianus, az újpüthagoreus-sztoikus Sextus-iskola követője, a cinikus Démétriosz, valamint a sztoikus Attalos. Számos irodalmi művet, tragédiát írt. Filozófiai munkássága terjedelmes: két hosszabb értekezés (*A jótéteményekről*, *A nagylelkűségről*), tucatnyi rövidebb etikai témájú írás (pl. *Az élet rövidségéről*, *A gondviselésről*, *A haragról*, *Vigasztalások*), az *Erkölcsei levelek* című terjedelmes levélgyűjtemény, valamint a *Természettudományos vizsgálódások* című munka, mely meteorológiával, csillagászattal,

geológiával foglalkozik, és teológiai kérdéseket is érint. Seneca aktív politikus volt, Nero császár nevelője és tanácsadója, Nero egy idő után eltávolította környezetéből, majd meggyanúsította a Piso-összeesküvésben való részvétellel, és öngyilkosságra kényszerítette. Seneca filozófiájának központi része - az erkölcstan - sztoikus, de emellett számos más elemet beépít gondolatvilágába, például a platóni pszichológiát, sőt az epikureus etika bizonyos elemeit is. Filozófiája érezhetően római jellegű, ez megnyilvánul mind a politikai tapasztalatok lecsapódásában, mind a hagyományos római értékek melletti elkötelezettségében, mind etikai érdeklődésében, mind pedig rétorizált előadásmódjában. A sztoicizmus Seneca kezén személyes életfilozófiává alakul, melyben nagy szerepet játszik a reflexió és a hozzá kapcsolódó irodalmi műfajok, amilyen a levél.

Epiktétosz (i. sz. 50-130) az egyik legnagyobb hatású császárkori sztoikus. A phrügiai Hierapoliszból származott, Nero befolyásos emberének, Epaphroditosznak a rabszolgája volt, aki idővel felszabadította. Epiktétosz a sztoikus (és római szenátor) Musonius Rufus tanítványa volt. Amikor i. sz. 93-ban minden filozófust császári rendelet utasított ki Itáliából, Epiktétosz elhagyta Rómát és Nikopolisban nyitott iskolát, melyet a következő évtizedekben a tanulni vágyó fiatalok mellett római előkelőségek is látogattak. Epiktétosz iskolájában logikát és egyéb filozófiai tárgyakat is oktatott, a hangsúly azonban az etikára esett. Tanítását nem ő maga, hanem tanítványa, a politikusként és történetíróként is ismert Arrhianosz jegyezte le. A terjedelmesebb változat, a *Beszélgetések* négy könyve mellett - melyek stílusát a sztoikus doktrinális kifejtés, a cinikus erkölcstanítók buzdító-feddő beszédmódja és a szókratészi cáfolat kombinációjaként jellemezhetjük - Arrhianosz egy tömör kompendiumban, a *Kézikönyvecskében* is összefoglalja az epiktétoszi etika vázát. Epiktétoszra nem jellemző a kor más gondolkodóinál megfigyelhető eklekticizmus, sztoicizmusa azonban sajátos hangsúlyokkal bír. Nagy szerepet szán Szókratész példájának, valamint kapcsolódik a cinikus hagyományhoz. Ez az iskolaalapító Zénónra is jellemző, bár később az iskola fő irányvonala próbált szabadulni a cinikus elemektől. Epiktétosz gondolkodásának középpontjában az autonómia kérdése áll. Az elérendő célt a külvilágtól való teljes függetlenségben, a szabadságban (*eleutheria*) látja. Ahhoz, hogy szabaddá váljunk, világosan különbséget kell tennünk azon dolgok között, melyek a mi hatalmunkban vannak (*eph'*

hémín), és amelyek nincsenek a hatalmunkban. Az utóbbi kategóriába gyakorlatilag minden beletartozik, például vagyunk, társadalmi megbecsültségünk, hazánk és szeretteink sorsa, egészségünk és életünk. A külső dolgokkal és a külvilágból eredő képzetekkel ellentétben a mi hatalmunkban van „a képzetek használata” (*khreszisz phantaszión*), vagyis képzeink értelmezése, értékelése és a rájuk adott válasz. A tőlünk függő dolgok köre nem terjed túl belső világunkon: ez az a tér, ahol semmilyen módon nem kényszeríthet és nem akadályozhat bennünket senki. Valódi énünket, belső világunkat Epiktétosz gyakran a *proaireszisz*^L szóval jelöli. A szabadság, amely Epiktétosz szemében a legfőbb érték, azonban nem a külső és belső tényezőktől egyaránt független döntés lehetőségét jelenti, hanem azt, hogy akaratomat (*proaireszisz*) összhangba hozzuk „Zeusz akaratával”, vagyis a külső események menetét elfogadva egyedül belső világunknak tulajdonítunk valódi fontosságot. A külvilág és belső világunk megkülönböztetése, az „önmagunk felé fordulás” (*episztróphé eisz heauton*), valamint belső világunk formálásának Epiktétosz által javasolt pszichológiai technikái tovább élnek a későbbi antikvitásban, az újplatonizmusban és a kereszténységben is nagy jelentőségre tesznek szert.

Marcus Aurelius (121-180) császár szintén többször hivatkozik Epiktétoszra. Filozófiai műve, az *Elmélekedések* (a hagyományozott cím szó szerint: *Önmagamhoz*) nem publikálásra szánt mű, hanem a császár meditációinak személyes dokumentuma, egyfajta spirituális napló. Az *Elmélekedések* első könyvében Marcus neveltetéséről ad számot, a továbbiakban különösebb rendszer nélkül írja le reflexióit a mindenség természetéről és az ember helyéről a mindenségben. Marcus egyértelműen elkötelezett a sztoicizmus iránt, de nem törekszik ortodoxiára: Epiktétosz mellett Platónról és Hérakleitosztól is idéz, mindazt felhasználja, ami morális épülését szolgálja. A világot rendezett, az isteni gondviselés által irányított eszként értelmezi, elfogadja a hagyományos sztoikus fátumelméletet. Magas morális elvárásokat támaszt önmagával szemben, eleget kíván tenni embertársai és az istenek iránti kötelezettségeinek. Nem reménykedik azonban abban, hogy ezzel megváltoztathatja a dolgok menetét vagy jobbá tehetné embertársait. A rossz eredetére adott hagyományos sztoikus magyarázatokkal vigasztalja magát, mely szerint a rossz a jó mellékterméke, illetve a mindenség szükségszerű összetevője, mely egészében jó.

A császárkori sztoicizmus nem korlátozódott a gyakorlati etikára, jóllehet fennmaradt forrásaink többsége ilyen jellegű írás. Vannak azonban jelei annak, hogy az irányzaton belül tovább folytatódott a komoly elméleti kutatás: a platonikus Plutarkhosz és a peripatetikus aphrodisziaszi Alexandrosz a sztoikus tanításoknak gyakran újabb változatait kritizálják. Jó példa erre *Hieroklész* (*virágkora i. sz. 120 körül*), akinek *Az etika elemei* című műve papiruszon került elő. Az *oikeiószi*siz-elmélet általa kidolgozott változatára már korábban utaltunk. Hieroklész komoly pszichológiai alapozással látja el etikáját. Értekezése inkább hasonlít a régebbi sztoikusok elemző kifejtéseire, mint kortársainak morális intelmeire. *Kleomédész* (*i. sz. 2. század*) *Égi jelenségek* című munkája a sztoikus kozmológia kifejtését is tartalmazza, továbbá csillagászati és földrajzi modellt dolgoz ki. A szerző nagymértékben épít Poszeidóniosz munkásságára. Az i. sz. 3. század közepétől a sztoicizmus mint önálló gondolkodási irány eltűnik a színről, számos eleme bekerül viszont Plótinosz újplatonikus filozófiai szintézisébe.

Plutarkhosz (kb. i. sz. 45-125) A középső platonizmus jelentős képviselője. A boiótiai Khairóneia szülötte, az ottani platonikus kör vezetője, Apollón papja Delphoiban. Irodalmi munkássága széles körű (pl. ***Párhuzamos életrajzok***). Filozófiai műveinek egy része sztoikusok és epikureusok elleni vitairat (***A sztoikusok ellentmondásai, A közös fogalmakról a sztoikusok ellen; Arról, hogy nem élhetünk boldogan Epikuroszt követve, Kolótész ellen***). Filozófiai nézeteit számos dialógusban, illetve értekezésben fejti ki. E munkái sokszor görög és keleti vallási hagyományokhoz kapcsolódnak (pl. ***A delphoi E-ről; Iszisz és Oszirisz***), Platón-szövegek által felvetett kérdéseket tárgyalnak (***A lélek teremtése a Timaiosban; Platóni problémák; Szókratész daimónja***), vagy egyszerűen egy kérdést fejtenek ki (***Az erkölcsi erényről***). A szkeptikus Akadémiát a platóni hagyomány részének tekinti. A sztoikusokkal ellenséges, ám peripatetikus tanításokat beépít filozófiájába.

Az epikureus hagyományra jellemző a konzervativizmus, itt a sztoikusok látványos újításaihoz fogható új doktrinális fejleményeket nem találunk. A későbbi epikureusok persze sajátos hangsúlyokkal látják el a hagyományos tanítást. Az i. e. 1. századból származó szövegek rendkívül fontos források, hiszen egybefüggő, részletes kifejtését adják az epikureus tanoknak.

Philodémosz (i. e. 110-40 körül) Epikurosz azon kevés követői közé tartozik, akinek filozófiáját alaposabban ismerjük. Philodémosz a szíriai Gadarából származik, Athénban szidóni Zénón tanítványa volt, majd Rómába ment, ahol patrónusa Caesar apósa, Piso lett. Könyvtárát a herculaneumi Piso-villában a Vezúv i. sz. 79-es kitörésekor betemette a hamu, így írásai részben megőrződtek (ugyancsak ebből a leletből ismerjük Epikurosz *A természetről* című művének töredékeit). Philodémosz elsősorban etikai, teológiai és művészetelméleti kérdésekkel foglalkozott (*A haragról, A halálról, A szókimondásról; Az istenekről, A jámborságról; Rétorika, A költészetéről, A zenéről*); fennmaradt egy ismeretelméleti értekezése is (*A jelekről*). Filozófiatörténeti munkái értékes források a Sztoa és az Akadémia történetére nézve. Philodémosz az epikureusokra jellemző módon ragaszkodik az iskolaalapító tanításához, de azt a kortárs viták összefüggésében fogalmazza újra, és próbálja megválaszolni a szkeptikusok és a sztoikusok ellenvetéseit.

Titus Lucretius Carus (i. e. 1. század első fele) latinul írt *A természetről* (De rerum natura, VI könyv) hexameteres tankölteményt. E munka az epikureus filozófia egyik legfontosabb forrása. Művének címezettje egy Memmius nevű római arisztokrata, aki Catullust is pártfogolta. A költemény irodalmi remekmű, formáját tekintve sokat köszönhet Empedoklész tankölteményének. Feltételezések szerint híven követi Epikurosz tanításának mérvadó megfogalmazását, *A természetről* írott munkát. A fizikát és a pszichológiát állítja előtérbe, az etikai tanítás nem kifejtett témaként, hanem mögöttes motivációként van jelen: az epikureus elmélet elsajátításával megszabadulhatunk az irracionális halálfélelemtől, és biztosíthatjuk a lélek zavartalanságát.

Oinoandai *Diogenész* (i. sz. 2. század) egy sétacsarnok mintegy 100 méteres falán kőbe vésette műveit és Epikurosz néhány szövegét. Diogenész oszlopcsarnoka a felirat bevezetése szerint a szenvedő emberiség számára kínál orvosságot. Fizikai, csillagászati, lélektani, teológiai és etikai kérdéseket tárgyal, egyik értekezése az öregségről szól. Némelyik munkája dialógusformában íródott. Hevesen kritizálja a rivális filozófiai irányokat („a szokratikusokat”, akik közé a platonikusok mellett a sztoikusokat és a peripatetikusokat is besorolja). Személyes dokumentumok is szerepelnek a feliraton, például levelei és végrendelete. Ő az utolsó ismert antik epikureus.

Az i. e. 1. században az arisztotelianizmus új korszaka vette kezdetét az i. e. 3. század közepétől megfigyelhető hanyatlás után. Az athéni iskola működésének folytonossága az i. e. 1. század elején megszakadt, ezzel Athén elvesztette az arisztotelianus filozófia fő központjának szerepét. A másik lényeges fejlemény, hogy rhodoszi Andronikosz megszerkesztette Arisztotelész „ezoterikus”, az iskolán belüli tevékenységéhez kapcsolódó iratainak kiadását (egyések szerint i. e. 40-20 között, mások szerint i. e. 60 körül). Az arisztotelianizmus ismét virágzásnak indult, és kommentálni kezdték a műveket. Az Arisztotelész-reneszánsz beleillik a kor szellemi életének általános tendenciáiba: a platonikusok, újpüthagoreusok és mások is igyekeztek visszanyúlni a „régiekhez”. Maga Andronikosz és tanítványa, szidóni Boéthosz kommentárt írt a *Kategóriákhoz*, és talán más művekhez is. A korai Arisztotelész-komentátorok közül Aszpasziosz és Adrasziosz (i. sz. 2. század első fele-közepe) egyes művei maradtak fenn. A kommentátorok igyekeztek Arisztotelész filozófiáját zárt, egységes tanrendszerként bemutatni, csupán azon pontokon mentek túl a mester tanításán, amelyeken ezt a rivális iskolákkal folytatott vita kikényszerítette. A császárkor első évszázadaiból ismerünk a peripatetikus filozófia különféle területeiről készült összefoglalásokat is, amilyen Areiosz Didümoszé (természetfilozófia és etika) és damaszkoszi Nikolaoszé (kozmológia), Apuleiusé vagy Galénoszé (logika). Az arisztotelészi iratok között fennmaradt, *A világról* című kozmológiai és teológiai értekezés is ebben a korban keletkezhetett.

Aphrodisziaszi *Alexandrosz* (i. sz. 200 körül) a legjelentősebb antik peripatetikus kommentátor. A kis-ázsiai Káriából, Aphrodisziaszból származik, Athénban tevékenykedett, a Marcus Aurelius által 176-ban alapított négy filozófiai katedra egyikét töltötte be a peripatetikus filozófia tanáraként (198-209 között nevezték ki). Fennmaradt munkái a következő Arisztotelész-műveket magyarázzák: *Első analitika I*, *Topika*, *Meteorológia*, *Az érzékelés*, *Metafizika* I-V. Önálló értekezéseket is írt, ilyen *A keveredésről*, *A lélekről*, az *Etikai problémák* és *A végzetről* (Alexandrosz neve alatt további munkákat is hagyományoztak, melyeket nem szokás hitelesnek elfogadni). Az utóbbi munka azért érdekes, mert egy Arisztotelész által nem tárgyalt kérdésben - a sztoikus determinizmus ellenében - kísérel meg az arisztotelészi filozófia elveinek megfelelő álláspontot kidolgozni. Fontos továbbá az arisztotelészi produktív értelem tanának értelmezése.

A nousz poiétikoszt Alexandrosz Istennel azonosítja, és tagadja a személyes halhatatlanságot.

Alexandrosz az utolsó tisztán peripatetikus kommentátor, halála után az arisztoteléanus filozófiát gyakorlatilag magába olvasztja a platonizmus (a peripatetikus elemek beépítésének már Antiokhosznál és Alkinoosznál is vannak előzményei). Ezen a ponton érdemes átlépnünk az ebben a részben vizsgált korszak határát, és utalnunk a későbbi császárkor fejleményeire. Plótinosz (205-270) iskolájában gyakran Arisztotelész és a peripatetikus kommentátorok szövegei adták a viták kiindulópontját. Plótinosz számos arisztotelészi elemet épített filozófiájába (pl. az isteni Értelem tanát), ugyanakkor számos kérdésben részletes és kemény kritikával illeti Arisztotelészt. Tanítványa, *Porphüriosz* (234-305) szilárdítja meg az Arisztotelész-magyarázat helyét az újplatonikus oktatásban. Porphüriosz *Bevezetés* (Eiszagógé) című munkája, mely az arisztotelészi logikához íródott, az újplatonikus képzés egyik alapszövege lett; Porphüriosz a *Kategóriákat* és Arisztotelész más műveit is kommentálta. A későbbi újplatonizmus mérvadó tekintélye, *Iamblikhosz* (245-325) ugyancsak fontos szerepet szánt az oktatásban Arisztotelésznek. Nyomukban az újplatonikusok hosszú sora magyarázta Arisztotelészt - a ránk maradt ókori Arisztotelész-kommentárok túlnyomó többsége tőlük származik. A császárkori kommentátorok közül egyedül *Themisztiosz* (i. sz. 317-388) nem sorolható az újplatonizmushoz. Themisztiosz parafrázisokat írt Arisztotelész több művéhez; e kommentárok nem távolodnak túl messze a magyarázott szövegtől, olykor azonban ő is jelét adja a kortárs újplatonikus viták ismeretének. Az újplatonikus kommentátorok exegetikai módszereiről és az arisztotelészi filozófiának a képzési rendben elfoglalt helyéről alább ejtünk majd szót. Az arisztotelészi filozófia egy része a latin hagyományba is bekerült. *Marius Victorinus* (i. sz. 4. sz. közepe) lefordította a *Herméneutikát* és a *Topikát*, valamint Porphüriosz *Bevezetését* és *Kategóriák*-kommentárját. *Boethius* (480-525) lefordította a *Bevezetést* valamint Arisztotelész *Organonját*, kommentárokat írt Porphüriosz munkájához, a *Kategóriákhoz*, a *Herméneutikához* és az *Organon* további könyveihez.

1.5.5. Az újpürrhonizmus

Az előző részben szó esett larisszai Philónról, akivel az Akadémia szkeptikus korszaka véget ér. Philón - noha tagadta a sztoikusok „megragadó képzetének” létét - elismerte a tudás lehetőségét, és valószínűségük alapján rangsorolta a nézeteket. Erre a fordulatra többféle módon reagáltak az iskolában. Az egyik reakció Ciceróé, aki érett kori filozófiai műveiben nagyjából a philóni álláspont keretei között mozog. A másik aszkalóni Antiokhoszé, aki nyíltan visszatér a dogmatizmus-hoz. A harmadik fajta válasz knósszoszi *Ainészidémoszé* (i. e. 1. század), aki fenntartja az Akadémia korábbi radikális szkepticizmusát, kiválik az iskolából, és „pürrhonizmus” néven új irányzatot alapít. Ainészidémosz tevékenységéről keveset tudunk. *Pürrhóni érvelések* című munkájának bizánci kivonata maradt fenn, emellett főképp Sextus Empiricus közvetítésével ismerjük érveit. Kapcsolatban volt az empirista orvosi irányzattal. A szkepticizmus és az empirista orvoslás közötti kapcsolat hosszú ideig fennmaradt, a későbbi újpürrhonisták többségükben az empirista irányhoz tartozó orvosok voltak. Diogenész Laertiosz szerint Agrippa nevéhez fűződik „az ítéletfelfüggesztés öt módja”, Sextus Empiricus azonban nem említi e filozófust, hanem általában „az újabbaknak” tulajdonítja e módokat. Az újpürrhonizmus fontos képviselője *Sextus Empiricus* ft. sz. 2. század). Terjedelmes művek maradtak fenn tőle: a *Pürrhóni vázlatok* három könyvben és *A tanítók ellen* 11 könyvben. E művekben összegzi a korábbi szkeptikus tradíciót, kifejti a pürrhóni szépség alapelveit és a dogmatikus filozófiai álláspontok rendszeres cáfolatát adja. Sextus különbséget tesz az akadémiai szkepticizmus és a pürrhóni szkepticizmus között. Az újpürrhonizmus valójában nyilvánvalóan támaszkodik a szkeptikus Akadémiára, a két hagyomány erre az időre egybeolvadt. Vizsgáljuk meg az újpürrhonista filozófia főbb vonásait Sextus szövegei alapján.

Az irányzatot névadójával rokonítja, hogy a filozófiával a lélek zavartalan állapotát kívánja biztosítani, aminek fő akadályát a vélekedésekben és kitüntetetten a jóra és a rosszra vonatkozó vélekedésekben látja.

Sextus Empiricus szerint az irányzat legjellemzőbb eljárása a szembeállítás; hol tapasztalatokat (Sextus kifejezésével: jelenségeket) állítanak szembe jelenségekkel, hol nézeteket vagy érveket nézetekkel vagy érvekkel, hol tapasztalatokat nézetekkel vagy érvekkel. Az eredmény: kiderül, hogy az egyes megfigyelések vagy kijelentések

egymással egyenlő súlyúak, tehát logikusan adódik az ítéletfelfüggesztés, aminek következtében pedig beáll a lélek zavartalan állapota.

Hogy miben állnak ezek a szembeállítások, az világosabbá válik a szkeptikus érvelési módokon vagy gondolatmeneteken (görögül: *troposzokon*) keresztül, amelyek mind az ítélet felfüggesztéséhez vezetnek. Ainészidémosztól, az első új-pürrhonikustól származik az úgynevezett *tíz troposz*. Ezek a következők:

1. Az élőlények változatosságán alapuló: a különböző élőlények ugyanazt a dolgot eltérően érzékelik (pl. mi jó ízű, mi nem); tehát magával a dologgal kapcsolatban fel kell függesztenünk ítéletünket.
2. Az emberek különbözőségén alapuló: a különböző emberi egyedek máshogy érzékelik ugyanazt a dolgot, a különböző népek másban lelik élvezetüket; tehát magával a dologgal kapcsolatban fel kell függesztenünk ítéletünket.
3. Az érzékek különbözőségén alapuló: ugyanaz a dolog akár egyazon ember más-más érzékszervei számára máshogy jelenik meg; tehát...
4. Az állapotokon alapuló: ugyanaz az ember ugyanazt a tárgyat másképpen érzékeli különböző állapotaiban (pl. fiatalon vagy öregen, betegen vagy egészségesen, józanul vagy részegen) ; tehát...
5. A távolságon és helyzeten alapuló: ugyanazt a tárgyat különböző távolságról vagy helyzetből másképpen érzékeljük (pl. a hajó távolról mozdulatlanak és kicsinek tűnik, közletről pedig úgy látjuk, hogy nagy és kicsi); tehát
6. A keveredésen alapuló: ugyanazt a tárgyat más közegben másnak és másnak érzékeljük: (pl. levegőben és vízben); tehát...
7. A mennyiségen és szerkezeten alapuló: ugyanaz a dolog másképp hat érzékeinkre vagy akár szervezetünkre, ha megváltoztatjuk a mennyiségét vagy szerkezetét (pl. ugyanaz a gyógyszer eltérő adagokban másképpen hat. másképp néz ki az aranytömb, mint az aranypor); tehát...

8. A viszonyon alapuló: minden tárgy valamilyen viszonyban van a) a megítélővei, b) a tapasztalat más tárgyaival, ezért a) minden megítélő számára máshogy jelenik meg (lásd 1-2. troposz), b) a megismerés különböző tárgyaihoz képest gondoljuk el ilyennek vagy olyannak (pl. a bal oldalihoz képest jobb oldali, a rosszhoz képest jó, a fiúhoz képest apa) ; tehát...

9. Az előfordulás sűrűségén alapuló: a megismerés tárgya erősebben hat ránk, ha ritkán vagy először találkozunk vele és gyengébben, ha szokásossá válik (pl. egy kisebb földrengés);

10. Az életvitelen, szokásokon, törvényeken, mitikus meggyőződéseken és dogmatikus felfogásokon alapuló: a) különböző népek szokásai és törvényei mást és mást ítélnék jónak, illetve rossznak; tehát, hogy önmagában mi jó, mi rossz, afelől fel kell függesztenünk ítéletünket; b) a különböző népek mítoszai és a különböző iskolák természetfilozófiai tanításai szintűgy eltérnek egymástól; tehát magával az istenek és a természet mibenlétével kapcsolatban fel kell függesztenünk ítéletünket.

Mint látjuk, a szembeállítás állandó eleme mindegyik ainészidémoszai troposznak, legyen szó akár tapasztalatokról, akár gondolatokról.

Agrippa öt troposza az ainészidémoszaiakkal szemben elsősorban a filozófiai megismerésre koncentrál. Ezek a következők:

1. A véleménykülönbségen alapuló: valamely vizsgált gyakorlati vagy elméleti tárgy körül eldöntetlen vita folyik; tehát a tárggyal kapcsolatban fel kell függesztenünk ítéletünket.

2. A végtelen regresszuson alapuló: amikor a vizsgált tárggyal kapcsolatos kijelentésünk magyarázatául szolgáló kijelentés újabb kijelentést követel meg magyarázatul és így tovább a végtelenségig; tehát a tárggyal kapcsolatban fel kell függesztenünk ítéletünket.

3. A viszonyon alapuló: lényegében azonos a nyolcadik ainészidémoszai troposszal.

4. Az előfeltételezésen alapuló: amikor a végtelen regresszust egy alá nem támasztott kijelentéssel le akarjuk zárni;

5. A körkörös érvelésen alapuló: amikor a kijelentésünk alátámasztására felhozott érvünk éppen az alátámasztandó kijelentés alátámasztására szorul.

Az első troposz valójában feltételezi a másodikat és az ötödiket. A véleménykülönbség ugyanis Agrippa szerint azért bizonyul rendre eldöntetlennek, mert ha meg akarjuk találni azt a gondolatot vagy érzéki tapasztalatot, ami alapján a vita eldönthető lenne, minduntalan vagy végtelen regresszushoz, vagy egy tovább nem bizonyított előfeltételhez jutunk.

Szemben Aineszidémosz troposzaival, ezek az érvelési módok nem tartalmazzak szembeállítást, viszont eszközül szolgálnak az egymásnak ellentmondó filozófiai tézisek szembeállításában: általuk kérdőjelezhető meg egymás után a két ellentétes tézis hitelessége, hogy ezzel világossá váljon a közöttük fennálló egyenértékűség. Az újpürrhonikusok elsősorban a következő kérdésekben alkalmazták ezt az eljárást: az igazság és az igazságkritérium, az okság, a bizonyítás; a jelek léte (elsősorban az úgynevezett rámutató jeleké; ezek érzékelhető jelenségek, amelyek egyes dogmatikus iskolák szerint természettől fogva érzékelhetetlen dolgok létére, lényegére, milyenségére, működésére mutatnak rá, mint például a test tulajdonságai a lélek tevékenységére), az istenek léte és gondviselése. Az eredmény soha nem a cáfolás, legyen szó akár az igazságkritérium létéről, hanem csak annak beláttatása, hogy a kérdésben egyforma súlyú érvek szólnak az igen és a nem mellett. Az újpürrhonikusok hitvallása szerint az érvek egyenlő súlyának kimutatása nem feltétlen cél; a troposzok tesztje a legalkalmasabb eszköz lenne az adott kérdés eldöntésére is. Ráadásul a dogmatikus meggyőződéseket mindig azok premisszájából kiindulva hiteltelenítik, és az egyenértékűséget, valamint az ítélet felfüggesztésének követelményét szigorúan csak a vizsgált kérdésre terjesztik ki. Nem állítják hát általánosságban a megismerés lehetetlenségét, azaz - szemben az akadémiai szkepticizmussal - nem esnek a negatív dogmatizmus vétkébe.

Az újpürrhonikus irányzat is beszélt „meggyőző képzetről”, ám, amint azt Sextus Empiricus hangoztatja is, „meggyőződve lenni” náluk azt jelenti, hogy „nem ellenállni, hanem minden odaadás és erőteljes hajlandóság nélkül követni”. Ebben Arkeszilaosz szemléletéhez állnak közel, eltérnek azonban Karneadésztól, akinél a meggyőző képzet

elfogadása - legalábbis annak második és harmadik szintjén, az elme összpontosításával - ahogy az őt bíráló Sextus Empiricus értelmezi -: választással jár. Ennek megfelelően az újpürrhonikusok a következőképpen válaszolnak arra a kérdésre, hogy miként tevékenykedhet a szkeptikus: rezzenéstelen lélekkel, igaznak minősítés és a legkisebb érzelmi elköteleződés nélkül követi a természet útmutatását (pl. utódokat nemz és nevel), a kényszerítő külső hatásokat (pl. befűt, ha hideg van), az aktuális törvényeket és szokásokat, valamint a mesterségek elsajátított szabályait.

Mindazonáltal két ponton úgy tűnik, hogy Sextus kissé eltúlozza a két irányzat közötti különbséget. Először is elismeri, hogy léteznek az úgynevezett felidéző jelek, vagyis azt, hogy ha két világos jelenség rendszeresen egyszerre tapasztalható, akkor az egyik előfordulásából ideiglenes jelleggel és a bizonyosság igénye nélkül következtethetünk, sőt előrejelzéseket tehetünk a másik előfordulására, és bizonyos általános szabályokat is megfogalmazhatunk velük kapcsolatban. Ez az eljárás, amelyet az egyébként az úgynevezett módszertani iskolához tartozó Sextus valószínűleg az empirikus iskolától vesz át, erősen emlékeztet az újakadémiai probabilizmusra; nehéz megmondani, miért kell hozzá „gyengébb hajlandóság”, mint a probabilista valószínűsítéshez. Másodszor: hogyan képzelhető el, hogy a pürrhonikus mindenféle elköteleződés nélkül részesíti előnyben a saját szkeptikus érveit a velük megcáfolt kijelentéseknél?

1.5.6. Probabilizmus és eklektikus platonizmus a szkeptikus Akadémia felbomlása után: Cicero és Antiokhosz

A radikális szkepticizmushoz visszatérő Ainészidémoszhoz hasonlóan larisszai Philón tanítására reagált Cicero és Antiokhosz is: az előbbi Philón probabilista módszerét alkalmazza, az utóbbi viszont következetesen dogmatikus álláspontot dolgoz ki, platonikus, sztoikus és peripatetikus elemeket olvasztva egybe. Vizsgáljuk meg most e válaszokat kissé közelebbről.

Marcus Tullius Cicero (i. e. 106-43) a kései köztársaságkor legjelentősebb politikusai közé tartozott, emellett a római szónoklás legnagyobbja. Filozófiai tevékenysége is jelentős, talán a legtöbbet tette a filozófia Rómában való meghonosításáért. Alaposan megismerkedik korának fontos filozófiai irányzataival:

gyermekkorában az epikureus Phaidrosz tanítja, i. e. 87-ben larisszai Philónt hallgatja Rómában, a sztoikus Diodotoszt házi filozófusául fogadja, 79-ben újra Görögországba utazik, ahol Athénban aszkalóni Antiokhoszt, majd Rhodosz szigetén a sztoikus Poszeidónioszt hallgatja. A következő években politikai tevékenysége mellett szónoki és államelméleti művein dolgozik (*Az állam, A törvények*). A köztársaság bukása után, Caesar uralma alatt visszavonul a politikától, újabb retorikai műveket ír, valamint *A sztoikusok paradoxonai* című munkácskát. Filozófiai műveinek többségét lányának halála után, hihetetlenül rövid idő alatt írta (i. e. 45-43): e korszakba tartozik a *Vigasztalás, a Hortensius, az Akadémikus könyvek, A legfőbb jóról és a legfőbb rosszról, Az istenek természetéről, A jóslásról, A végzetről és A kötelelességekről*. Cicero érett kori műveiben Philónéhoz hasonló álláspontot foglal el, és a probabilizmus akadémiai hagyományához csatlakozik. Nem fogadja el a sztoikus episztemológia alapjául szolgáló megragadó képzet létét, viszont úgy véli, a különféle álláspontokat valószínűségük szerint rangsorolhatjuk. Műveit dialógusformában írja. Az akadémiai hagyományban gyökerező *in utramque partem disputatio* módszerével vizsgálja meg az álláspontokat, ütköztetve a különböző iskolák képviselőit. A nézetek ütköztetésének célja nála nem annak igazolása, hogy nem lehetséges tudás: kellő óvatossággal elkötelezi magát a legvalószínűbbnek tűnő álláspont mellett. Ezen a módon beépítheti gondolkodásába a sztoikus kozmológia és teológia elemeit: véleménye szerint a világ isteni gondviselés alatt áll, és a lehető legjobb módon van elrendezve. Hasonló értelemben kötelezi el magát a sztoikus etika és államelmélet, valamint a hagyományos római értékek sajátos kombinációja mellett. A probabilizmusnak és a különféle álláspontokat rendszeresen végigvizsgáló módszerének van egy további haszna: ily módon alkalma van polgártársait megismertetni a görög filozófia irányjaival. Cicerónak ez is kifejezetten célja volt. Ezen a téren tevékenysége rendkívül sikeresnek bizonyult: ő vetette meg a latin filozófiai terminológia alapjait, és az ő szövegei váltak a latin nyelvű filozófiai hagyomány legfontosabb kiindulópontjává.

Antiokhosz (kb. i. e. 130-68) a palesztinai Aszkalón szülötte. Mestere a szkeptikus Akadémia utolsó vezetője, larisszai Philón volt, akivel vitába keveredett az iskolából való kiválása után (*Szószosz*). A 80-as évek elején önálló iskolát alapított, melyet - a szkeptikus Akadémiával való szembenállásának jelzésére - „Régi Akadémiának” nevezett.

Patrónusa Lucullus volt, kapcsolatban állt Ciceróval is. Nézeteit főképp Cicero műveiből ismerjük. A szkepszissel szemben „dogmatikus” platonizmust alakít ki, mely bizonyos Platón-dialógusokra támaszkodik, továbbá sztoikus és arisztotelészi tanításokat is magába olvaszt. Eljárását azzal indokolja, hogy a Peripatosz és a Sztoa filozófiája lényegében megegyezik az Akadémia eredeti tanításával. Ez a felfogás modern perspektívából durva túlzásnak tűnik, ám Antiokhosz tényleges kapcsolatokra mutathat rá az iskolák között (Arisztotelész gondolkodása számos pontban kötődik Platónéhoz; kitióni Zénón egyik mestere az akadémius Polemón volt, akinek tanítása csakugyan befolyásolta a sztoikus kozmológia, teológia és etika alaptételeit). Sokak szerint a középső platonizmus első képviselője, ám Antiokhosznál hiányzik a középső platonizmusra jellemző spirituális beállítottság, a későbbi platonikusok pedig kevésbé hivatkoznak rá.

1.5.7. A középső platonizmus

A „középső platonizmus” terminus a platonizmus történetének az i. e. 1. századtól Plótinuszig terjedő szakaszát jelöli a modern kutatásban. A középső platonizmust egyesek Poszidóniosztól, mások - mint az imént említettük - Antiokhosztól, megint mások a platonikus-püthagoreus alexandriai Eudórosztól (virágkora i. e. 25 körül) eredeztetik. Az utóbbinál a platonizmus spirituális vonása is felfedezhető. Ennek ellenére az irány megjelenését nem érdemes egyetlen személyhez kötni, a platonizmus új formáinak kialakulásában több filozófusnak is szerepe van.

A platonizmus, sztoicizmus és arisztotelianizmus viszonya Antiokhosz után is sokáig vitakérdés marad a platonikus hagyományban. Alkinoosz, Albinosz és Apuleius - Antiokhoszhoz hasonlóan - arisztotelészi és sztoikus elemeket épít tanításába. Plutarkhosz viszont ellenséges a sztoikusokkal szemben, Attikosz Arisztotelészt támadja, Numéniosz pedig mind a peripatetikusok, mind a sztoikusok ellen heves polémiát folytat. Hasonlóképpen viták dúlnak a szkeptikus Akadémia értékelése körül. Egyes platonikusok az Akadémia e korszakát törésnek, Platónról való „elpártolásnak” minősítik (Numéniosz). Mások a folytonosság mellett kardoskodnak, és felhasználják az akadémiai szkepszis bizonyos elemeit (Plutarkhosz). Megjelenik az a különös felfogás is, mely szerint az

akadémiai szkepszis csak a sztoikusok érzékelésre alapozott ismeretelméletének hitelét kívánta aláásni, az akadémikusok valójában e korban is őrzik az eredeti (dogmatikus) platóni tanítást. Az i. e. 1. században Nigidius Figulus körében Rómában újjáéled a püthagoreizmus, mely az antikvitás végéig fontos szál marad a filozófiai hagyomány szövedékében. Az újpüthagoreizmus elsősorban nem a püthagoreusok eredeti tanítására, hanem Platón és az Óakadémia püthagoreizáló metafizikai elgondolásaira épül, ily módon a püthagoreus és a platonikus elemek e hagyományban kibogozhatatlanul összefonódnak. Egyes gondolkodók - például alexandriai Eudórosz és apameai Numéniosz - azonosítják a két tradíciót, így Platónban egy még régibb hagyomány képviselőjét tisztelhetik. (Az újpüthagoreizmusnak azonban van Platón-ellenes változata is; ennek termékei lehetnek a Platónnal szembeni plágiumvádak.) A tanítás hagyományozásáról folytatott viták nem tisztán történeti érdeklődésből fakadnak: az irányzat egyes képviselői az efféle történeti konstrukciókkal saját platonizmusértelmezésük ortodoxiáját támasztják alá, illetve a rivális interpretációkat kísérelik meg az eredeti tanoktól való elhajlásnak beállítani.

Albinosz (i. sz. 2. század) Gaiosz tanítványa, a Bevezetés *Platón dialógusainak olvasásába* c. mű szerzője.

Attikosz (virágkora i. sz. 176 körül) Athénban tevékenykedett. Kommentálta a *Timaioszt*: e művében a világnak temporális kezdetet tulajdonít. Vitairatban támadta az arisztotelizáló platonikusokat és magát Arisztotelészt (például a kategóriaelméletet), bizonyos sztoikus elemeket azonban beépített filozófiájába.

Eudórosz (virágkora i. sz. 25 körül) alexandriai platonikus-püthagoreus filozófus. Kommentálta Platón *Timaiosát*. A platonizmus Arisztotelész-ellenes vonalához tartozik, részletesen kritizálta Arisztotelész kategóriaelméletét és metafizikai tanait is. *A filozófia rendszeres kifejtése* című munkájának etikai részéből Sztobaiosznál maradt fenn egy kivonat. Monista princípiumelméletet dolgozott ki; az ember célját (Platón nyomán) az istenhez való hasonulásban látta.

Geraszai Nikomakhosz (i. sz. 2. század) újpüthagoreus matematikus és filozófus. *Bevezetés az aritmetikába* és *Összhangzattant* kézikönyvecske

címe munkái fennmaradtak; *Az aritmetika teológiája és a Püthagorasz élete* című munkájából töredékeket ismerünk. A püthagoreus számelméletet platonikus metafizikával elegyíti. Monista princípiumelméletet képvisel. Az újplatonikusok kommentálják műveit, Boethius elkészíti latin nyelvű változatukat.

Numéniosz (i. sz. 2. század) A középső platonizmus jelentős képviselője. A szíriai Apameiából származik. Műveiből csupán töredékeket ismerünk. Azonosítja a püthagoraszi és a platón tanítást, az akadémiai szkepszist, az arisztotelészi filozófiát és a Sztoát viszont egyaránt elutasítja (*Az akadémikusok elpártolása Platónról*). Tanításának alátámasztására indiai, perzsa, egyiptomi, zsidó és keresztény vallási tanításokra is hivatkozik. Teológiáját *A jóról* című művében fejti ki. Plótinosz és későbbi platonikusok is merítenek tanításából.

Alkinoosz (i. sz. 2. század) A középső platonizmus tipikus képviselője. Életéről, tanáraitól nem tudunk semmit. Iskolafilozófus, *A Platón tanítása* című mű a platonikus filozófia rendszerező összefoglalása, mely végighalad a filozófia valamennyi területén (a 19. században e művet Albinosznak tulajdonították, ma e nézetet nem szokás elfogadni). A platón dialógusokból kihámozható tanok közé peripatetikus és sztoikus elemeket is vegyít.

Több platonikus arra is kísérletet tesz, hogy a platonikus filozófia és különféle ősi - sokszor keleti - vallási hagyományok összhangját kimutassa. Ezzel részint saját filozófiájuknak kívánnak tekintélyt kölcsönözni, részint saját gondolkodásuk keretei között próbálják értelmezni „a barbárok bölcsességét”, mely iránt élénk érdeklődés él a kor emberében. Plutarkhosz görög vallási hagyományokról értekezik, egyiptomi mítoszok allegorikus magyarázatát adja (*Iszisz és Oszirisz*), és perzsa vallási tanításokra is támaszkodik. Kelszosz (i. sz. 2. század) a keresztények (és zsidók) elleni polémiájában a görög filozófiai hagyomány oldalán vonultatja fel az összes többi nép ősi bölcsességét (*Igaz beszéd*). Numéniosz viszont a görög, perzsa, indiai, egyiptomi bölcsesség mellett Mózesre, sőt Jézusra is hivatkozik (lásd különösen fr. 1; 9; 10a des Places). Ezek a szerzők - úgy tűnik - a filozófia keretei között mozognak, és ebbe próbálnak vallási hagyományokat beilleszteni. Ennek azonban a fordítottjával is találkozhatunk: a platonikus filozófiának vallási összefüggésbe való

átemelésével. Példaként említhetjük a zsidó Philón ószövetségi könyvekhez írott kommentárjait vagy a hermetikus és gnosztikus iratokat.

A vallásos irodalomból számunkra különösen fontos az i. sz. 2. század vége felé keletkezett *Káld kinyilatkoztatások* című hexameteres költemény, mely a későbbi újplatonizmusban megkérdőjelezhetetlen tekintély rangjára emelkedett. E munkát a kaldeus Iulianosz és fia, a theurgista Iulianosz állította össze egy ekstázisban megnyilatkozó próféta vagy prófétanő szavai alapján. A költeményben foglalt tanok középpontjában egy hierarchikus teológia áll, mely megkülönbözteti az Atyát vagy első Értelmet a szemlélődő és teremtő aspektusra tagolódó második Értelemről. Az üdvözülés útjaként az ún. theurgiát ajánlja.

Az eddig mondottakból világos, hogy a platonikus filozófiát nem választja el éles határ sem a többi filozófiai irányzattól, sem a vallási gondolkodástól. Találhatunk azonban olyan kritériumot, mely alkalmas a platonizmus fő áramának azonosítására: azok a gondolkodók sorolandók ide, akik elfogadják Platón tekintélyét és a dialógusokból kinyerhető tanításokat tekintik a filozófiai igazság legfőbb mércéjének. Felfogásuk szerint Platón filozófiája organikus egésznek alkot, a teljes igazságot magában foglalja (Attikosz, fr. 1 des Places; lásd Albinosz, *Bevezetés* 4. feje.). Persze a platonikus hagyomány fő árama is igen nagy belső változatosságot mutat. A Platón-művekből nem egykönnyen hámozható ki egyértelmű és rendszeres tanítás. A dialógusokat a különböző szerzők más és más hagyományok fényében interpretálják, és eredményeik között jelentős eltérések vannak. Minden esetben törekszenek azonban arra, hogy nézeteik helyességét a Platón-szövegek részleteivel támasszák alá. A filozófiai reflexió elsődleges terepévé így módon a szövegmagyarázat válik, és a filozófiai nézeteltérések exegetikai viták formáját öltik. Az érdeklődés középpontjában ebben az időben Platón nagy kozmológiai műve, a *Timaios* áll, mely már az Óakadémián is vitákat kavart.

A *theurgia* szó a *theosz* (isten) és az *ergon* („munka, tevékenység”) összetétele, azzal a céllal alkották meg, hogy szembeállítsák az üdvözülést célzó újfajta gyakorlatot a „teológiával”, az istenről való puszta beszéddel. Jelenthet mágikus eljárásokat, melyekkel megidézhetjük az isteni erőket, vagy utalhat arra, hogy ezekkel az eljárásokkal elérhető az ember istenülése. A theurgia

vallásos céllal űzött mágia, rituálék rendszere, melynek révén elérhetjük a lélek megtisztulását és a természeti anyagokon keresztül kapcsolatba léphetünk a velük rokon isteni erőkkkel.

A középplatonikusok számára *a mindenség princípiumaira* vonatkozó metafizikai kérdést illetően is a *Timaios* az egyik mérvadó szöveg. A dialógus egy kézenfekvő és elterjedt olvasata szerint a kozmosz három alapelvekre vezethető vissza: 1. az alkotóra (a démiurgoszra), 2. a mintaképre, mely magában foglalja az ideákat, valamint 3. a térre vagy anyagra (Apuleius, *Platón és tanítása* 1.5-6; Alkinoosz, *Platón tanítása* VIII-X.). A démiurgoszt Értelemként (*Nús*) fogták fel (vö. *Timaios* 39E). A kozmikus istenség Értelemként való azonosításában egyaránt támaszkodhattak Arisztotelész (Met. XII.) és Xenokratész (ff. 15 Heinze/213 Isnardi Parente) teológiájára; e nézet gyökerei Platónnál, Anaxagorasznál és Xenophanésznál keresendők. Ezzel a felfogással együtt jár az ideáknak az isteni Értelen gondolataiként való értelmezése (Alkinoosz, i.m., IX.3; Philón, *A világ teremtése* 17. skk.). Ily módon lényegében két princípiumot kapunk: 1. egy szellemi természetű aktív formaadó elvet, istent és 2. a passzív, minőség nélküli anyagot. E dualista princípiumelmélet bizonyos rokonságot mutat a sztoikusok tanával, mely szintén egy aktív és egy passzív princípiumot különböztet meg. Antiokhosz efféle hasonlóságok alapján tekinthette azonosnak az akadémiai és a sztoikus tanítást (Lásd Cicero, *Akadémikus könyvek* 1.24-29). Emellett az anyagot alakító démiurgosz és az anyag a platóni íratlan tanítás és az Óakadémia püthagoreizáló metafizikájának princípiumai, az Egy és a meghatározatlan kettősség kozmikus szinten való megjelenéseként is felfogható. A princípiumelmélet dualizmusával egyes platonikusoknál egy más értelemben vett dualizmus is társul: az anyagi elvet a rossz princípiumaként értelmezik, továbbá kétféle - jó és rossz - világleiket is megkülönböztetnek (Numéniosz, fr. 52 des Places; Plutarkhosz, *A lélek keletkezése a Timaios szerint* 1015E; vö. Platón, *Törvények* 896E). Ennek a dualizmusnak védelmében különféle vallási hagyományokra is hivatkozhattak, melyekben szerepet játszik a jó és a rossz harca (lásd Plutarkhosz, *Iszisz és Oszirisz*). Az alexandriai Eudórosz azonban a platóni-püthagoreus dualista princípiumelméletet monista elméletté alakítja. Nézete szerint az Egy (hen, *monasz*) és a meghatározatlan kettősség egyaránt a legfelsőbb Egyre (*hen*) vezethető vissza, mely nem csupán az ellentétpárok egyik tagjának, hanem minden dolognak princípiuma (fr. 3-5 Mazzarelli).

Szintén a *Timaiosz* értelmezése körül forog a platonikus irányzat egy másik nagy vitája. Az uralkodó felfogás szerint, mely Szpeuszipposzra és Xenokratészra megy vissza, a világ nem valamilyen meghatározott időpontban keletkezett a princípiumokból, hanem *mindig* keletkezésben van, és okságilag függ az értelemmel felfogható princípiumoktól (pl. Alkinoosz, *Platón tanítása* XIV.3). Egyes platonikusok viszont ragaszkodnak a *Timaiosz* szövegének szó szerinti értelméhez, és időben elkülönítik egymástól az anyag rendezetlen, valamint kozmoszá rendezett állapotát (Plutarkhosz, *A lélek keletkezése a Timaiosz szerint* 1013A skk.; Attikosz fr. 4 des Places).

A korszak platonikusai érdeklődésének homlokterében a teológia áll. Megközelítésük jellegzetességeit a platonikus filozófia egy tankönyvszerű összefoglalásának szerzője, Alkinoosz (*Platón tanítása* X.) és a kor talán legeredetibb platonikus gondolkodója, Numéniosz (fr. 11-20 des Places) teológiai elgondolásainak vázlatával próbáljuk érzékeltetni. Alkinoosz felfogásában a *Timaiosz* démiurgosza az első, legfőbb isten. Az első isten cél módjára mozgatja a mindenséget (vö. Arisztotelész, *Met.* XII.7), és azonos a jó ideájával, mely a platóni *Állam* metafizikájában az első princípium szerepét tölti be. Ennek az első isteni Értelemnek alá van rendelve egy második, a világlélekhez tartozó Értelen, aki már közvetlenül irányítja az érzékelhető világ folyamatait. Numéniosz szintén megkülönbözteti az első és a második istent, azonban szerepüket másként írja le. Az első Értelen nem a démiurgosz, hanem „tétlen” isten, aki mentes az érzékelhető világ megalkotásának gondjaitól, nyugalomban van és kizárólag valamiféle önmagában maradó szellemi „mozgással” (megismeréssel) bír. E belső aktivitás révén szolgálhat a világ rendjének és állandóságnak végső forrásaként. Az első istentől nyeri létét és bölcsességét a második isten, anélkül hogy az előbbi tökéletessége csorbát szenvedne. Az emberi lelkek racionális „magvai” szintén tőle származnak. Az első isten teljességgel túl van az érzékelhető világon, a második isten - a *Timaiosz* démiurgosza - ezzel szemben érintkezésbe kerül az anyaggal. E kapcsolatnak köszönhetően megkettőződik: tevékenysége nem csupán az értelemmel felfogható tárgyakra irányul, hanem az érzékelhető dolgokra is (egy helyen a démiurgosz alacsonyabb rendű aspektusa „harmadik istenként” jelenik meg). Numéniosz hangsúlyozza, hogy a második isten, a démiurgosz csupán részesedik a jóban, és csak az első isten azonosítható a jó ideájával.

Mindkét szerző hangsúlyozza az első isten transzcendenciáját. Először is, az első isten nem csupán az érzékelhető világon túli lény, hanem az értelemmel felfogható valóságon belül is kiemelt helyet kap. Másodszor, ez az istenség valamilyen értelemben felette áll a megismerésnek, legalábbis a megismerés köznapi módjainak. Numéniosz szerint az emberek csak a démiurgoszt ismerik, az őt megelőző, nála is istenibb Értelmet csak Platón kinyilatkoztatásszerű szavai tárják fel előttük (fr. 17 des Places). Alkinoosz úgy véli, az első isten a szokásos logikai kategóriákkal nem jellemezhető, intuitív megragadását viszont lehetségesnek tartja (X.4). Harmadszor, az ismeretelméleti problémákkal összefügg, hogy a legfőbb isten kimondhatatlan. Numéniosztól ennek részletesebb indoklása nem maradt fenn (de lásd fr. 56 des Places). Alkinoosz szerint az istenről többféleképp beszélhetünk. 1. Elvonatkoztatás vagy tagadás útján (pl. azt kell mondanunk, hogy isten nem jó a szokásos módon, a jóban való részesedés útján) ; 2. analógiák révén (ahogyan a Nap aránylik a látáshoz és a látható dolgokhoz, úgy aránylik az első Értelem a gondolkodáshoz és az elgondolt dolgokhoz); 3. a pozitív tulajdonságok, pl. a szépség fokozatain végighaladva, és ebből következtetve istenre (X.4—6). Plótinoszról az első eljárás - a negatív teológia - különös jelentőségre tesz majd szert. A két szövegben közös az isteni szférán belüli szintek megkülönböztetésére és hierarchiába rendezésére való törekvés. Ez a tendencia már gadeirai Moderatosznál, az i. sz. 1. században élt újpüthagoreusnál megfigyelhető. Moderatosz Platón *Parmenidészének* levezetéseire hivatkozik, melyek - olvasata szerint - a valóság más-más szintjeire vonatkoznak (Szimplikiosz, Fizika-kommentár, 230, 34 skk. Diels). Visszatérve Alkinooszra és Numénioszra, úgy tűnik, hogy az első isten transzcendenciájának elgondolását és a negatív teológiai megközelítést nem viszik végig teljes következetességgel. Mindketten pozitív módon is jellemzik az első istent, értelmi tevékenységet tulajdonítanak neki, és további predikátumokat alkalmaznak rá.

Az i. sz. 3. századra a platonizmus gyakorlatilag egyedül marad a filozófiai élet porondján. A rivális irányzatok részben eltűnnek, részben pedig beleolvadnak a platonizmusba. A kései antikvitásban nem hallunk szkeptikusokról vagy epikureusokról. Arisztotelész művei az újplatonikus iskolák oktatásának alapszövegei közé tartoznak, de a 4. századi rétor, Themisztioszt leszámítva minden ismert kommentátora újplatonikus. A sztoikus iskola tanításának bizonyos elemei is az

újplatonikus iskolákban élnek tovább. A platonizmus győzelme nem feltétlenül érveken múlt. A középső platonikusokat olvasva az lehet a benyomásunk, hogy számukra fontosabbak a tantételek, mint a filozófiai érvelés, és olykor tanításuk koherenciáját illetően is kételyeink támadhatnak. Úgy tűnik tehát, hogy a platonizmus sikerét jelentős részben annak a rugalmasságának köszönheti, mellyel magába vette a többi filozófiai irány elemeit, továbbá a görög és nem görög vallási hagyományokat. E vonása révén válhatott az antikvitás utolsó évszázadaira az egymással versengő filozófiai irányzatok egyikéből a műveltség foglalatává. Ám talán ennél is fontosabb, hogy a platonizmus a kor emberének spirituális igényeit, a világból istenhez való menekülés vágyát erőteljes, ugyanakkor a filozófiai hagyomány szempontjából is elfogadható formában tudta megfogalmazni.

1

proaireszisz = elhatározás, választás, akarat. Az elhatározás Arisztotelész etikájának központi fogalma, a sztoikus hagyományban - úgy tűnik - Epiktétosz előtt kevésbé használják.

1.6. A császárkori újplatonizmus

A platonizmus történetének az i. sz. 3. század közepétől - Plótinosz iskolájának megalapításától - kezdődő szakaszát *újplatonizmusnak* szokás nevezni. Ebben az időszakban a filozófián belül a platonizmusnak nincs versenytársa. Az antik világban azonban megjelenik egy másik jelentős erő: a kereszténység. A 4. századtól a pogány filozófia egyre inkább defenzívába szorul a kereszténységgel szemben. A keresztény gondolkodás történetét külön rész tárgyalja, a következőkben a pogány platonizmus történetének alakulására összpontosítunk. A korszakhatárt Plótinosznál húztuk meg. Plótinosz mai szemmel valóban a legkiemelkedőbb filozófus a császárkori platonikusok közül, ezért az alábbi fejezetben vele fogunk alaposabban foglalkozni. A modern történeti kategóriák persze némi óvatossággal kezelendők. Plótinosznak nem szándéka az újítás: nem újplatonikusnak, hanem egyszerűen „platonikusnak”, Platón tanai magyarázójának tartja magát. Az ókorban nem tettek különbséget középső és újplatonizmus között, és Plótinoszt nem kezelik korszakhatárként. Noha Plótinosz gondolkodása rányomja bélyegét a későbbi platonizmusra, az irányzat összes későbbi képviselője merít belőle, mégsem számít azonban vitathatatlan tekintélynek, és nem magányos szellemóriás. Előtte is találunk gondolkodókat, akiknek nézetei a platonikus hagyományon belüli vitákban az antikvitás végéig szerepet játszanak, a 4. századtól pedig inkább lamblikhosz véleményét tekintik mérvadónak, aki több ponton kritizálja Plótinoszt.

I.6.I. Plótinosz

Plótinosz (204/5-270) Az újplatonizmus alapítója. Az egyiptomi Lükopoliszból származik. 232-242 között Ammóniosz Szakkasz tanítványa Alexandriában. Rómában alapít filozófiai iskolát (244). Kapcsolatban áll a legelőkelőbb római körökkel, többek között Gallienus császárral is. Egy filozófusváros, „Platónopolisz” megalapítását szorgalmazza, ám terve megghiúsul. Írásait tanítványa, Porphyriosz adja ki egy részletes életrajz kíséretében. A campaniai Minturnae-ban hal meg egy barátja birtokán.

Plótinosz korának egzisztenciális és intellektuális kérdéseire tudatosan a klasszikus görög filozófiai hagyományban keres válaszokat. Az aktuális vitákban ritkán vesz részt, és kortársainál tartózkodóbb a vallási kultuszokkal és az ősi keleti bölcsességgel szemben.

I.6.I.I. Hagyomány és filozófiai érvelés

Plótinosz egyetlen alkalommal bocsátkozik vitába kifejtett formában egy kortárs szellemi áramlattal, *A gnosztikusok ellen* (II.9 (33)) írott értekezésben. A gnózis részletes cáfolatát az tette szükségessé, hogy Plótinosz körének bizonyos tagjai, akik korábban találkoztak e tanítással, továbbra is e veszélyes eszmék befolyása alatt álltak (II.9.10). Porphüriosz beszámol a gnosztikusokkal folytatott vitáról. Elbeszélése szerint ő maga és Plótinosz másik közeli tanítványa, Ameliosz több, állítólagos ősi kinyilatkoztatásról bizonyították vitáiraikban, hogy kortárs hamisítványok (*Plótinosz élete* 16.). Több, általa említett név alatt szerepelnek értekezések az egyiptomi Nag Hammadiban felfedezett gnosztikus iratok között (Zósztrianosz, Allogenész, Meszosz). Plótinosz antignosztikus értekezésében kifejti a görög filozófiai hagyományhoz való szigorú ragaszkodásának indokait. Szemében a gnosztikusok újítók, akik elpártoltak a görögök régi filozófiai hagyományától (érdekes módon a keresztények hasonlóképpen saját kebelükből kiszakadt eretnekeknek tartják a gnosztikusokat). Ami tanításukban helyes, azt Platónból veszik, amit ők maguk adnak hozzá, hogy külön irányzatot alapítsanak, nem találja el az igazságot (II.9.6). Az ellenfelek effajta tradicionalista kritikája a korban megszokott. Figyelemre méltó azonban, hogy Plótinosz a görög filozófiát a racionális vita hagyományaként azonosítja (14, 36 skk.): a gnosztikusoknak lépten-nyomon a filozófiai vita szabályainak megsértését (6,43 skk.), a bizonyítás elmaradását (10,10 sk.), dramatikus-mitologizáló előadasmódjukat veti szemükre (13, 8-11). Az értekezés egyik fő célja a gnosztikusok tételének cáfolata, mely szerint az érzékelhető világ és alkotója rossz. A kozmosz Plótinosz felfogásában nem a legmagasabb szintje a valóságnak, ám az értelemmel felfogható világ legszebb képmása, és maga is örökkévaló isteni lény. A test megvetését úgyszintén elhibázottnak tartja. A gnosztikusok kiválasztottságtudatának jogosságát is megkérdőjelezi: miért épp a gnosztikusok lennének isten fiai minden ember közül, és miért érnének többet az egész mindenségnél, anélkül hogy ezért bármit is tennének (II.9.9)?

Mindezen ellenvetések alapja a görög filozófiai hagyományban alapvető kozmoszgondolat, az a meggyőződés, hogy a mindenség ésszerű törvényeknek engedelmeskedő egészet alkot, mely nem ismer kivételeket. Végül pedig kifogásolja, hogy a gnosztikusok világmegvetésüknek köszönhetően nem törődnek az e világon belül gyakorolható erénnyel (*areté*), holott enélkül lehetetlen felemelkedni istenhez (II.9.15).

Plótinosz filozófiai módszere sok tekintetben hasonlít az arisztotelészi dialektikus-aporetikus vizsgálódásokéhoz. Ő is gyakran sorra veszi az elődök nézeteit, felvázolja a bennük rejlő nehézségeket, saját elméletét pedig e nehézségek megoldásaként vezeti elő. Nála azonban - mint azt kifejtett módszertani megjegyzései is nyilvánvalóvá teszik - a módszer új vonásokat nyer (lásd kül. III.7 (45) 1 és 7; VI. 1 (42) 1; VI.8 (39) 1).

1. Plótinosz átveszi azt a hellenisztikus iskolákban kialakult elvet, mely szerint a filozófiai vizsgálódásnak a kutatott dolog fogalmából (*ennoia*, *prolépszisz*) kell kiindulnia. E fogalmak minden ember számára közősek, és nem bizonyulhatnak helytelennek, míg Arisztotelész szerint a bevett véleményeket (*endoxa*) olykor el kell vetnünk. Ugyanakkor e fogalmak önmagukban tagolatlanok, kifejtésre szorulnak.

2. Plótinosz szerint a közös fogalmak kibontásában segítségünkre lehetnek „a régi, boldog filozófusok”, akik közül legalábbis némelyek már megtalálták az igazságot. Természetesen nem elegendő elismételniük a régiek véleményét, hanem függetlenül is el kell jutnunk magának a dolognak a megértéséig, hiszen sokszor választanunk kell közöttük, és értelmezésükben sincs egyetértés. A régiek nézetei Plótinosznál kétféle módon játszanak szerepet: a) Ezek adják az aporetikus vizsgálódás kiindulópontját, valahogy úgy, mint Arisztotelésznél. b) A császárkori platonikusok közös meggyőződése, hogy Platón írásai a teljes igazságot tartalmazzák. Plótinosz ezt soha nem kérdőjelezi meg, és soha nem száll vitába Platónnal. Platón tanításait olyan mércének tekinti, melynek alapján mind önálló vizsgálódásaink eredményeit, mind a többi régi filozófus nézeteit megítélhetjük. A dialektikus vizsgálódás szerepe ezzel jelentősen módosul: az eljárás már nem alapelvek felfedezésére, illetve alátámasztására, hanem egy meglévő megközelítés - a platóni álláspont - kibontására, átvilágítására szolgál. Megjegyzendő, hogy maga a dialektikus-aporetikus módszer is platóni eredetű (lásd különösen a *Menónt* és a *Szofistát*), Plótinosz tehát nem csupán tantételeiben, hanem módszerében is platonikusnak mondhatta magát.

Mi a viszonya Plótinosznak a többi filozófiai iskolához? A szkeptikusok és az epikureusok esetében a válasz egyszerű: erőteljesen elutasítja e filozófiai irányokat, csupán alkalmoszerűen emel be egy-egy érvet vagy fogalmat fejtegetéseibe. Porphüriosz megjegyzi, hogy Plótinosz kimondatlanul belevegyítette a peripatetikus és a sztoikus tanokat írásaiba (*Plótinosz élete* 14). Arisztotelészhez való viszonya kettős. Egyrészt valóban fontos tartalmi elemeket kölcsönöz tőle, különösképpen az isteni Értelemre vonatkozó tanításában, és - ez még fontosabb - egész gondolkodásmódját áthatja az arisztotelészi fogalmi rendszer. Másrészt nem habozik vitába szállni vele, ha úgy véli, hogy ellentmond a platóni tanításnak (az Értelem nem lehet első princípium; az arisztotelészi kategóriák legfeljebb az érzékelhető világ leírására alkalmasak, és még ezen a korlátozott területen is alapos felülvizsgálatra szorulnak; az idő arisztotelészi meghatározása nem az idő lényegét, hanem egy járulékos sajátságát ragadja meg). Az arisztotelészi fogalmi eszközöket tehát jellegzetesen platonikus álláspont megfogalmazására használja. A sztoikusok tanításaira Plótinosz kevesebb ponton támaszkodik, és jobban át kell alakítania azokat. Lélekfilozófiai és metafizikai fejtegetéseiben a sztoikus tanok csupán arra szolgálnak, hogy velük szemben világosabban megfogalmazza saját - radikálisan eltérő - álláspontját. Az etikában viszont sok mindent átvesz tőlük, és a kozmosz egységes organizmusként való felfogása is nagy hatással van rá; az utóbbi elgondolást az értelemmel felfogható világra is átviszi.

Plótinosz nem ír formális kommentárokat, de okfejtései sokszor Platón (időnként Arisztotelész) műveinek fontosnak ítélt szöveghelyeihez kapcsolódó szabad értelmezések. Írásainak nehézsége nem annyira abból fakad, hogy misztikus szerző, mint inkább abból, hogy feltételezi a teljes görög filozófiai hagyomány ismeretét. Érvelése azonban - ellentétben számos platonikus elődjével - elsősorban nem exegétikai, hanem filozófiai. Nem elégszik meg a tekintélyek magyarázatával és ellentmondásaik feloldásával, hanem maguk a problémák foglalkoztatják. Fáradhatatlanul kutat és kérdez, nem egykönnyen éri be egy-egy megfogalmazással (e tekintetben Platónra emlékeztet). Ily módon a valóság szerkezetének a korábbi platonikusoknál következetesebb modelljét sikerül kidolgoznia, és fejtegetéseinek filozófiai színvonala is magasabb. Azt a tételt is észérvekkel támasztja alá, hogy az észnek megvannak a maga határai, hogy a valóság legmagasabb szintje kívül esik a racionális

megismerésen és nyelvi kifejezésen. Plótinosz intenzív belső életet élt, amint ezt mind saját írásai (lásd különösen IV.8 (6) 1), mind pedig Porphüriosz megjegyzései tanúsítják (*Plótinosz élete* 23). A filozófus a szemlélődés (*theoria*) révén részesedhet az isteni Értelem életében, melyet az első princípiummal, az Eggyel való érintkezés misztikus élménye koronáz meg. Ez a belső tapasztalat az egyik mozgatója Plótinosz filozófiai tevékenységének. Ennek megfelelően írásai vallásos-etikai dimenzióval is bírnak. Plótinosz nem csupán a valóság szerkezetét magyarázó teoretikus, hanem egyszersmind spirituális vezető, aki a Jó felé próbálja kalauzolni olvasóit (VI.9 (9) 4).

1.6.1.2. A három hiposztázis

Plótinosz metafizikáját az érzékelhető és az értelemmel felfogható valóság platóni megkülönböztetésére építi. Az értelemmel felfogható valóságon belül három szintet különít el: a végső princípium, az Egy/Jó, az Értelem és a Lélek szintjét. Ezeket a fokokat Porphüriosz óta *hiposztázisoknak* (önállóan létező valóságoknak) szokás nevezni (Plótinosznál e szó még „önálló létezés” jelent, mellyel az értelemmel felfogható dolgok *bírnak*). Plótinosz metafizikai modelljében más és más módokon e három hiposztázis szolgál az érzékelhető világ princípiuma gyanánt (jó áttekintést ad *A három eredendő valóságról* című munka, V.1 (7)). Vizsgáljuk meg, hogy milyen érvek szólnak e három princípium tételezése mellett és hogy milyen viszonyban állnak egymással az értelemmel felfogható világ fokai.

Az érzékelhető világot Plótinosz kétféle módon közelíti meg. Az érzékelhető dolgok keletkeznek, pusztulnak és változásnak vannak alávetve, számos tekintetben tökéletlenek. A testi világra a sokféleség sajátos formája, az idő- és térbeli széttagoltság jellemző, ezért itt a dolgok összeütközésbe kerülhetnek egymással, és egyaránt előfordul természeti és morális rossz. Ugyanakkor Plótinosz teljes határozottsággal szembeszáll a gnosztikusokkal, akik az érzékelhető világot mindenestül rossznak nyilvánítják, és kizárólag az ember valódi, pneumatikus énjének börtönét hajlandók látni benne. A fizikai világ rendezett egész, amelyben minden mindennel összefügg, és amely a valóságnak ezen a szintjén lehetséges legtökéletesebb harmóniát és rendet valósítja meg. A világnak nincsen sem kezdete, sem vége, és egészében véve dinamikus állandóság

jellemzi (II.1 (40); II.2 (14)). A világ organikus egységként, élőlényként való felfogása sokat köszönhet a sztoikus filozófiának (lásd például a IV.4 (28) 30-45 nagyszabású kozmoszleírását). Plótinosz persze e kérdésben Platón örökében tudhatja magát (*Timaios* 30B). A természeti világ megközelítésének vázolt kettőssége maga is Platón *Timaios*-ára megy vissza. Az érzékelhető világ az értelemmel felfogható világ képmása. A kozmosz képmás jellegéből egyrészt az következik, hogy elmarad mintaképének tökéletessége mögött, másrészt viszont az, hogy reprezentálja a szellemi világ szépségét.

A világ szépsége, rendezettsége közvetlenül annak köszönhető, hogy jelen van benne egy egyesítő, megelevenítő, rendező erő, a *Lélek* (V. 1 (7) 2). A platonikusok és a sztoikusok egyetértenek abban, hogy nem csupán az egyedi élőlények, hanem a világ, az égitestek mozgását is a lélekre (a világlélekre, illetve az egyes égitestekhez tartozó asztrális lelkekre) kell visszavezetni. A lélek egyesítő és mozgató funkcióját Plótinosz többé-kevésbé magától értetődőnek veszi. Az alapos elemzést igénylő kérdések számára a lélek természetének meghatározásával kezdődnek. Részletesen érvel a sztoikusokkal szemben a lélek testetlensége mellett (IV.7 (2) 2 skk.) ; nem fogadja el azt az arisztotelészi nézetet sem, mely szerint a lélek a test teljesültsége vagy formája (IV.7.8⁵; IV.3 (27) 20). Az élő test a léleknek pusztán „nyomát” hordozza magában, a külső hatások elszenvedése erre az összetételre korlátozódik, és valódi énünket, a lelket nem szükségképpen érinti (I.1 (53) 2-7). A lélek önálló szubsztancia, mely a testtől külön is létezhet, és nem szenvedhet hatást, hanem csak aktív működéseket (*energeia*) tulajdoníthatunk neki. Ha a lélek tartja fenn és irányítja a testet, ő maga nem lehet testi természetű (így például az érzéki tapasztalás egységének magyarázatához is a lélek testetlenségét kell feltételeznünk, IV.2 (4) 2). A lélek nem osztható térbeli részekre, teljes egészében jelen van a test minden pontján, és csupán a testi szervek alkalmasságán múlik, hogy a test melyik részében fejti ki egy-egy speciális működését (IV.3.22-23; hasonló módon van jelen az értelemmel felfogható valóság mint egész az érzékelhető világban, lásd VI.4-5 (22-23)). A lélek ily módon egységesebb a testnél, hiszen mentes a térbeli széttagoltságtól.

Persze a lelket más tekintetben sokféleség jellemzi: egyrészt különböző képességei vannak, másrészt a lélek bizonyos működései időbeli

tagolódást mutatnak. Plótinosz átveszi és saját platonikus lélekfelfogásához igazítja a lélek képességeinek arisztotelészi modelljét (lásd különösen *A lélekkel kapcsolatos kérdések* alapos tárgyalását, IV.3-4). A lélek testtel kapcsolatos működései és diszkurzív gondolkodási folyamatai időben bomlanak ki, sőt az idő maga is a világiélek működésével együtt jön létre (III.7 (45) 11). Plótinosz a világiélek és az egyéni lélek viszonyának részletes elemzést szentel (IV.3.1-8).

A lélek különféle formáiban csupán közvetítő az értelemmel felfogható mintakép és az érzékelhető világ között. A diszkurzív gondolkodásban a lélek lépésről lépésre jut el a megértéshez. Ez azt mutatja, hogy a megértés tevékenysége nem azonos a lélek lényegével, hanem csupán lehetőség szerint tartozik hozzá a lélekhez. Szükség van tehát valamire, ami a lélek potencialitását aktualizálja. Ezt a szerepet tölti be az *Értelem (Nús)*, melynek lényege egybeesik a megértés tevékenységével (V.9 (5) 4-5). Plótinosz érvelése az Értelem tételezésének szükségessége mellett számos arisztotelészi elemet tartalmaz. Arisztotelész teológiai fejtegetésében azt a tételt állítja fel, hogy az első mozgatóban (az isteni Értelemben) nincsen anyag és potencialitás (Met. XII.6), lélekfilozófiájában az emberi gondolkodás magyarázatára bevezeti a produktív értelmet, mely mindig aktív, és lényege teljesültség (DA III.5), metafizikájának pedig általános elve az aktualitás elsődlegessége a potencialitáshoz képest. Nem szabad persze megfélemednünk arról, hogy az isteni Értelem doktrínájának a középső platonizmusban, sőt az Óakadémia tanításában és Platónnál is vannak gyökerei.

Az Értelem és a Lélek megkülönböztetésében központi szerepet játszik a gondolkodás két fajtájának megkülönböztetése, mely Platónra és Arisztotelészre megy vissza. Az Értelem tevékenysége 1. nem következtető, 2. időtlen, 3. tárgyát teljes egészében megragadja, 4. nem tőle különböző tárgyra irányul, 5. tévedhetetlen. A lélek rendelkezik ezzel a fajta értelmi megragadással (jóllehet az emberi lelkekben ez a működés nem mindig tudatos, 1. V. 1.12). A léleknek azonban van egy másik, csak rá jellemző megismerési módja is, a diszkurzív gondolkodás. A megismerésnek ez a formája 1. következtető jellegű, a premisszáktól a konklúzióig halad, 2. időbeli, 3. részenként ragadja meg tárgyát, 4. nem magát a tárgyat birtokolja, hanem annak valamilyen reprezentációját, 5. ki van téve a tévedésnek. A

diszkurzív gondolkodás (*dianoia*) az igazságkeresés folyamatának, az értelmi megragadás (*nűsz, noein*) pedig az igazság megtalálásának felel meg. A megismerés alanya és tárgya azonosságának tétele (4.), mely Arisztotelészre megy vissza (DA III.4), Plótinosznál szkeptikus érveket véd ki: a tárgy birtoklása garantálja, hogy valódi tudásról van szó (V.5.1-2). A tételnek köze van ahhoz a középplatonikus tanításhoz is, mely szerint a platón ideák az isteni Értelem gondolatai. A megértés aktusa propozicionális jellegű, vagyis tartalma elvileg megfogalmazható kijelentések formájában (megjegyzendő, hogy ezt az értelmezést némelyek vitatják). Ha ez így van, a megértés aktusának legalapvetőbb sajáttsága időtlensége.

Plótinosz az első filozófus, aki - Parmenidészre (fr. B8,5 DK) és Platónra (*Timaios* 37C-38B) támaszkodva - világosan kifejti az időtlen örökkévalóság fogalmát (III.7.1-6). Az örökkévalóság (*aión*) nem egyszerűen időbeni kezdetet és vég nélküli létezést (Boethius latin terminológiájában: *sempiternitas*) jelent, amilyennel a világmindenség bír, hanem a lét idő feletti formáját (*aeternitas*). Az utóbbi értelemben vett, a kiterjedt tartamot is kizáró örökkévalóság a második hiposztázisra jellemző létmód. Az Értelem tevékenysége nem tagolódik időben elkülöníthető szakaszokra, megismerésének minden tárgya egyszerre jelenvaló számára, mintha csak életének teljessége egyetlen pillanatba, „mostba” sűrűsödne. Az örökkévalóság ugyanakkor nem zárja ki a dinamikát: az Értelem az *élet* ősképi formája, és egyfajta nem fizikai, időtlen mozgást tulajdoníthatunk neki (lásd különösen VI. 7 (38) 13; Platón, *A szofista* 248E-249B). Az Értelem időtlen örökkévalóságának elgondolását nem csupán Platón-szöveghelyek inspirálták. E tanítás egyszersmind egyfajta misztikus élményre támaszkodik: az értelemmel felfogható formák világának *teljes* megragadására (megjegyzendő, hogy ez az élmény nem azonos az Eggyel való unióval). Ez a tapasztalat azok számára sem teljesen hozzáférhetetlen, akik nem gyakorló misztikusok. Amikor valamilyen korlátozottabb területen, mondjuk a matematika valamely ágában hosszas kutatás után összeálltak bennünk a részletek, és eljutottunk a terület tökéletes átlátásához, hasonló természetű élményben lehet részünk: ilyen esetben egyszerre vagyunk birtokában valamilyen teljes ismeretegésznek, és megismerésünk nélkülözi a folyamat jellegét.

A második hiposztázis az egység magasabb fokát képviseli, mint a Lélek: az Értelem nem csupán a térbeli széttagságtól, hanem a

változástól és az időbeliségtől is mentes. Plótinosz az egyetemes Értelem mellett beszél egyedi intellektusokról is, melyek szintén részesei ezen egységnek, és valamilyen módon magukban foglalják az értelemmel felfogható világ teljességét (VI.2.20). Az Értelem sem mentes azonban a sokféleség minden formájától. Jóllehet önnön tartalmait ismeri meg, bizonyos értelemben mégis elkülöníthetjük benne a megértés aktusának alanyát és tárgyát. Az Értelem ilyen módon kettősség, sőt sokaság: az alany és tárgy kettősségét a *különböző* és az *azonos* ideája magyarázza, a megismerés aktivitása *mozgás*, tárgyának, a valódi *létezőnek* pedig *nyugalomban* kell lennie. A *szofistában* szereplő őt „legnagyobb nem” Plótinosznál az Értelem alapvető strukturális mozzanatává válik, mely aztán az ideák világának teljességét „létrehozza” önmagában (V. 1.4; részletes kifejtés: VI.2 (43) 7-8 és 21).

A sokaság azonban előfeltételezi az egységet, ezért az Értelem - egy komplex egység - előtt egy további princípiumnak kell állnia, melyben már az aspektusok sokaságát sem találjuk meg (V.1.5). Erre a princípiumra Plótinosz leggyakrabban az „Egy”, „Jó” vagy „Isten” kifejezésekkel utal. Az időtlen, nem diszkurzív megértési aktus is sokaságot feltételez az Értelemben. Plótinosz ebből bátran levonja a következtetést, hogy az első princípiumban nem lehet megismerés (V.6 (24) 2 skk.). A középső platonikusok teológiájában az első isten Értelem, bármennyire is hangsúlyozzák olykor egységét, egyszerűségét és transzcendenciáját. Plótinosz következetesen végiggondolja ezek következményeit. Konceptiója persze nem előzmények nélküli. Említettük, hogy Eudórosz a püthagoreus-platonikus kétprincípium-elméletet monista rendszerré alakította, és az Egyet tette meg minden dolog végső forrásává. Plótinosz két fontos Platón-szövegre is támaszkodott. Az egyik a *Parmenidész* második felének első levezetése (137C-142A), mely annak a feltevésnek a következményeit bontja ki, hogy vizsgálódásunk tárgya *egy*. Ha az egy valóban egy, akkor nem lehet sok: nem lehet semmilyen része vagy aspektusa, többek között nem lehet *azonos* önmagával és *különböznie kell* más dolgoktól; nem *mozoghat* és nem lehet *nyugalomban*, sőt a *létben* sem részesedhet. Ily módon semmilyen predikátum nem alkalmazható rá. Plótinosz olvasatában e szöveg az első princípium, Isten gyökeres másságának megfogalmazását adja: az első princípium nem csupán az érzékelhető dolgoktól különbözik alapvetően, hanem az értelemmel felfogható világ legalapvetőbb kategóriái sem illenek rá.

Plótinosznál a transzcendens első princípium e negatív körülírása („Egy”) mellett pozitív megközelítését („Jó”) is megtaláljuk. Ez utóbbi az *Állam* Nap-hasonlatán alapul (lásd különösen 509B). A Jó túl van a valódi léten, méltóságával és erejével túlszárnyalja a többi ideát, melyek *valóban* azok, amik. Ugyanakkor a Jó valamilyen értelemben forrása a valódi létezőknek, azok mind megismerhetőségüket, mind pedig létüket és lényegüket a Jónak köszönhetik. Plótinosz alaposan kidolgozza e gondolatkört. Az első princípium végtelen erő (*dünamisz*), az a forrás, melyből az értelemmel felfogható világ teljes gazdagsága kibomlik, és egyben az a cél, amelyre közvetve vagy közvetlenül minden törekvés irányul.

1.6.1.3. A metafizikai modell alapelvei

Az Egy, az Értelme és a Lélek, melyek különféle módokon princípiumai az érzékelhető világnak, nem függetlenek egymástól. A Lélek előfeltételezi az Értelmet, az Értelme pedig az Egyet. Szigorúan monista rendszerrel állunk szemben tehát. Plótinosz metafizikai modelljének egyik alapelve, hogy *az egyszerű mindig elsődleges az összetetthez képest* (V.6 (24) 3). Ez a rendezőelv a természetes prioritás platóni alapelveinek alkalmazása: ha x és y olyan viszonyban állnak, hogy y nem létezhet (vagy nem lehet az, ami) x nélkül, míg ez fordítva nem áll, akkor x természettől elsődleges y-hoz képest (Arisztotelész, *Met.* 1019a1 skk.). Ezen alapelvet alkalmazva eljuthatunk az érzékelhető világ sokféleségétől és összetettségétől az egyszerű és minden sokaságtól mentes princípiumig, az Egyig. Az ily módon nyert modellben az első princípium abszolút egység, a következő fokon pedig a sokféleség újabb és újabb formái jelennek meg. Az Értelmeben több aspektust különíthetünk el, a Lélek egyes működései időben tagoltak, az érzékelhető világban pedig térbeli tagolódás és távolság is van.

Milyen út vezet viszont az ellenkező irányba, hogyan jutunk el minden dolog forrásától az érzékelhető világig? Hogyan lesz az egyből sok, az egyszerűből összetett? Ez a kérdés Plótinosz teoretikus modelljének központi problémája (V. 1.6-7). Az ontológiai fokok függési viszonyainak megvilágítására gyakran használja a szülés, nemzés biológiai metaforáit: Egyből születik az Értelme, az Értelmeből a Lélek, a Lélekből pedig a fizikai világ. E keletkezéstörténetek persze nem időbeli folyamatokat írnak le, hiszen a Lélek feletti szintek

időtlenek. Az alsóbb fokok függését fizikai analógiák is megvilágíthatják: a levezetett fokok létrejövése az Egyből a fény, a hő, és az illat terjedéséhez, vagy a folyónak a forrásból való kiáradásához hasonlít (V.4 (7) 1; III.8 (30) 10). Az „emanáció” (kiáradás) e képei persze nem teljesen megfelelők, hiszen a létrehozóban nem történik változás az alsóbb fokok létrejöttével, nem távozik belőle semmi (VI.9.9, 3; vö. VI.5 (23) 3, 20-24; vö. Numéniosz, fr. 14 des Places).

Az emanációs metaforákkal Plótinosz a metafizikai modell általános strukturális elvét, az ún. *kettős működés* (*energeia ditté*) mintázatát próbálja megvilágítani (V.9 (5) 8; V.4 (7) 2; IV.5 (29) 7; II.9 (33) 8; VI.7 (38) 22; VI.2 (43) 22; V.3 (49) 7). A dolgok lényegét mindig valamilyen működés vagy tevékenység alkotja („a lényeg tevékenysége”, *energeia tész úsziasz*). E belső aktivitás kifelé is hathat, létrehozhat egy további tevékenységet vagy működést valami másban, amely az illető dolog lényegének megnyilvánulása („a lényegből fakadó tevékenység”, *energeia ek tész úsziasz*). Ez a második működés a belső működés szükségképpen kísérelője, de semmiképpen nem célja vagy beteljesülése, és nem kíván külön erőfeszítést a létrehozótól. Ezen a módon kíséri a sétálás tevékenységét a lábnyomok hagyása (vö. VI.1 (42) 22).

Az ontológiai fokok levezetésében az első lépés az Értelem születése az Egyből. Plótinosz az Értelem keletkezésének „folyamatát” olykor két szakaszra bontja: a forrásból először kilép egy meghatározatlan elem, majd visszafordul eredete felé, és ennek következtében elnyeri formáját. Az Értelem alapjául szolgáló elem visszafordulása (*episztróphé*) az Egy felé irányuló vágyakozásként, látásként vagy megismerési aktusként írható le. Az Értelem nem egyként látja az Egyet, hanem saját természetének megfelelően sokasággá bontja fel a látványt (VI.7 (38) 15-16). A kilépés és visszafordulás kettős mozgása felelős a metafizikai modell alsóbb fokainak létrejöttéért is, így keletkezik az Értelemből a Lélek (V.1.6), a Lélekből pedig az érzékelhető világ (III.9 (13) 3).

Plótinosz szemében az alsóbb fokok az Egy erejének megnyilvánulásai, annak végtelensége mutatkozik meg bennük. Olykor azonban másként közelíti meg a metafizikai kibontakozás folyamatát. Platón *Phaidroszában* olvasható egy mítosz az egyéni lélek bukásáról, melynek eredményeként testbe kell költöznie (248C). Plótinosz ezt a

mítoszt a világiélekre is átviszi: a világlélek kiszakadt az örökkévalóság egységéből, és egyszerre hozta létre önnön időbeli működéseit és az érzékelhető világot (III.7 (45) 11; vö. IV.7 (2) 13). Sőt mi több, bizonyos módon az Értelem létrejötte, a sokaság keletkezése is eltávolodás, elpártolás az Egytől (III.8 (30) 8,31-40; VI.9 (9) 5, 29; VI.6 (34) 1, 1 sk.). Úgy tűnik, Plótinosz olykor veszélyesen közel kerül a gnosztikus mitologizáláshoz és az érzékelhető világ leértékeléséhez, melyet oly hevesen kritizált. Valódi ellentmondásról azonban nincsen szó. E motívumot Plótinosz mindig rendkívül óvatosan, számos megszorítással alkalmazza, és külön felhívja a figyelmet az elbeszélés játékos fikció voltára (III.7 (45) 11,4-11). A valóság fokai közötti *rangsor* gondolata persze komolyan veendő: ebben a modellben csak az első princípiumnak van minden megkötés nélkül pozitív értéke.

Plótinosz több ontológiai szintet különít el. Nem tulajdoníthatunk azonban neki merev, „hierarchikus” modellt: a valóság magasabb szintjei elérhetők az alacsonyabb szinteken is. Az intelligibilis tárgyak önazonossága más jellegű, mint a fizikai tárgyaké. Az értelemmel felfogható valóság az érzékelhető világnál szorosabb egységet alkot. Itt minden egyes létező tartalmazza az összes többit és az egészet is, ahogyan egy tudományos tétel is magában foglalja az adott tudomány egészét (VI.2 (43) 20; IV.9 (8) 5) - egy tételről ugyanis csak akkor van tudományos ismeretünk, ha a rendszerben elfoglalt helyével is tisztában vagyunk. Ugyancsak eltérnek az értelemmel felfogható tárgyak az érzékelhetőktől abban a tekintetben, hogy nincsenek térbeli korlátozásoknak alávetve, nem lokalizálhatók. Az intelligibilis valóság közvetlenül és teljes egészében van jelen az anyagi világ minden pontján, de csak azon a módon fejtheti ki hatását a fizikai világban, ahogyan azt a befogadó természete megengedi (VI.4-5 (22-23)). A transzcendencia és immanenda e kettőssége nem csupán az értelemmel felfogható valóság és az érzékelhető világ viszonyának leírásában, hanem a hiposztázisok közötti viszony értelmezésében is megtalálható.

1. 6. 1.4. A rossz eredete

A metafizikai modell sajátosságainak vizsgálata után egyetlen részproblémát szeretnénk kiemelni, mely e modell keretében szükségképpen felvetődik: a rossz eredetének kérdését. Több korábbi platonikus (például Plutarkhosz, Attikosz és Numéniosz) a jó

princípiuma mellett egy rossz princípiumot is tételezett. A monista Plótinosz számára azonban nem kínálkozik ilyen egyszerű magyarázat a rossz eredetére. Az ő metafizikájában *minden* dolog forrása az Egy/Jó, közvetlenül vagy közvetve minden dolog tőle származik, ezért rejtély, hogy miként létezhet bárhol is rossz.

Plótinosz egyetért a dualista platonikusokkal abban, hogy az emberi lélekben lévő morális rossz (például a szenvedélyek) és a természeti rossz (például éhínség, betegség) egyetlen közös forrásra, egyfajta metafizikai rosszra vezetendő vissza. A rosszról írott értekezésének (1.8 (51)) központi tétele szerint ez az elsődleges, metafizikai rossz az *anyag*. A természeti rossz akkor keletkezik, amikor a forma nem képes uralma alá hajtani az anyagot, a morális rossz pedig a léleknek az értelemmel felfogható dolgoktól az anyag felé fordulásában áll. A jó mindig mértéket, meghatározottságot, formát jelent, a rossz pedig mindezek teljes hiánya. A rosszat ezért az anyaggal azonosíthatjuk, hiszen az anyag teljes negativitás, hiány, minden formától meg van fosztva, egyetlen állítmány sem illeti meg (azaz az anyag F minden értékére nem *van F*), ilyen értelemben véve „nem létező” (1.8.2-3). Az anyag e koncepcióját Plótinosz több más írásban is részletesen kifejti (II.4 (12); II.5 (25); III.6 (26) 7-19).

Az „anyag” *Chilié*) nem Platón, hanem Arisztotelész szakkifejezése, de tartalmilag Plótinosz anyagfogalma „a keletkezés befogadója”, a „tér” platóni elgondolására megy vissza. A *Timaios*z érvelése szerint a keletkezés befogadója szükségképpen minden meghatározottságtól mentes, saját tulajdonságok nélküli közeg, máskülönben nem tudná akadálytalanul befogadni a formák lenyomatait (50D-51B). A világ tökéletlenségei Platón felfogása szerint is az anyag ellenállásából adódnak (pl. 75A sk.). Arisztotelész nem az anyagot, hanem a formával szemben álló hiányt, megfosztottságot azonosítja a rosszal és a nem létezővel. Érvelése szerint a hiány különbözik az anyagtól, hiszen az utóbbi „vágyik” a formára, a hiány viszont nem vágyhat önnön pusztulását okozó ellentétére (*Fizika* 1.9,192a4 skk.). Plótinosz elutasítja az anyag és a hiány megkülönböztetését (II.4 (12) 14). Az anyag és a rossz azonosításában leginkább platonikusokra támaszkodhatott (vö. Numéniosz, fr. 52 des Places), de a peripatetikus aphrodisziaszi Alexandrosznál is megjelenik egy hasonló tétel (*A gondviselésről* 101,3 skk. Ruland).

Plótinosz a korábbi platonikusok többségétől eltérően nem tételez végső, semmi másra vissza nem vezethető anyagi princípiumot. A püthagoreus-platonikus meghatározatlan kettősséget, melyet az ideák világának alapul szolgáló differenciálatlan „anyaggal” azonosít, az Egyből származtatja (V.1.5; az „értelmi anyag” tanához 1. II.4 (12) 2-5). Az érzékelhető testek anyaga végső soron szintén visszavezethető az Egyre. A valóság kibontakozásának folyamata, amely az Egyből indul ki, szükségképpen eléri végpontját, létrehozva azt, amiben már semmi közös nincsen a forrással: az anyagot (1.8.7, 16-23). Az anyag nem csupán határa, hanem produktuma is az „emanációnak”. Az anyagot közvetlenül a lélek hozza létre (IV.3 (27) 9), pontosabban a lélek alacsonyrendű, értelem nélküli fajtája (III.4 (15)

1). Megjegyzendő, hogy az anyag keletkezése éppoly kevésbé időbeli esemény, mint az Értelemé. Plótinosz az anyag „keletkezéséről” szóló elbeszéléseivel az anyagnak a lélektől való oksági függését próbálja érzékeltetni, hiszen felfogása szerint az anyagi világnak nincsen időbeli kezdete.

A metafizikai fokok kibontakozása, mely az anyag keletkezéséhez vezet, szükségszerű és alapjában jó (vö. IV.8 (6) 6). Plótinosz olykor mintha még magát az anyagot is pozitívabb szereppel ruházná fel: az anyag „végső forma”, mely a többi forma megjelenésének lehetőségét teremti meg az érzékelhető világban (V.8 (31) 7,22 sk.). Helyenként azonban az anyag létrehozását egy „részleges lélek” önös törekvésére vezeti vissza, melynek következtében elkülönül az értelemmel felfogható dolgok egységétől, és így teremti meg képmását, a meghatározatlan anyagot, a nem létezőt (III.9 (13) 3). Az anyag keletkezésének e leírása szerint az elsődleges rossz nem az anyag, hanem a léleknek az anyagot létrehozó működése (Plótinosz itt az egyéni lélek „bukásának” leírásához hasonló terminológiát használ, vö. V.1 (10) 1). Ez a megközelítés a gnosztikusokéra emlékeztet, akik a szellemi világon belüli *bűnös* tettekre vezetnek vissza az érzékelhető világ keletkezését. Ez összeegyeztethetetlennek tűnik az 1.8 elméletével, mely szerint az anyag a rossz forrása a lélek számára (amiből természetesen az következik, hogy a lélekben lévő rossz nem lehet elsődleges: 1.8.14, 49-54), és létrejötté szükségszerű. Az előző szakasz végén említettük, hogy a modell *minden* levezetett fokának „keletkezése” kapcsán fölmerül némi kétértelműség. A bukásmítoszok a metafizikai kibontakozás folyamatának negatív vonatkozását próbálják megragadni. Plótinosz e történeteket gyakran helyesbíti,

felvázolva azt a nézőpontot is, melyből tekintve a levezetett fokok létrejötte jó és szükségszerű. A lélek szerepét az anyag létrehozásában a kétféle leírás együttesen világítja meg: ennek a léleknek a számára az anyagot létrehozó tevékenység bizonyos értékcsökkenést jelent, ugyanakkor szélesebb összefüggésben tekintve e tevékenység egy szükségszerű folyamat utolsó lépése.

Plótinosz további elemeket is beemel a filozófiai hagyományból a rosszra vonatkozó fejtegetéseibe. Így például a sztoikusokhoz hasonlóan hangsúlyozza, hogy az, ami az egyed szempontjából rossz, a kozmosz mint egész rendjének szempontjából lehet jó (IV.4 (28) 39). Átvesszi Platón azon gondolatát is, mely szerint szükséges, hogy a jónak legyen valami ellentéte (*Theaitétosz* 176A; 1.8 (1) 6-7). Elméletének magva azonban a rosszat az anyaggal azonosító tétel. Mivel metafizikai modelljében végső soron a Jóra/Egyre vezethető vissza az anyag is, azt a paradoxont kapjuk, hogy a rosszat a Jó hozza létre. Plótinosz magyarázatai nem kiküszöbölni, hanem elfogadhatóvá tenni próbálják e paradoxont.

Érdemes röviden vázolnunk, hogy milyen módon oka az anyag a morális rossznak. Plótinosz ezt a kérdést többek között a lélek „alászállásának”, testbe költözésének okairól szóló írásában is részletesen kifejti (IV.8 (6)). Platónnak a testhez és az érzékelhető világhoz való viszonyulásában feszültség rejlik (IV.8.1). A dialógusokban a testet olykor a lélek börtöne gyanánt, a világot pedig „barlangként” írja le, ahová a lélek „szárnyait veszelve” bukik le (*Phaidón*, *Állam*, *Phaidrosz*); más összefüggésekben a világot élő, értelmes, isteni lényként jellemzi, amelybe a világlelket és az egyéni lelket egyaránt isten küldte a mindenség tökéletessége végett (*Timaios*). Plótinosz mindkét nézőpont jogosságát elismeri, de határozottan az utóbbira helyezi a hangsúlyt: az egyéni lelkek azért szállnak alá, mert a lélek mint olyan beletartozik az Egyből kibomló metafizikai láncolatba, és feladata éppen a közvetítés az értelemmel felfogható és az érzékelhető világ között (lásd különösen IV.8.6-7). Az itteni elemzés szerint a léleknek az anyagi világgal kapcsolatos működései nem feltétlenül jelentenek rosszat számára. A világleleknek és az égitestek leikéinek semmilyen kára nem származik a hozzájuk tartozó test irányításából (IV.8.2). A mindenség teste mindent magában foglal, a világlelek így nincs kitéve külső hatásoknak és kifelé irányuló vágyai sincsenek. Megfontolásra sincsen szüksége a test irányításához,

hiszen eleve birtokában van az ehhez szükséges tudásnak. Ily módon a világleiket semmi nem zavarja a tiszta értelmi tevékenységben, a szemlélődésben. Az egyéni lélek számára ezzel szemben két dolog miatt rossz a testben való élet: egyrészt a részleges testnek számtalan szükséglete van, mely szenvedélyeket von maga után, másrészt a testtel való bajlódás elvonja a lelket a szemlélődéstől. A lélek számára ezek szerint a rossz voltaképpen nem a test irányításában áll, hanem abban, hogy a test rabjává válik, önmagába záródik, és elkülönül az értelemmel felfogható világ teljességétől (IV.8.4). Az emberi lélek számára is nyitva áll azonban a „visszatérés” útja, mely az értelemmel felfogható valóság szemléletéhez vezet (IV.8.7-8).

1.6.1.5. A lélek visszatérése az Értelenhez és az Egyhez

A metafizikai modellnek fontos következményei vannak az ember mivoltának és rendeltetésének értelmezésére nézve, s így szorosan összefügg az etikai és vallási gyakorlattal. A forrásból való kiáradás és a forráshoz való visszatérés kettős mozgása nem csupán a valóság szerkezetét magyarázó teoretikus modell alapstruktúrája. Az egyéni lélek alászállása a testbe és felemelkedése, visszatérése ugyanezen dinamikának sajátos megjelenési formája. A lélek lényegéből fakad, hogy alászáll a testi világba, hogy megeleveníti, egyesíti és az értelemmel felfogható világ mintaképei szerint formálja a hozzá tartozó testet. Az egyéni lélek eközben az imént vázolt értelemben a test fogságába eshet, az élő testet ért hatások nyomán szenvedélyek keletkezhetnek benne, és megfedkezhet önnön eredetéről, valamint valódi természetéről (V.1 (10) 1). E nyomorúságos állapotból azonban van visszatérés. A léleknek nem csupán az alászállás mozgása, hanem egy másik, ezzel ellentétes mozgás is lényegéhez tartozik: természettől fogva megvan benne a vágyakozás az Értelen és az Egy iránt, mely megtisztulásának és az értelemmel felfogható világba való visszatérésének hajtóereje.

A császárkori platonikusok szokásosan egy Platónról származó megfogalmazással élve „istenhez való hasonulásként” határozzák meg az emberi élet célját (pl. Alkinoosz, *Platón tanítása* XXVIII; vö. *Theaitétosz* 176B). Platón a rossznak is otthont adó, halandó természettől az istenihez való menekülés, az istenhez hasonulás útját az erények és a belátás, bölcsesség megszerzésében jelölte meg. *Az erényekről* szóló fejtegetésében Plótinosz részletes magyarázatát adja

az istenhez hasonulás gondolatának (1.2 (19)). Érvelése szerint isten - még az isteni princípiumok sorában viszonylag alacsonyan álló világiélek is - felette áll a polgári erényeknek (*politiké areté*), melyekről Platón az *Állam* IV. könyvében beszél (1.2.1). A polgári erények mindamellett szerepet játszanak az istenhez való hasonulásban: határt szabnak a szenvedélyeknek, megszabadítanak a hamis vélekedésektől, ily módon rendet teremtenek bennünk (1.2.2). Ez azonban a hasonulásnak nem a legmagasabb foka. A polgári erényektől megkülönböztethetjük a „nagyobb erényeket”, melyek megtisztítják a lelket (vö. *Phaidón* 69B sk.). A lélek számára a rossz bizonyos értelemben a testtel való együttlétből adódik, ezért a megtisztulás a testtől való függetlenedést és az Értelem felé fordulást jelenti (1.2.3 és 6). A megtisztító erények az Értelem szintjén való élethez juttatják el az embert: ez már nem csupán istenhez hasonulás, hanem megistenülés (1.2.6). Az Értelem szintjére jutva már nem az erényeket birtokoljuk, hanem az erények ösképeit (1.2.7).

A lélek visszatérése az értelemmel felfogható világba más kiindulópontból is megközelíthető. A *szépről* (1.6 (1)) írott értekezés szintén ezt a témát dolgozza ki. A szépség a fizikai világban nem arányosságot jelent, mint ahogyan a sztoikusok mondják (ezzel ugyanis nem magyarázható az *egyszerű* tárgyak szépsége), hanem az értelemmel felfogható formák jelenlétére vezetendő vissza. Az érzékelhető szépség nyomán a lélek visszaemlékszik az értelemmel felfogható formákkal való rokonságára. Az erények szépsége szintén az értelemmel felfogható világ visszfénye, mely ez esetben a lélek szintjén jelenik meg. Az elsődleges szép nem egyéb, mint az Értelem (az értelmi szépségről 1. V.8 (31)). A szép valamennyi megjelenési formájában „szerelmi vágyat” (*erósz*) ébreszt a lélekben, amely a lélek felemelkedésének hajtóereje. A szépre irányuló *erósz* az első princípium, a Jó felé vezet, mely az Értelem szépségének végső forrása (1.6.6-7). Az út során a lélek maga mögött hagyja az érzékelhető szépet, mely pusztán képmás, és az értelemmel felfogható széphez emelkedik. Ez a folyamat önmagunk átalakítását, valódi, szellemi énünk minden másodlagos ráakódástól való megtisztítását hozza magával (1.6.8-9). Plótinosz ebben az értekezésben nyitva hagyja a Jó és a Szép viszonyának kérdését (más írásokban azonban hangsúlyozza, hogy a Jó végső princípium, a szép viszont a második hiposztázishoz, az Értelemhez tartozik: 1. V.8 (31) 12; VI.7 (38) 32). Az a gondolat, hogy a szépség keltette vágyakozás az értelemmel

felfogható formák fele indítja a lelket, Platónból származik (*Lakoma* 210A skk.; *Phaidrosz* 248B skk.). Mint látni fogjuk, az erőszak Plótinosz misztikájában is alapvető szerepet szán.

A lélek nem csupán a megtisztító erények vagy a szép szemléletéből kiinduló spirituális gyakorlatok útján emelkedhet fel az értelemmel felfogható valósághoz, hanem diszkurzív módszerek alkalmazásával is. A *dialektikáról* (1.3 (20)) írott értekezés a lélek visszatérésének összefüggésébe helyezi a filozófiát. A dialektika a filozófia legértékesebb része, melyet megkülönböztethetünk az etikától és a természetfilozófiától. Plótinosz a dialektikát olyan diszkurzív, érvelő eljárásként értelmezi, mely a valóság szerkezetének átfogó, nem diszkurzív, értelmi megragadásához vezet (1.3.4-5).

Az emberi élet célja, a sikerült élet vagy boldogság (*eudaimonia*) Plótinosz felfogásában az Értelme szintjén való életben áll, melynek lényegét a Jóra irányuló szemlélődés alkotja. Az ember nem csupán *bírh*at értelemmel, hanem azonossá is válhat vele (1.4 (46) 3-4). Amennyiben ezt az állapotot elértük, semmilyen külső körülmény nem csorbíthatja boldogságunkat. A bölcs akkor sem veszíti el boldogságát, amikor éppen Phalarisz bronzbikájában sütögetik (1.4.13). Plótinosz úgy véli, hogy a szabadságot (*eleutheria*), vagyis a külső körülményekkel és természetünk alacsonyabb rendű összetevőivel szembeni autonómiát is az értelmi tevékenység, a szemlélődés (*theória*) jelenti számunkra (VI.8 (39) 3-6). A kiváló gyakorlati cselekvés csak részlegesen tekinthető szabadnak, függetlennek, hiszen az erények gyakorlását külső körülmények teszik szükségessé. Valódi megismerés, tudás szintén csak az Értelme szintjén lehetséges (V.3 (49) 4-5). A tudás tévedhetetlenségét ugyanis az garantálja, ha a megismerés alanya és tárgya egybeesik, vagyis ha a megismerő önmagát ismeri meg. A megismerés tárgyai, a formák elsődlegesen az Értelmeben vannak, a lélek csak másodlagosan kerülhet birtokukba. A lélek egyesülése az Értelmevel a misztikus tapasztalat egy fajtája, mely eltér szokásos diszkurzív gondolkodásunktól (FV.8 (6) 1). Persze itt is értelmi aktusról van szó, melyben formákat ragadunk meg. E tapasztalat rendkívülisége a megértés teljességében és időtlenségében rejlik.

Plótinosz felfogása szerint azért térhetünk vissza az Értelmehez, mert voltaképpen soha el sem hagytuk. Ezt a merész és a későbbi

platonikusok által hevesen támadott tételét kétféle módon is megfogalmazza. A lélek nem szállt alá teljes egészében, hanem valami „fent”, az értelemmel felfogható világban maradt belőle (IV.8 (6) 8). A tanítás másik változata szerint az emberben jelen van a három hiposztázis megfelelője, ily módon értelemmel (*núsz*) is bírunk (V.1 (10) 10-12). Ez az értelem mindig tevékeny bennünk (jobban mondva megismerő aktusa idő felett áll), tevékenységének azonban nem vagyunk mindig tudatában. Ennek az a magyarázata, hogy a lélek csak azokat a működéseket tudatosítja, melyek eljutnak a képzetalkotó képességhez, illetve az érzékeléshez. Ily módon az értelemmel felfogható valósághoz való visszatérés nem valamilyen külső tárgy megismerését jelenti, hanem szellemi énünk felfedezését, a bennünk lakozó értelem működésének tudatosítását.

Az Értelem szintjének elérésével nem ér véget a lélek vándorútja: nem maradhat meg az értelemmel felfogható világ szépségében, hanem annak nemzője felé kell továbbhaladnia (VI.7 (38) 16,1-4). Az Értelem élő, organikus egységbe foglalja az értelemmel felfogható formák összességét, az Egy/Jó azonban, noha forrása a formák e gazdagságának, maga semmilyen formával nem bír. A léleknek ezért mind az érzékelhető alakokat, mind pedig az értelemmel felfogható formákat maga mögött kell hagynia, hogy eljusson az első princípiumhoz (VI.7.31-35). A Jó nem csupán létrehozza a formákat, melyeknek természetéhez tartozik a szépség, hanem kíváncsossá is teszi őket a lélek számára, mintegy szerelmi bájjal ruházva fel őket (VI.7.22). A Jó ezen hatásainak szemlélete nyomán végtelen szerelmi vágy (*erósz*) ébred a lélekben. E vágy csak akkor éri el beteljesülését, amikor a lélek eggyé válik az értelemmel felfogható valóság szépségeinek forrásával. Plótinosz a misztikus uniót szerelmi élményhez hasonlítja (VI.7.34; lásd még VI.9 (9) 9). Ebben a tapasztalatban nincsenek meg az értelmi megismerés jellemzői, nincsen különbség megismerő alany és ismerettárgy között (ez összefügg azzal, hogy az első princípium, melyhez a lélek hasonult, maga sem fejt ki megismerő tevékenységet). A lélek ilyenkor nem különböztethető meg az Egytől, nem azonosítja önmagát emberként vagy bármi más módon, hanem tökéletesen eggyé válik princípiumával. Ebben az állapotában „megveti” az értelmi megismerést, amelyben máskor olyannyira örömét lelte, hiszen az mozgás, ő viszont megnyugvást keres. Ne feledjük azonban, hogy a lélek az Értelemmel való azonosulás útján jut el a Jóval való misztikus egyesüléshez. Az Értelem két képességgel bír:

"józan Értelemként" saját tartalmait, az ideákat szemléli, mint „szerelmes Értelem” viszont a mindenén túli Jóra koncentrál és próbálja befogadni azt (VI. 7.35). A lélek tehát a visszatérés utolsó fázisában az Értelem ez utóbbi, nem intellektuális működésében részesül. Plótinosz misztikája nem feltételezi, hogy énünk legbenső magva minden megszorítás nélkül azonos volna Istennel. Az emberi lélek középpontja hasonló az Egyhez, de nem azonos vele. A misztikus egyesülés abban áll, hogy a lélek középpontját „mindenek középpontjához” igazítjuk (VI.9 (8) 9).

A lélek azonosulása az Értelemmel, és az Értelem szintjén való élet betetőzése, a Jóval való misztikus egyesülés Plótinosz felfogásában a gyakorlati életre is kihat. A misztikus visszatérve másoknak is hírt adhat rendkívüli tapasztalatáról, sőt a politikai életben is megkísérelheti megvalósítani az isteni képmásait (VI.9 (9) 7, 21 skk.). Az erények az Értelem tevékenységének vetületei a lélek szintjén (1.2 (19) 6,11 skk.; VI.8 (39) 5, 34-36). Porphüriosz feljegyzi Plótinoszról, hogy készségesen eleget tett a társas élet kötelezettségeinek, lelkiismeretesen intézte a gyámságára bízott árvák ügyeit, számos alkalommal elsimította mások nézeteltéréseit, anélkül hogy egy pillanatra is meg kellett volna szakítania a szemlélődést (*Plótinosz élete* 8-9.). Plótinosz e leírás szerint egy olyan etikai ideált testesít meg, mely a „kettős működés” (*energeia ditté*) metafizikai tanára épül. A filozófus belső életének, szemlélődő értelmi tevékenységének hatása társas környezetére is kisugárzik. Külső tevékenysége azonban nem kíván külön figyelmet és erőfeszítést tőle, hanem mintegy automatikus kísérője szemlélődésének, éppen ezért nem is zavarhatja azt.

Plótinosz műveinek kiadását tanítványa, Porphüriosz állította össze, mestere halála után mintegy 30 évvel. A gyűjteményt kísérő Plótinosz-életrajzban beszámol mind a művek keletkezési körülményeiről és sorrendjéről (4-6. fejezet), mind pedig arról, hogy ő maga milyen szisztematikus elvek szerint rendezte el kiadásában az anyagot (24-25. fejezet). Porphüriosz 9-9 értekezést tartalmazó csoportokba, **Enneaszokba** osztotta mestere írásait. Az 1. **Enneasz** az etikai műveket, a II—III. **Enneasz** természetfilozófiai írásokat tartalmaz.

A IV-VI. **Enneasz** az értelemmel felfogható világra vonatkozó írásokat foglalja magában, a plótinoszi hiposztázisok szerinti sorrendben: a IV. **Enneaszban** a lélekkel kapcsolatos írásokat tartalmazza, az V. **Enneasz**

az Értelemről szóló műveket, a VI. **Enneasz** pedig a legátfogóbb metafizikai írásokat és azokat a műveket, melyeknek középpontjában az Egy áll. A felosztás a filozófia sztoikus felosztásán alapszik (etika-fizika-dialektika), melyet a platonikusok a platóni-arisztotelészi hierarchikus filozófiafelfogás szellemében értelmeztek át. Porphüriosz bizonyos értekezéseket több részre osztott; a legkomolyabb beavatkozás a gnosztikusok elleni terjedelmes értekezés felszabdalása (III.8 (30); V.8 (31); V.5 (32); II.9 (33)). Úgy tűnik, egyebekben nem sokat változtatott Plótinosz eredeti szövegén. A mostanában használatos fejezetbeosztás Ficino 1492-es latin fordításából származik. A görög szöveg mérvadó modern kiadását Paul Henry és Hans-Rudolf Schwyzer készítette el (*editio maior* 1951-1973; *editio minor* 1964-1982). Plótinosz szövegeinek teljes idézési formájában előbb az **Enneasz és** az értekezés számát adjuk meg (az előbbi római számmal), majd ()-ben a művek keletkezési sorrendjében elfoglal helyét, végül a fejezet- és a sorszámot. Egy példa: V.1 (10) 1, 1-10. Csak az Enneasz-beosztás vagy csak a kronologikus számozás szerint is szokás idézni az írásokat. Plótinosz művei keletkezésük sorrendjében:

1. A szépségről (1.6)
2. A lélek halhatatlanságáról (IV. 7)
3. A sorsról (III.1)
4. A lélek lényegéről (IV.2)
5. Az Értelemről, az ideákról és a Létezőről (V.9)
6. Arról, hogy miként száll alá a lélek a testekbe (IV.8)
7. Arról, hogy miképpen erednek az Elsőből az Első utániak, valamint az Egyről (V.4)
8. Vajon egy-e az összes lélek? (IV.9)
9. A Jóról vagy az Egyről (VI.9)
10. A három eredendő valóságról (V.1)

11. Az első után következők keletkezéséről és rendjéről (V.2)
12. A két anyagról (II.4)
13. Különféle vizsgálódások (III.9)
14. Az égbolt mozgásáról (II.2)
15. Adaimónról, akinek osztályrészül jutottunk (III.4)
16. Az értelmes öngyilkosságról (1.9)
17. A szubsztanciáról vagy a minőségről (II.6)
18. Vajon az egyedeknek is van-e ideájuk? (V.7)
19. Az erényekről (1.2)
20. A dialektikáról (1.3)
21. A lélek lényegéről (IV. 1)
- 22-23. Arról, hogy a létező, noha egy és ugyanaz, mégis mindenütt teljes egészében jelen van (VI.4-5)
24. Arról, hogy a létezőn-túliban nincsen megismerés. Mi az első és mi a második megismerő? (V.6)
25. Arról, hogy mit jelent az, hogy lehetőség szerint, és mit jelent az, hogy valóságosan (II.5)
26. Arról, hogy a testetlen létezők nem szenvednek hatást (III.6)
- 27-29. A lélekkel kapcsolatos kérdésekről I—II. A lélekkel kapcsolatos kérdésekről, avagy a látásról III. (IV.3-5)
30. A természetről, a szemlélődésről és az Egyről (III.8)
31. Az értelemmel felfogható szépségről (V.8)
32. Arról, hogy az értelemmel felfogható tárgyak nem az Értelmen kívül vannak, és a Jóról (V.5)

33. A gnosztikusok ellen (II.9)
34. A számokról (VI.6)
35. Miért van az, hogy a távoli dolgok kicsinek látszanak? (II.8)
36. Számít-e az időtartam a boldogság szempontjából? (1.5)
37. A teljes keverékről (II.7)
38. Arról, hogy miként jött létre az ideák sokasága, valamint a Jóról (VI.7)
39. Az Egy akaratáról és szabadságáról (VI.8)
40. A világról (II.1)
41. Az érzékelésről és az emlékezetről (IV.6)
- 42- 44. A létező nemeiről I—III. (VI.1-3)
45. Az örökkévalóságról és az időről (III.7)
46. A boldogságról (1.4)
- 47-48. A gondviselésről I—II. (III.2-3)
49. A megismerő valóságokról, valamint Arról, ami mindenén túl van (V.3)
50. A szerelemről (III.5)
51. Mi a rossz és honnan ered? (1.8)
52. Hatnak-e a csillagok? (II.3)
53. Mi az élőlény, és mi az ember? (1.1)
54. Az első Jóról és a többi jókról (1.7)

1.6.2. Későbbi újplatonikusok

1.6.2.1. Porphyriosz és Iamblikhosz

Porphüriosz (234-305) Újplatonikus filozófus, Plótinosz követője. A föníciai Türoszból származik. Athénban a platonikus filozófus és filológus Longinosz tanítványa. 263-268 között Plótinosz római iskolájában tevékenykedik. További pályájáról nem sokat tudunk. Ír népszerű erkölcsi intelmet (*Marcellához*), vallási tárgyú értekezéseket és vitairatot (*Levél Anebóhoz*; *A kinyilatkoztatásokból meríthető bölcsélet*, *A keresztények ellen*), történeti és filológiai műveket. Homéroszról szóló munkái közül fennmaradt A *nimfák barlangja* című értekezés, mely az ithakai barlang leírásának allegorizáló értelmezését adja. Összefoglalja Plótinosz főbb tanításait (*Az értelemmel felfogható dolgok felé vezető szentenciák*), megírja életrajzát és elkészíti műveinek kiadását. Platón számos dialógusához írt kommentárt. Arisztotelész logikai, fizikai és metafizikai munkáit is kommentálja; a *Kategóriákhoz* írott Bevezetése (*Eiszagógé*) a középkori univerzálévita kiindulópontja gyanánt szolgált.

Iamblikhosz (245-325) Az egyik legnagyobb hatású újplatonikus filozófus. Művei töredékesen maradtak fenn. A szíriai Khalkiszból származik. Mesterei az alexandriai peripatetikus Anatoliosz és - valószínűleg - Porphüriosz. Apameiában vagy Daphnéban alapít önálló iskolát. Porphüriosz vallással kapcsolatos nézeteivel vitába száll (*De mysteriis*). Az (új)püthagoreus filozófiáról több könyvet ír (pl. *A püthagoreus életforma*; *Buzdítás a filozófiára*). Platont és Arisztotelészt is kommentálja. Számos önálló értekezése is van (pl. *A lélekről* *Az istenekről*).

Plótinosz korától az antikvitás végéig a filozófia története gyakorlatilag azonos az újplatonizmus történetével. A Plótinosz halálát követő évtizedekben az újplatonizmusnak két jellegzetes változata alakul ki, melyek közül az egyik Porphürioszhoz, Plótinosz tanítványához, a másik pedig Iamblikhoszhoz, Porphüriosz tanítványához köthető. Mind Porphüriosz, mind Iamblikhosz Plótinosz filozófiáját fejleszti tovább, de más és más irányban. Porphüriosz nem távolodik túlságosan messze mestere tanításától. Különös hangsúlyt helyez viszont az értelemmel felfogható valóság egységére, a magasabb princípiumok immanenciájára, ily módon a metafizikai modell nála bizonyos mértékig leegyszerűsödik. Iamblikhosz Plótinosszal számos ponton nyíltan vitába száll (ahogyan Porphürioszsal is), és jelentős újításokat vezet be mind a filozófiai és az exegetikai elvek terén, mind a tanításokban. Ugyanakkor alapjában véve ő is Plótinosz örökségét viszi

tovább, a plótinuszi filozófia egyes tendenciáit erősíti fel más tendenciák rovására. Iamblikhosz a valóság hierarchizálására, a metafizikai modell fokainak világos szétválasztására törekszik: a magasabb princípiumok transzcendenciáját hangsúlyozza. Az athéni és az alexandriai iskola az általa rögzített módszerekre és tanokra támaszkodik a következő századokban. Az újplatonizmus porphürioszi változatának is nagy hatása van, de elsősorban nem a görög nyelvű Kelet két nagy iskolájában, hanem a latin Nyugaton. Mindkét filozófus írásai igen hiányosan maradtak fenn (ráadásul inkább vallási, mint filozófiai műveiket őrizte meg a hagyomány), tanításuk ezért nem minden pontban rekonstruálható teljes pontossággal.

Porphüriosz sokoldalú gondolkodó, műveltsége rendkívüli, számos történeti és filológiai munka szerzője. A vallás iránt is élénk érdeklődést mutat. *A keresztények ellen* írott értekezése - amennyire a mű töredékeiből megítélhetjük - a leghatékonyabb érveket vonultatja fel a platonikus filozófia nagy riválisával szemben. Megközelítése sokban emlékeztet Plótinosz antignosztikus vitáira. A keresztényeket újítással, az ősi hagyományok feladásával vádolja, és szemükre veti, hogy felülvizsgálatlan és érvek által alá nem támasztott *hit* alapján fogadják el az újszerű tanítást (fr. 1 és 73 von Harnack). Elveti az időbeli világteremtés és a világvége eszméjét, mert az következik belőlük, hogy az isten nem törekszik *mindig* a lehető legjobb állapot fenntartására (fr. 34 von Harnack; vö. Arisztotelész, *De philosophia* 19C Ross). Porphüriosz érvelése azon a meggyőződésen alapul, hogy a világ rendje ésszerű és léte értelemmel felfogható princípiumának szükségszerű következménye. Támadja a kereszténység egyéb olyan tanításait is, melyek a természet racionális rendjének megsértését feltételezik (ilyen például a test feltámadása vagy Krisztus megtestesülése).

A pogány vallási hagyományokhoz való viszonya összetett. Ő az első újplatonikus, aki kommentálja a *Káld kinyilatkoztatásokat* (e mű a későbbi újplatonizmusban a legfőbb tekintély rangjára emelkedik). E mű teológiai eszméit Porphüriosz beépíti saját metafizikájába. Ugyanakkor a theurgiát - a lélek megszabadulásának a költeményben javaik útját - komoly fenntartásokkal fogadja. *A lélek visszatéréséről* (idézi Ágoston, *Isten városa* X.9 és 27 sk.) és *Levél Anebóhoz* című munkáiban kifejti, hogy a theurgia eljárásai csupán a lélek „asztrálestét” és halandó, irracionális részét képesek megtisztítani, így

előkészíthetik ugyan a racionális lelket az értelemmel felfogható valóságba való visszatérésre, önmagukban azonban nem képesek elérni azt. A theurgia gyakorlata a kozmoszban működő természetes *szümpatheiaiák* rendszerét használja ki (*Levél II* 5d).

Aszümpatheia („együttes hatásszenvedés”, „együttérzés”) sztoikus fogalom. A sztoikusok szerint a kozmoszt átjárja és egyesíti az aktív princípium, a *pneuma* (tüzes lehelet), ennek köszönhetően minden részének eseményei kihatnak az egészre.

Az értelemmel felfogható valóság azonban felette áll a természeti világnak, és az értelmes léleknek éppen az a célja, hogy kiszabaduljon az utóbbi kötöttségeiből (vö. Plótinosz, IV.4 (28) 43-44). Porphüriosz Plótinoszhoz hasonlóan a filozófiát tekinti a megtisztulás és a visszatérés útjának.

Mindamellet Porphüriosz nagyobb súlyt fektet mesterénél az ősi vallási hagyományok és az újplatonikus filozófia összhangjának kimutatására. Ennek eszköze az allegorikus szövegértelmezés. Exegétikai módszerét A *nimfák barlangja* című munkájából ismerjük (a mű az *Odüsszeia* XIII.101-112 magyarázata). Porphüriosz szerint egy szöveg egyszerre többféle allegorikus értelmet hordozhat. Így például a Homérosz által leírt ithakai barlang lehet az értelemmel felfogható világ és lehet az anyagi világ szimbóluma. Ezeket a magyarázatokat nem szükséges összeegyeztetni vagy dönteni közöttük. Porphüriosz Platón dialógusait szintén ebben a laza stílusban magyarázhatta. Plótinosztól eltérően nem csupán kiragadott idézeteket, hanem teljes műveket is kommentált. Megközelítése szerint a dialógusoknak egyetlen meghatározó témája van, ám kitérőket is felfedez bennük (Proklosz, *Timaiosz*-kommentár I. 204, 24-27 Diehl). A későbbi újplatonikusok hiányolják a rendszerességet kommentárjaiból.

A vallási és költői szövegek, valamint Platón dialógusai mellett Porphüriosz Arisztotelész-művekhez is írt kommentárokat. Legismertebb, legnagyobb hatású munkái Arisztotelész logikájával kapcsolatosak. A *Kategóriákhoz* két kommentárt is írt. Egy további munkája, az *Eiszagógé* (Bevezetés) Arisztotelész logikájának alapfogalmait tárgyalja (nem, faj, fajalkotó különbség, sajátság, járulék). Porphüriosz a platonikus hagyománynak Platón és

Arisztotelészt egyeztető vonalát követi (számos átvétele ellenére Plótinosz jóval kritikusabb Arisztotelésszel). *A Kategóriákban* a modern olvasó hajlamos antiplatonikus művet látni, mely az egyedi dolgok ontológiai elsődlegességét hangsúlyozza a formákkal, helyesebben a fajtákkal (*eidosz*) szemben. Porphüriosz felfogásában a *Kategóriák* nem is érinti e súlyos metafizikai kérdéseket, hanem nyelvi kifejezéseket osztályoz. Az *Eiszagógé* előszavában azt írja, hogy nem feszegeti, 1. vajon a nemek és a fajok léteznek-e, vagy pusztán gondolatainkban találhatók, továbbá ha léteznek, 2. testek-e vagy testetlenek, végül pedig ha testetlenek, 3. önálló létezők-e vagy a testekhez vannak kötve (1, 9 skk. Busse). A probléma e megfogalmazása az univerzálévita kiindulópontjává vált a középkori Nyugaton. Porphüriosz logikai munkáit nem csupán latinra fordították le, hanem szírre és arabra is.

Porphüriosz nagy súlyt fektet a platonizmus aszketikus, gyakorlati etikával kapcsolatos oldalára. Erről tanúskodik *Püthagorasz életéről* írott műve, *Markellához írt vigasztalása és Az élőlények fogyasztásától való tartózkodásról* szóló munkája. Etikai tanításában az erények négy fokozatát különíti el: a polgári, a megtisztító, a teoretikus és a paradigmatis erényeket (*Szentenciák* 32). A polgári erény a szenvedélyek mérséklése, a megtisztító erény a lélek elválasztása a testtől, a teoretikus erényt gyakorolva a racionális lélek szemléli az Értelem tartalmait, az Értelem szintjére jutva pedig eléri az erények mintaképeit. Az erények e hierarchiájában a magasabb fokozatok magukban foglalják az alacsonyabbakat. Ez a felosztás Plótinosz erénytanát fejleszti tovább (1.2 (20)).

Porphüriosz metafizikája és lélekfilozófiája közel áll Plótinoszéhoz (lásd különösen *Az értelemmel felfogható dolgokhoz vezető szentenciákat és a Különféle vizsgáldóságokat*). Plótinosz olykor nem fektet hangsúlyt az értelemmel felfogható valóságon belüli megkülönböztetésekre (VI.4-5 (22-23)). Metafizikai tanításában Porphüriosz továbbviszi ezt a tendenciát, sőt nála kifejezetten „egymásba tolódnak” a hiposztázisok. Egyrészt nem különíti el élesen a Lélek és az Értelem hiposztázisát, sőt az egyéni lélek státusát is meglehetősen magasra helyezi (Iamblikhosz, *A lélekről*, idézi Sztobaios I. 365, 5 skk. Wachsmuth). Másrészt a jelek szerint az Egy és az Értelem közötti távolság is csökken rendszerében. *A Káld kinyilatkoztatásokban* szó esik a legfőbb isten, az Atya erejéről és

értelméről (fr. 4 des Places), aki ily módon hármasságot alkot (fr. 26 des Places). A későbbi újplatonikusok szerint e hármasság nem lehet első: az Atya léte, ereje és értelme (*hüparxisz, diüna-misz, núsz*) előtt még egy (vagy két) további princípiumnak kell állnia. Plótinoszról egy hasonló triász, a lét, élet és értelem (*úszia, zóé, núsz*) hármassága a második hiposztázis szintjén foglal helyet. Ezzel szemben Porphüriosz szerint a hármasság első tagja a legfőbb isten, az első princípium (Damaszkiosz, *A princípiumokról* II.1, 4 skk. Combés-Westerink), ily módon az első princípium szorosan összetartozik a belőle kibontakozó dolgokkal.

A 20. század elején előkerült egy töredékes kommentár Plátón *Parmenidészéhez*. A névtelen kommentátor hangsúlyozza az Egy megismerhetetlenségét, kimondhatatlanságát, továbbá azt, hogy semmilyen viszonyban nem áll az utána következőkkel (1-4. töredék). E negatív teológiát azonban pozitív leírások ellenpontosítják. Az első princípium az utóbbi megközelítésben „a lét formája”, „léten túli lét” (*einai*), melyben a második hiposztázis, a létezés (*úszia*) részesedik (5. töredék). Az Egy a kommentár metafizikája szerint kettős szerepet tölt be: nem csupán teljességgel transzcendens princípium, hanem egyszersmind a lét - élet/erő - értelem hármasságának első tagja (6. töredék). A második hiposztázis legmagasabb fázisában *egybeesik* az első princípiummal. A triász második tagját a kommentátor az Egyből való kiáramlással, a harmadikat pedig a visszafordulással azonosítja. Az Egy ily módon az önmagát kibontó isteni lényeg egyik aspektusává válik. Mind az első princípium és a lét azonosítása, mind pedig az Egy státusának kétértelműsége idegen Plótinosztól. Egyesek a kommentárt a középső platonizmus összefüggésében próbálják elhelyezni. Egy elterjedtebb nézet szerint a névtelen Parmenidész-kommentár Porphüriosz műve. A kommentár és Porphüriosz metafizikai tanítása közötti szoros rokonság legalábbis annyit valószínűsít, hogy az irat Porphüriosz köréhez köthető. Marius Victorinus, a 4. századi latinul író keresztény platonikus erre a metafizikai modellre alapozza Szentháromság-tanát. Porphüriosz írásait nem csupán ő, hanem Ágoston is jól ismerte és használta. A sors iróniája, hogy a kereszténység ellen szenvedélyesen érvelő Porphüriosz e csatornákon keresztül jelentősen hozzájárult a kereszténytanítás fejlődéséhez.

Iamblikhosz a platonizmus püthagoreizáló vonalát folytatja, tíz könyvből álló sorozatot szentel Püthagorasznak és a(z új)püthagoreus

tanoknak. Iamblikhossal újjáéled az óakadémiai püthagoreizáló platonizmus törekvése a filozófia matematizálására. Szintén felerősödik nála a vallási hagyomány és a platonikus filozófia egyeztetésének igénye. *A misztériumok* címen ismert művében vitába száll Porphüriossal a theurgia értékének kérdésében. Álláspontja szerint az ember nem képes saját erejéből, pusztán filozófiai szemlélődés útján eggyé válni az istenekkel: ez csak theurgikus eljárásokkal érhető el, melyek révén alkalmassá válunk az isteni kegyelem befogadására (*A misztériumokról* II.11). Ez a nézet Iamblikhosz metafizikai modelljének alább tárgyalandó sajátásaival és a lélek státusának a plótinoszínál pesszimistább felfogásával függ össze. A filozófia alárendelése a theurgiának az erénytanban is megjelenik: Iamblikhosz *Az erényről* írott elveszett művében az erények porphürioszi skáláját újabb fokokkal egészíti ki, és a theurgikus erényeket állítja a legmagasabb szintre (Damaszkiosz, *Phaidón*-kommentár 1,143 sk. Westerink). Iamblikhosz vallási beállítottsága eltér Plótinoszétól, és bizonyos tekintetben a kereszténységgel mutat párhuzamot. Értelmezésében azonban az isteni „kegyelem” és megvilágosodás nem áll kívül a valóság szokásos, racionális rendjén, hanem része annak: a theurgia a természeti világ és az isteni erők közötti természetes kapcsolatokon alapul.

Iamblikhosz megújítja a platonikus szövegmagyarázat módszereit. Platón egy fejtegetése szerint minden beszédnek olyan egységet kell alkotnia, mint egy élőlénynek (*Phaidrosz* 264C). Iamblikhosz ezt az elvet alkalmazza Platón dialógusaira és más szövegekre is (Élias, *Kommentár a Kategóriákhoz*, 131, 10 Busse). Felfogásában minden Platón-dialógus egységét annak egyetlen központi tárgya (*szkoposz* = „cél”) adja. A dialógusokban nincsenek kitérők, minden a mű *szkoposz*-ával áll összefüggésben, és a látszólag legjelentéktelenebb részletnek is van jelentése. Módszerének fő jellemzője a rendszeresség és teljesség, ebben tér el Porphürioszétól. Iamblikhosz Arisztotelész és Platón számos művét, továbbá a *Káld kinyilatkoztatásokat* is kommentálta. Szintén ő állíthatta össze a Platón-dialógusok azon kánonját, amely a későbbi antikvitás újplatonikus iskoláiban az oktatás alapjául szolgált (26. fejezet).

Iamblikhosz lélekfilozófiáját *A lélekről* írott művének fennmaradt doxográfiai részeiből és későbbi platonikusok írásaiból rekonstruálhatjuk. Plótinosz és Porphüriosz felfogását erőteljesen

támadja (A *lélekről*, idézi Sztobaiosz I. 365, 5 skk.). 1. Az Értelem és a Lélek között Plótinosz nem húz éles határvonalat: az egyetemes Lélek nem különböztethető meg az Értelemtől, és az értelmes lelkek valamennyi fajtája bír tisztán értelmi, idő feletti működéssel. Iamblikhosz viszont metafizikájának jellegzetességeiből fakadóan elhatárolja egymástól a hiposztázisokat, és külön is hangsúlyozza, hogy a Lélek önálló, mind az Értelemtől, mint a testi világtól különböző hiposztázist alkot. 2. A vitakérdések másik csoportja az emberi lélekkel kapcsolatos. Plótinosz szerint az emberi lelkek azonos lényegűek a világlélekkel és az égitestek lelkeivel. Feltételezi továbbá, hogy az emberi lélek részese a második hiposztázis élő, organikus egységének, valamilyen módon azonos az Értelemmel, sőt az Eggyel is érintkezik. A lélek tartalmazza az Értelem és az Egy megfelelőit. A tanítás egy másik megfogalmazása szerint a lélek nem szállt alá teljes egészében az értelemmel felfogható világból: egyik része örökkévaló szemlélődésben él. Ezzel összefügg, hogy csak a lélek alsó része követ el vétkeket, ezek nem érintik a lélek egészét. Ezzel szemben Iamblikhosz hangsúlyozza az isteni és az emberi lelkek különbségét: az előbbiekhöz külön transzcendens értelem tartozik, az utóbbiakhoz viszont nem, így nem szemlélhetik örökké a formákat (vö. Proklosz, Timaios-kommentár I. 245, 17 skk. Diehl). Elveti azt a tételt is, hogy a lélek tartalmazza a magasabb valóságokat (Sztobaiosz, *i. h.*). Az alá nem szállt lélek tanítása elleni érveit Proklosz őrizte meg. A léleknek nem csupán alsó része vétkezik, hiszen a vétket elhatározásra (*proairesisz*) vezethetjük vissza, a rossz elhatározás pedig az egész lelket megrontja (Proklosz, Timaios-kommentár III. 333, 28-334, 27); továbbá ha az értelem része a léleknek, és a lélek örökké szemlélődik, akkor el kell fogadnunk, hogy mindig minden lélek boldog (III. 335, 7-15). A léleknek megvan a maga sajátos lényege, és pontosan rögzített helyet foglal el a valóság rendjében, melyet nem hagyhat el. A lélek csak a theurgia segítségével képes „felemelkedni”. Ilyenkor a lélek transzcendens okaihoz kapcsolódik, ám az időleges egyesülés közben is megőrzi saját természetét (A *misztériumokról* II.2).

Iamblikhosz metafizikáját - melyet a rá hivatkozó athéni újplatonikusok közvetítésével ismerünk - a valóság rendjének hierarchizálására való törekvés hatja át. Plótinosz modelljében mind az ontológiai elsődlegesség, mind pedig a magasabb princípiumoknak az alacsonyabb szinteken való jelenléte fontos strukturáló elv. Porphüriosz az utóbbit hangsúlyozza, és hajlamos a hiposztázisokat „egymásba

csúsztatni”. Iamblikhosz ezzel szemben az előbbi elvet állítja előtérbe. Visszatér az Egy transzcendenciájának plótinوسي gondolatához, a *Káld kinyilatkoztatások* hármasságát pedig egy alsóbb szintre helyezi. Ezenfelül feltételez egy további, az Egyet megelőző, teljességgel transzcendens princípiumot, a Kimondhatatlant, melyet olyan viszony sem fűz a többi dologhoz, mint az Egyet a sokasághoz (Damaszkiosz, *A princípiumokról* II. 1.6 Combés-Westerink). Iamblikhosz az egyes hiposztázisokon belül is hierarchikus viszonyokat állapít meg, a logikai megkülönböztetéseknek mindig ontológiai különbségeket feleltetve meg. Például a második hiposztázisban a Létezőt az Értelme elé helyezi (Proklosz, Timaios-kommentár I. 230,5 skk.; uő, *Platóni teológia* 1.11. 52, 2 skk. Saffrey-Westerink). Plótinosz ezt a viszonyt alapjában még kölcsönös függésként értelmezte. Iamblikhosz a részesedés fogalmát is felhasználja hierarchikus modelljében (Proklosz, *Timaios-kommentár* II. 240, 4 skk.; vö. *A teológia elemei* 23-24). A „részesedés” Platónnál az ideák és az érzékelhető dolgok viszonyára utaló metafora. Iamblikhosznál széles körben alkalmazható fogalommmá válik, amely fontos szerepet kap a második és a harmadik hiposztázis belső szerkezetének leírásában. Iamblikhosz megkülönbözteti 1. a „részesedhetetlen” (*amethekton*) princípiumot, 2. „azt, amiben részesednek” (*metekhomenon*) és (3) „a részesedő dolgot” (*metekhon*). A részesedhetetlen princípiumtól részesedhető dolgok „rendje”, „láncolata” vagy „sokasága” függ. Például a részesedhetetlen Értelme hozza létre a részesedett intellektusok sokaságát, melyek a lelkek különböző fajtáihoz tartoznak (Proklosz, Timaios-kommentár II. 313,15 skk.; vö. uő, *Ateológia elemei* 166). A részesedőkben nem maga a részesedhetetlen princípium van jelen, hanem csupán képmásai, így a princípium megőrzi transzcendenciáját.

A metafizikai modell egy további fontos sajátossága az átmenetek fokozatossága. Iamblikhosz a valóság fokainak az első princípiumból való kibomlásában folytonosságot feltételez. A valóság fokai közötti hézagokat olyan középső tagok beiktatásával igyekszik kitölteni, melyekben a szélső tagok mindegyikével van valami közös (*A misztériumokról* 1.5-7; Proklosz, Timaios-kommentár II. 313,15 skk.). Ebben részint Plafonnak a daimónok, illetve a lélek közvetítő szerepére vonatkozó megjegyzéseire támaszkodott (*Lakoma* 202E; *Timaios* 35A; lásd még 31B sk.). részint pedig a *Káld kinyilatkoztatások* azon tanítására, mely szerint a valóság általánosságban hármasságokból épül fel (fr. 3 des Places). A

közvetítők megsokszorozásával Iamblikhosz nem csupán összekapcsolja egymással a valóság szintjeit, hanem egyszersmind az isteni transzcendenciát is hangsúlyozza.

Egy harmadik fontos alapelv szerint minden mindenben benne van, ám az illető dolog saját természete szerint. Numéniosz és Plótinosz számára ez azt jelenti, hogy a magasabb princípiumok közvetlenül jelen vannak az alacsonyabbakban, például az Értelem az egyéni lelkekben, vagy az értelemmel felfogható valóság az érzékelhető világban. Iamblikhosz másként kívánja értelmezni az elvet (Sztobaios, i. h.). A valóság építményének szintjeit szerinte pusztán *megfelelések* kötik össze. Az összes forma minden szinten megjelenik, azonban másként az Értelemben, másként a Lélekben, másként az anyagi világot közvetlenül megformáló pszichikus princípium, a Természet szintjén és végül másként az anyagban (Proklosz, Timaios-kommentár I. 87, 6 skk.; vö. uo., 426, 3 skk.). Az egyes hiposztázisok belső szerkezetét Proklosz - Iamblikhoszt követve vagy legalábbis az ő elveit alkalmazva - hasonló módon írja le (Proklosz, *A teológia elemei* 103). A második hiposztázisban a Lét, Élet, Értelme hierarchikus sort alkot. E fokok mindegyike tartalmazza a másik kettőt is, például a Lét szintjén is megvan az Élet és az Értelme. Minden egyes tag tükrözi a teljes hiposztázist, de mindegyikben más és más forma uralkodó.

A valóság e modell szerint finoman tagolt, bonyolult szerkezettel bír, melyben minden létezőnek megvan a maga jól körülhatárolt helye. Az ontológiai fokokat Iamblikhosz filozófiai megfontolásokból sokszorozza meg, e soklépcsős modell azonban vallási szempontból is kapóra jött. A metafizikai entitásoknak megfeleltethetők a görög, káldeus, perzsa, egyiptomi istenekből összeálló népes panteon tagjai. Iamblikhosz kezén a platonizmus egyszersmind a pogány teológia nagyszabású szintézisévé válik. Sőt mi több, a platonizmusnak e változata vallásként működik. A kereszténységhez hasonlóan szent irat tekintélye támasztja alá tanítását (*Káld kinyilatkoztatások*), és rítusokat is kínál híveinek (*theurgia*).

Iamblikhosz átütő sikert ért el a platonikusok körében. A következő nemzedékek mind exegetikai módszereit, mind metafizikai és lélekfilozófiai újításait, mind pedig a filozófia és a vallás integrálására irányuló törekvését magukévá teszik. A következő két évszázad görög platonikusai „az isteni Iamblikhoszt” mérvadó tekintélyként idézik.

Iamblikhosz tanításának konkrét politikai hatása is volt, igaz, ez nem bizonyult tartósnak. Iulianus Apostata császár (egyeduralkodó: 361-363) Iamblikhosz vallási-filozófiai szintézise alapján kívánta a pogány vallás és kultúra uralmát helyreállítani. Iulianus epheszoszi Maximosz tanítványa volt, aki Iamblikhosz egyik tanítványának, Aidesziosznak volt a tanítványa. Iulianus terjedelmes írói munkássága a iamblikhoszi tanok melletti elkötelezettségét és elmélyültségét tanúsítja. A pogány restauráció terve azonban megghiúsult, mivel a császár korán meghalt egy hadjárat során.

1.6.2.2. Az athéni és az alexandriai iskola

A 3-4. század filozófiai iskolái ritkán éltek túl alapítójukat. Stabil, több nemzedéken át működő újplatonikus iskolák csak az 5. század folyamán alakultak ki Athénban és Alexandriában. Az athéni iskola első ismert vezetője Plutarkhosz (nem keverendő össze khairóneiai névrokonával, a középső platonikus filozófussal), akinek tevékenysége az 5. sz. első harmadára esik. Plutarkhosz jelentősebb és jobban ismert utódai az iskola élén Szürianosz, Proklosz és Damaszkiosz. Damaszkiosszal - noha jelentős tanítványai vannak, például Szimplikiosz - megszűnik az utódlás: a pogány vallás védőbástyájának számító athéni iskolát Iustinianus 529-ben császári rendelet útján zárátja be. Alexandriában a 4-5. század fordulóján tevékenykedtek platonikusok (Hüpatia, Szünesziosz, Hieroklész), ám az iskola utódlási rendjét csak Hermeiasztól kezdve ismerjük. Hermeiasz fia, Ammóniosz az iskola legnagyobb hatású vezetője. Ammóniosz jelentős tanítványai közé tartozik a keresztény Ióannész Philoponosz, aki viszont nem került az iskola élére. Ammónioszt Olümpiodórosz, majd a keresztény Élias, David és Szephanosz követi. A két iskola szoros kapcsolatot ápol, az alexandriai iskola vezetői gyakran athéni mesterek tanítványai (Hermeiasz Szürianosz tanítványa, Ammóniosz Prokloszé), az athéniak közül pedig többen megfordulnak Alexandriában (Damaszkiosz és Szimplikiosz Ammóniosz tanítványai).

Doktrinális téren a két iskola közül az athéni meghatározó. Az újplatonikus metafizika és teológia nagyszabású kifejtéseit jobbra az athéni mesterek műveiben találjuk: a legfontosabb összegzések szerzője Proklosz (*A teológia elemei, Platón teológia*) és Damaszkiosz (*A princípiumokról*). Az alexandriaiaknál e tanok inkább a háttérben

munkálnak. Az iskolák között azonban nincsenek komoly tanbeli különbségek, csupán tevékenységük súlypontja más és más. Az alexandriaiak elsősorban Arisztotelészt kommentálják, az athéniaiak pedig Platón műveit. Az alexandriai iskola a vallási szempontból semleges logikai kérdéseket állítja előtérbe, és óvatosan kikerüli a teológiai problémákat, melyekkel az athéniaiak előszeretettel foglalkoznak. A két iskola filozófiai hangsúlykülönbségei a már régóta államvallássá lett kereszténységhez való viszonyuk különbségeivel függhetnek össze. Az athéni iskola anyagilag független, szilárdnak tűnő intézmény, az alexandriai iskola viszont rászorul a város támogatására. Alexandriában a vallási kérdések meglehetősen kiélezettek, ennek szomorú jele az újplatonikus filozófusnő, Hüpatia keresztények általi meglinceselése 415-ben. Az athéni újplatonikusok határozottan védik a hagyományos pogány vallást, az alexandriaiak viszont igyekeznek megegyezni a keresztény hatóságokkal, és idővel az iskola keresztény tagjaira bízják az irányítást.

Az athéni iskola vallásos beállítottságát tekintve Iamblikhosz irányvonalának folytatója. Proklosz (*Platóni teológia*) és Damaszkiosz (*A princípiumokról; Parmenidész-kommentár*) az újplatonikus panteonba beemelő görög és nem görög isteneket bonyolult metafizikai modelljük fokaihoz rendelik. A kései újplatonikusok a filozófiai tevékenységet spirituális gyakorlatként értelmezik, mely a megtisztulás útjának fontos szakaszát alkotja. A filozófia azonban legtöbbjük szerint nem elégséges önmagában. Damaszkiosz megjegyzi, hogy Iamblikhosz, Szürianosz és Proklosz a theurgiát állítja első helyre, szemben Plótinossal és Porphüriossal, akik a megtisztulás filozófiai útját részesítik előnyben (*Phaidón*-kommentár 1,172 Westerink). A kései újplatonikusok erénytanában a természetes, etikai, politikai, megtisztító és teoretikus erényeket a theurgikus erények tetőzik be (143 sk.; Olümpiodórosz, *Phaidón*-kommentár 8.2 Westerink; Marinosz, *Proklosz élete* 2-3. fej.). A filozófus életrajzok igen hasonlítanak a keresztény szentek életrajzaira. A filozófus élete során végighalad az erények skáláján, és szerencsés esetben eléri a legmagasabb fokot (Marinosz, *Proklosz élete* 26). Damaszkiosz *Iszidórosz élete* címen ismert filozófiatörténetében elődeit ezen szempont szerint tárgyalja. A *Káld kinyilatkoztatásokból* (fr. 45-48 des Places) származik a hit, igazság és szeretet (*erósz*) erényeinek hármassága, melyhez negyedikként gyakran hozzáteszik a reményt is. Ezeket az erényeket már Porphüriosz (*Markeliához* 24) és Iamblikhosz

(A *misztériumokról* V.26) is említi. Proklosz az első hármát metafizikai valóságként kezeli. Közülük a hit (*πισztisz*) teszi lehetővé az istenekkel való kapcsolat legmagasabb, theurgikus formáját, amely minden emberi bölcsességnél és tudásnál többet ér (*Platóni teológia* 1.25). Az athéni pogány újplatonikusok spiritualitása sok tekintetben párhuzamot mutat a keresztényekével, akikkel egyre élesebb konfliktusba kerülnek.

A módszerek és a metafizikai doktrínák terén ez a korszak nem hoz alapvető újdonságot. Az athéni újplatonikusok a iamblikhoszi elvek következményeit bontják ki. Ez a metafizikai rendszer további bonyolódásához vezet. Az athéni iskola részletesen kidolgozza az ún. isteni *henaszok* (egységek) tanítását (könnyen lehet, hogy e tanítás lényegében szintén Iamblikhosztól ered). E doktrína áttekinthető tárgyalását adja Proklosz (A *teológia elemei* 113-165). A *henaszok*kal az első hiposztázisban is megjelenik a sokaság, ezzel teljessé válik a szimmetria a három hiposztázis szerkezetében. Az Egy az első hiposztázis részesedhetetlen princípiuma, a *henaszok*ban viszont lehet részesedni. Az utóbbiak feladata az Egy és az alsóbb szintek közötti közvetítés. Ezek az egységek szintén felette állnak a létnek, és önmagukban megismerhetetlenek, azonban hatásaik alapján, analógiák útján megismerhetők. A *henaszok* hierarchikus rendet alkotnak (160-165), a valóság alsóbb szintjeinek egymásra következése - a második hiposztázis „értelemmel felfogható” és „értelmes” foka, valamint a Lélek világ feletti és világon belüli rendje - ezt a hierarchiát tükrözi (másutt Proklosz még tovább finomítja e felosztásokat). A *henaszok* szintje a *par excellence* isteni szféra. Az isteni attribútumok, amilyen az önelégységesség, a végtelenség vagy a gondviselés gyakorlása, a *henaszok*ban vannak meg legtökéletesebben. Az intelligenciák, a lelkek vagy az égitestek csupán a *henaszok*hoz fűződő viszonyukra tekintettel nevezhetők isteninek. A második és a harmadik hiposztázis hasonlóképpen komplex szerkezetet mutat. E bonyolult hierarchikus modell a mai olvasót valószínűleg kevésbé ragadja magával, ám annyit el kell ismernünk, hogy racionális elvek következetes alkalmazásának eredménye.

A kései újplatonikus metafizika fontos tétele, hogy a magasabb okok hatása messzebb terjed az alacsonyabbakénál (Proklosz, A *teológia elemei* 57; 71-72). A lét alapvetőbb határozmány, mint az élet vagy mint az értelem, és több mindenre terjed ki. Ebből a gondolatmenetből

az következik, hogy a metafizikai modell középső szintjei a legbonyolultabbak, és ezek létrehozásában vesz részt a legtöbb ok. Az anyag ezzel szemben egyedül az első princípium, az Egy produktuma. Proklosz már csak ezért sem fogadhatta el a rossz eredetének plótinuszi magyarázatát. *A rossz léteről* (De malorum subsistentia) írott értekezésében hatékony érveket hoz fel az anyag és a rossz azonosítása ellen, többek között visszautasítja azt a paradoxont, hogy a rossz a Jótól származik. Elmélete szerint - melynek persze vannak előzményei (Porphüriosz, *Szentenciák* 42.14; Iamblikhosz, idézi Szimplikiosz, *Kommentár a Kategóriákhoz*, 418, 3-6 Kalbfleisch) - a rossznak nincs egyetlen princípiuma, nincs sajátos oka, hanem mindig valamilyen jó célra irányuló folyamat szándékolatlan, járulékos eredménye: léte pusztán melléktermék (*parüposztaszisz; A rossz léteről*, 50,1 skk. Boese).

Proklosz *A teológia elemei* című metafizikai összefoglalásában jelentős módszertani újítást vezet be. A tekintélyekre hivatkozás másutt végtelen buzgalommal alkalmazott eljárását itt mellőzi, és szigorúan érvelő formában fejti ki metafizikáját. Előbb a modell alapelveit fekteti le, egyebek között tisztázva az egység és a sokaság, az ok és az okozat, az egész és a rész fogalmait, majd felvázolja az értelemmel felfogható valóság tényleges szerkezetét, az első hiposztázis felől haladva az alacsonyabb szintek felé. A mű 211 metafizikai tételt foglal magában, melyeket Proklosz *reductio ad absurdum* típusú érvekkel, illetve - az érvelés előrehaladtával - a korábban elfogadott tételekkel támaszt alá. Az értekezés formáját minden bizonnyal a geometria axiomatikus módszere inspirálta. (Érdemes megjegyezni, hogy Proklosz kommentálta az eukleidészi *Elemeket*.) A geometriát már Arisztotelész is mintának tekinti tudományelméletében, azonban Proklosz az első, aki az axiomatikus módszer következetes alkalmazásával teljes metafizikát dolgoz ki. A *teológia elemei* nagy hatású mű, többek között Boëthius (III. teológiai traktátus) és Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész is sokat merít belőle, az arab közvetítéssel latinra fordított *Liber de causis* pedig Proklosz művének átdolgozása.

A természetfilozófiai elméletalkotást részint Arisztotelész elmélyült tanulmányozása ösztönzi (több idevágó Arisztotelész-értekezés része az újplatonikus iskolák tananyagának), részint pedig a fizikai kérdések teológiai-vallási vonatkozásai iránti érdeklődés. Arisztotelészt a kései

újplatonikusok a természetfilozófia első számú tekintélyeként tisztelik. Az Arisztotelész-értelmezés fő szabálya persze az a feltételezés, hogy tanítása lényegében összhangban van Platónéval, legfeljebb nyelvhasználatában különbözik attól (Szimplikiosz, **Kommentár Arisztotelész értekezéséhez** Az égboltról 69,11 skk. Heiberg). Ióannész Philoponosz, Ammóniosz tanítványa eltér az újplatonikus kommentátorok szokásos gyakorlatától és szakít az arisztotelészi fizikával. A legfőbb vitapont a világkezdet kérdése. A platonikusok körében erre az időre az az álláspont válik elfogadottá, hogy a világ mindig volt, van és lesz, időben örök, isteni és tökéletes lény, és ebben Platón és Arisztotelész is egyetért. (A platóni **Timaiosz** 28C szó szerinti olvasatban a kozmosz keletkezetségét állítja, Arisztotelész viszont kétségtelenül elutasítja a világkezdetet, pl. **Fizika** VIII. 1.) Proklosz 18 érvet hozott fel e hagyományos tan mellett. Philoponosz úgy véli, Platón Arisztotelésztől eltérően **időbeli** kezdetet tulajdonít a világnak. Két vitairatban támadja Prokioszt és közvetlenül Arisztotelészt is (**Proklosz ellen a világ örökkévalóságáról; Arisztotelész ellen a világ örökkévalóságáról**). Az előbbi írás fennmaradt, az utóbbi mű érveit részlegesen, másodlagos forrásokból ismerjük. Philoponosz keresztény gondolkodó, a világkezdetre vonatkozó nézeteit Mózes I. könyvéhez kapcsolódva is kifejti A **világ teremtéséről** írott művében. A **Timaiosz** teremtéstörténetét szó szerint magyarázó korábbi platonikusoknál radikálisabb értelmet ad a világkezdetnek: nem csupán a kozmikus rendnek van időbeli kezdete, hanem maga az anyag is időben jött létre. Philoponosz Arisztotelész saját tanait fordítja a világ örökkévalóságának tétele ellen. Egyik fontos érve a következő (**Proklosz ellen** 9, 14 skk. Rabe). A világ örökkévalósága tényleges végtelenség létezését vagy legalábbis létrejöttét feltételezi (például az eddig eltelt évek és az egy-egy fajhoz tartozó egyedi dolgok száma végtelen volna). Ez azonban számos fogalmi nehézséghez vezet (Philoponosz problematikusnak látja a végtelen mennyiségek összehasonlítását vagy műveletek végzését velük), ráadásul Arisztotelész kifejezetten elveti az aktuális végtelent. Philoponosz sorra cáfolja az arisztotelészi fizika más tételeit is, többek között kétségbe vonja, hogy az égitestek a Hold alatti világ négy elemétől különböző, ötödik elemből állnak, és hogy a mozgás magyarázatára a mozgó testtel érintkezésben álló mozgatóra van szükség (ehelyett a mozgató által a mozgó testnek átadott belső mozgató erőt vezetett be, melyet később latinul **impetusnak** neveznek). Ezek a problémák gyakran

összefüggésben állnak a világkezdés kérdésével. Az eredmény egy alternatív fizikai elmélet, mely összhangban van a keresztény dogmákkal. Szimplikiosz az arisztotelészi *Fizika* és Az *égbolt* kommentárjaiban Philoponosszal szemben az újplatonikusok hagyományos nézetét védelmezi, mely szerint a világ örök. E viták során a kései újplatonikusok finom, alapos érveléssel alátámasztott és sokszor igen eredeti természetfilozófiai elméleteket dolgoznak ki.

Ugyanezt mondhatjuk a pszichológia területéről is. Platón és Arisztotelész nézeteiből kiindulva az érzékelés, a képzetalkotás és az értelem működésének részletes és újszerű elemzéseit adják. A vitatott problémák közül egyet említünk: a produktív és a passzív értelem közötti arisztotelészi megkülönböztetés értelmezésének kérdését (DA III.5). E rejtélyes szövegrész már Theophrasztosznak is fejtörést okozott (lásd Themisztiosz, *Parafrázis Arisztotelésznek A lélekről írott könyveihez*, 107, 30 skk.). A szintén peripatetikus Alexandrosz megkülönbözteti 1. a velünk született potenciális vagy anyagi értelmet (*dünamei te kai hülikosz nús*), mely képes befogadni az univerzális formákat, 2. az univerzálékat birtokló értelmet (*núsz hós hexisz*), 3. a tudását gyakorló, aktualításban lévő értelmet (*nús kat' energeian*), végül pedig 4. a produktív értelmet (*nús poiétikos*), mely az 1. és 2. közötti átmenetért felelős (A *lélekről*, 88, 23 sk. Bruns). A produktív értelem Alexandrosz szerint nem egyéb, mint az első ok, Isten (89, 9-19). E szerint az elgondolás szerint az emberi lélek teljes egészében halandó, hiszen az egyedül örök és halhatatlan produktív értelem nem része a léleknek. Themisztiosz, az i. sz. 4. századi Arisztotelész-kommentátor nem tartozik az újplatonikusok közé, de jól ismeri filozófiájukat, beleértve Plótinosz tanítását az Értelem hiposztázisának organikus egységéről. Nézete szerint a produktív értelem nem azonosítható Istennel, hanem emberi intellektus (*Parafrázis Arisztotelésznek A lélekről írott könyveihez*, 102, 36 skk.). Ez azonban meglepő módon egy és ugyanaz minden emberben - így magyarázható, hogy közös fogalmaink vannak és képesek vagyunk kommunikálni egymással. Ennek az értelemnek az örökkévalósága nem biztosíthatja a személyes halhatatlanságot. Themisztiosz azonban elfogadja, hogy **több** egyedi intellektus létezik, melyeket a produktív értelem megvilágít (103, 32 skk.). Rá hivatkozik majd Aquinói Tamás a személyes halhatatlanság melletti érvelésében - kérdés, hogy mennyi joggal. A kései újplatonikusok tovább folytatják e vitát, és

Philoponosz, Pszeudo-Philoponosz, valamint Pszeudo-Szimplikiosz DA-kommentárjaikban valóban a személyes halhatatlanságot alátámasztó értelmezéseket dolgoznak ki. 1. A produktív értelem nem azonos Istennel, mint Alexandrosz gondolja, nem is az Értelem hiposztázisában maradó emberi intellektus, mint Plótinosz tanítja, és nem is daimóni értelem, mint Marinosz állítja, hanem emberi intellektus (lásd Pszeudo-Philoponosz áttekintését, aki az általa képviselt álláspontot athéni Plutarkhoszra vezeti vissza 535, 4 skk. Hayduck; vö. Pszeudo-Szimplikiosz, 220, 25 skk. Hayduck). A potenciális értelem az, ami aktív értelemmé válik, amikor eléri tökéletességét; ebben az állapotában már más intellektusokat is tökéletességre juttathat tanítás útján (Philoponosz, Az *értelemről* 45, 53 skk. Verbeke). A potenciális és az aktív értelem azonosítása mutatja, hogy egyéni intellektusokra kell gondolnunk. 2. Ez az értelem halhatatlan, noha csak annyiban gondolkodik *mindig* (DA III.5, 430a22), amennyiben a világban mindig van olyan egyéni emberi értelem, mely tevékeny (Philoponosz, Az *értelemről* 52, 17 skk. Verbeke; Pszeudo-Philoponosz 538,32 skk.). 3. Halandónak legfeljebb a „passzív értelmet” mondhatjuk, ez azonban nem más, mint a képzetalkotó képesség (*phantasztia*; Philoponosz 11, 7 skk.; Pszeudo-Philoponosz 541, 20 skk. Hayduck; Pszeudo-Szimplikiosz 248, 6 skk. Hayduck).

A kései újplatonizmus fontos teljesítményei közé tartozik az iskolai oktatás rendjének kidolgozása és az oktatáshoz szorosan kapcsolódó kiterjedt kommentárirodalom létrehozása. Az újplatonikus iskolákban az oktatás egy előkészítő kurzussal veszi kezdetét, mely elemi nyelvtani, retorikai, logikai és matematikai ismereteket tartalmaz (nagyjából a „hét szabad művészet” tárgyait). Ezután egy elemi etikai kurzus következik, melyen többek között Iszokratész egyes beszédeit, a püthagoreus *Arany verseket* és Epiktétosz *Kézikönyvecskéjét* olvassák. A szigorúbb értelemben vett filozófiai tanulmányok első szakaszát az arisztotelészi filozófia alkotja. Ez a kurzus Porphüriosznak az arisztotelészi logikához írott Bevezetésével kezdődik, ezután a *Kategóriák* és az *Organon* további könyvei következnek, majd az *Erika* és a *Politika*, végül pedig a teoretikus tudományok, a fizika - matematika - teológia felosztás sorrendjében. A természetfilozófiai írások közül többek között a *Fizika*, *Az égbolt* és *A lélek* szerepel az olvasmányok között, a matematikát valószínűleg *Az oszthatatlan szakaszokról* című nem hiteles mű képviseli, a teológiát pedig a

Metafizika értekezései. (Megjegyzendő, hogy a gyakorlati filozófia és a matematika helyét illetően nem volt teljes egyetértés az újplatonikusok között.) A képzés fő része Platón 12 dialógusának olvasása. Az első kurzus elején az **Első Alkibiadész** áll, mely befelé fordulásra, önismeretre serkenti a hallgatót. Az előrehaladás további rendje az erények skáláját követi. A **Gorgiasz** a politikai erények, a **Phaidón** a megtisztító erények fokának felel meg. A teoretikus erényekhez több dialógust rendelnek: a **Kratüloszt és a Theaitétoszt** (a nevek és a fogalmak szemlélete), **A szofistát és Az államférfit** (a fizikai világ szemlélete), valamint a **Lakomát és a Phaidroszt** (az értelemmel felfogható valóság szemlélete). Ezt a kurzust a **Philébosz** olvasása zárja, melynek tárgya az első princípium, a Jó. A Platón-tanulmányoknak szentelt második kurzus tárgya egy fizikai és egy metafizikai dialógus, a **Timaios** és a **Parmenidész**. Az utóbbi munka az újplatonikusok szemében a teljes platóni filozófia foglalatja. A tanulmányok csúcsát azonban nem filozófiai, hanem teológiai művek, az orphikus **Himnuszok és a Káld kinyilatkoztatások** olvasása jelenti. A Platón-olvasmányok listája Iamblikhosztól származik, sőt az egész oktatási rend az ő elgondolására megy vissza. E tanulmányok nem pusztán a diszkurzív ész kiművelését, az iskola tanainak elsajátítását szolgálják. A filozófiai és teológiai művek olvasása és magyarázata a megtisztulás útja, mely az érzékelhető dolgoktól az erények egyre magasabb fokain át az istenekhez vezet vissza a lelket.

A szövegeket a tanár magyarázatokkal látja el (használják persze régebbi szerzők kommentárjait és bevezetéseit is). E kommentárokat vagy saját maga adja ki, vagy pedig tanítványai jegyzik le. A kései újplatonikusok munkássága túlnyomórészt az iskolai oktatás alapszövegeihez írott kommentárokból áll. Mint említettük, az újplatonikusok egyeztetik a két fő filozófiai szerző, Arisztotelész és Platón nézeteit. Szintén igyekeznek igazolni a filozófiai hagyomány és vallási tekintélyeik összhangját (Szürianosz könyvet írt **Orpheusz, Püthagorasz és Platón összhangjáról a Káld kinyilatkoztatásokkal**). A hagyomány egységének, belső harmóniájának hangsúlyozása részint a kései antikvitásban általánosan elterjedt tradicionalizmusból következik, részint azon keresztények stratégiáját próbálja hatástalanítani, akik a filozófusok közötti nézetkülönbségre **(diaphónia)** hivatkozva próbálták aláásni a pogány filozófia hitelét. A kommentátorok a szövegmagyarázat iamblikhoszi elveit alkalmazzák, és nemritkán a mai olvasó számára legképtelenebbnek tűnő

értelmezésekre jutnak. Például *A szofista* - mely dialógusban a modern filozófiatörténet logikai-metafizikai vizsgálódást, illetve a szofisták elleni platóni polémia betetőzését látja - az újplatonikus tanrendben fizikai műként szerepel, melynek fő tárgya a Hold alatti világban tevékenykedő démiurgosz (vö. Iamblikhosz, *Kommentár A szofistához* fr. 1 Dillon).

Hogyan értékeljük a kései újplatonikusok kommentátori és filozófiai tevékenységét? Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy az újplatonikusok saját filozófiai problémáik és előfeltevéseik fényében olvassák Platont és Arisztotelészt, és alaposan átértelmezik tanításukat. Teljesítményük azonban korántsem lebecsülendő. Először is, az efféle elfogultságtól Platón és Arisztotelész mai olvasója sem lehet mentes. Másodszor, Platón és Arisztotelész egyeztetése filozófiailag is termékenynek bizonyult. Az összhang megteremtésére többféle lehetőség kínálkozik. Például Proklosz szerint Arisztotelész csupán Istennek azt a szerepét úja le, hogy a világot célként mozgatja, ezért teológiája kiegészítésre szorul. Ammóniosz ezzel szemben megkísérel kimutatni, hogy Arisztotelész Istent a világ létrehozó okának is tekinti (Timaios-kommentár I. 266,28 skk.; Szimplikiosz, Fizika-kommentár 1363, 8 skk.). Az ilyen viták a szövegek szoros olvasására és a filozófiai probléma - példánkban az Isten és a világ közötti oksági kapcsolat - alapos átgondolására kényszerítenek. A kései újplatonikus iskolákban normává lesz a filozófiai tételek részletes kifejtése és argumentatív alátámasztása, és a tekintélyek egyeztetése során olykor eredeti elméletek születnek. Harmadszor, az újplatonikus kommentátorok történeti jelentősége kétségbevonhatatlan. Az újplatonikus szövegmagyarázat rögzített szempontrendszerre épül. A kommentátor meghatározza a mű témáját, célját (*szkoposz*), hasznát, helyét a képzés rendjében és az olvasott szerző munkásságában, tisztázza a cím, a hitelesség és a szerkezet kérdéseit. Ezek a gondolkodási szokások, melyek az athéni és alexandriai iskolákban szilárdultak meg, tovább élnek a későbbi iszlám és keresztény filozófiai kommentárirodalomban. Az újplatonikus kommentárok fontosságát nem utolsósorban az a tény adja, hogy az antik filozófiai kultúra jelentős részben ebben a közegben hagyományozódik tovább. A korai görög filozófusokra vonatkozóan értékes információkat köszönhetünk e kommentároknak, Platón és Arisztotelész recepcióját pedig egészen a modern korig az újplatonikus értelmezések határozzák meg.

Az újplatonizmus története korántsem ér véget az athéni iskola bezárásával. Fentebb láttuk, hogy a latin Nyugat keresztény gondolkodói merítették az újplatonizmus porphürioszi változatából. A szintén hangsúlyozottan keresztényellenes athéni iskola iamblikhoszi alapokra épülő platonizmusának ugyancsak megszületik keresztény változata. Az a keresztény teológus, aki a Pál apostol által megtérített Dionüsziosz Areopagitész neve alatt adta ki írásait, részleteiben is követi Proklosz tanítását, többek között átveszi tőle a negatív teológia értelmezését, a soklépcsős metafizikai hierarchiát (mely itt az angyalok hierarchiájának alakját ölti), valamint a theurgia elméletének számos elemét átemeli a szentségek tanába. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész Bizáncban és a középkori Nyugaton is a platonizmus fontos közvetítőjévé vált. A hagyományozás egy másik vonalának kiindulópontja az alexandriai iskola, melyben Ammóniosz kompromisszumkészségének köszönhetően több nemzedéken át tovább folytathatta a tanítást. Olümpiodórosz után keresztények veszik át az iskola vezetését, 610 körül pedig Sztephanosz meghívásával az újplatonikus filozófia oktatása átkerül Bizáncba. Érdemes megemlíteni, hogy az újplatonizmus különféle formái az iszlám filozófiájára is jelentős hatást gyakoroltak. Ebben fontos szerepet játszottak az *Arisztotelész teológiája* és az *Okok könyve* címen ismert iratok. Mindkét munkát Arisztotelésznek tulajdonították, noha az előbbi valójában Plótinosz IV-VI. *Enneaszának* parafrázisa, az utóbbi pedig Proklosz *A teológia elemei* című munkájának átdolgozása.

A császárkorban a platonizmusnak latin nyelven író hívei is akadtak. Apuleius a középső platonizmus tipikus képviselője a 2. században. Calcidius, aki feltehetőleg a 4. században írt kommentárt Platón *Timaiosához*, lényegében szintén a középső platonizmus gondolkörében mozog. Marius Victorinus viszont ugyancsak a 4. században Plótinosz és Porphüriosz eszméit közvetíti. Marius Victorinus fordításait Szent Ágoston is használhatta, a *Vallomások* beszámolója szerint spirituális fejlődésében jelentős szerepet játszottak a „platonikus könyvek”. Az 5. század első harmadában Macrobius Cicero *Scipio álma* című munkájához írott kommentárján, valamint Martianus Capella *Mercurius és Filológia nászáról* című munkáján keresztül az újplatonizmus Iamblikhosz utáni formájának elemei is beszűrődnek a latin nyelvű irodalomba. Boethius, akinek tevékenysége körülbelül egy évszázaddal későbbre esik, nem pusztán közvetítő, hanem komolyan vehető filozófus (lásd 3.1.). Filozófiai

képzettségét minden bizonnyal az egyik nagy újplatonikus iskolában szerezte - a valószínűbb hipotézis szerint Alexandriában tanult. Az ő munkássága jelenti a legfontosabb összekötő kapcsot az antik görög filozófia és a középkori latin Nyugat között.

Proklosz (412-485) az athéni újplatonikus iskola jelentős képviselője. Konstantinápolyból származott, mestere Szürianosz volt. 437-től haláláig vezette az athéni iskolát. Elsősorban Platón-t kommentálta; Arisztotelész- és Plótinosz-kommentárjairól is tudunk. Matematikai és csillagászati szövegeket is magyarázott. ***Tizennyolc érv a keresztények ellen a világ örökkévalóságáról*** című vitairatát Philoponosz válaszából ismerjük. Kisebb értekezéseket írt a rossz, a gondviselés és a végzet problémáiról. Tömör áttekintést ad az újplatonikus metafizikáról és az arisztoteléanus fizikáról (***A teológia elemei, A fizika elemei***). Nagy összefoglaló műve, a Platón teológiája egyszerre szisztematikus és egzegéti-kai mű. Kommentálta a Káld ***kinyilatkoztatásokat***, és írt a teurgiáról (***A papi művészet***). Vallásos költeményei is fennmaradtak. Proklosz mérvadó összegzését adja az athéni iskola hagyományának.

Damaszkiosz (462-538) Az athéni újplatonikus iskola utolsó vezetője. A szíriai Damaszkuszból származott. Alexandriában és Athénban tanult, filozófiai mesterei athéni Proklosz-tanítványok - Marinosz és Iszidórosz - voltak. Az iskola vezetése alatt virágzásnak indult. Fennmaradt művei közül ***A princípiumokról*** című szisztematikus metafizika, Platón *Parmenidészének* kommentárja, valamint az ***Iszidórosz élete/Filozófiatörténet*** című munkák a legjelentősebbek. Kiindulópontja Proklosz, de gyakran vitába száll vele, és lamblikhoszhoz tér vissza. 529-ben Iustinianus rendeletileg bezáratta a hangsúlyozottan pogány athéni iskolát. Damaszkiosz ekkor tanítványaival Perzsiába ment, ahonnan rövidesen visszatért; további sorsa ismeretlen.

Szimplikiosz (490-560) Az athéni újplatonikus iskola utolsó nemzedékének tagja. A kis-ázsiai Kilikiából származott. Alexandriában Ammóniosz, Athénban Damaszkiosz tanítványa volt. Az athéni iskola bezárása után Damaszkiosszal együtt Perzsiába ment, majd 532-ben visszatért. A következő évtizedekben - Khoszroész perzsa királynak köszönhetően - békében élhetett, bár nyilvánosan tanítani nem volt alkalma. Hatalmas kommentárokat írt Arisztotelészhez, valamint a sztoikus Epiktétosz ***Kézikönyvecskéjéhez***. Mesteréhez,

Damaszkioszhoz hasonlóan az újplatonizmus iamblikhoszi irányvonalát követi (metafizikáját azonban ránk maradt műveiben nem fejti ki rendszeresen). Felbecsülhetetlen forrás a korai görög filozófiára nézve.

Ammóniosz (440-517 után) az alexandriai újplatonikus iskola meghatározó alakja. Apja, Hermeiasz szintén filozófus volt. Proklosznál tanult. Meggyezést keresett a keresztény hatóságokkal. Ezzel is összefügghet, hogy Platón helyett Arisztotelész magyarázatára - és ezen belül is a logikai művekre - helyezte a hangsúlyt. Úgy tűnik azonban, metafizikája nem tér el lényegileg az athéni iskoláétól. Platón és Arisztotelész tanításának egységét védelmezte.

Ióannész Philoponosz (490-570) alexandriai keresztény újplatonikus filozófus és teológus. Ammóniosz tanítványa volt. Ellenfele, Szimplikiosz némi lekezeléssel „a grammatikus” néven emlegeti. Óriási életművet hagyott hátra (melléknevének jelentése: „munkaszerető”). Több Arisztotelész-kommentárt írt. Önálló értekezésekben cáfolta a világ örökkévalóságának a pogány platonikusok körében általánosan elfogadott tételét (***A világ örökkévalóságáról Proklosz ellen, Arisztotelész ellen***); a kérdést keresztény teológusként is kifejtette (***A világ teremtéséről***). Számos egyéb keresztény teológiai munka szerzője. Grammatikai, matematikai és csillagászati műveit is ismerjük. Eredeti gondolkodó: az arisztotelészi fizika részletes és éleslátó kritikáján át egy alternatív elmélethez jut el, mely összhangban van a keresztény tanokkal.

Irodalom

ACKRILL, J. 1981 -. ***Aristotle the Philosopher***. Oxford: Clarendon Press.

ALEXANDRIAI NÉVTELEN 2006: Bevezetés Platón filozófiájába. ***Magyar Filozófiai Szemle*** 50 (2006), 81-117.

ALGRA, K. - BARNES, J. - MANSFELD, J. - SCHOFIELD, M. (szerk.) 1999: ***The Cambridge History of Hellenistic Philosophy***. Cambridge: Cambridge University Press.

ALLEN, R. E. (szerk.) 1965: ***Studies in Plato's Metaphysics***. London: Routledge & Kegan Paul.

ALLEN, R. E. - FURLEY, D. J. (szerk.) 1975: ***Studies in Presocratic Philosophy***. Vol. 2: The Eleatics and Pluralists. London: Routledge & Kegan Paul.

ANNAS, J. 1992: *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley-L. A.-London: University of California Press.

ANNAS, J. - ROWE, C. (szerk.) 2002: *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

APHRODISZIASZI ALEXANDROSZ: *Az uralkodókhoz a végzetről*. In Bugár - Lautner 2006:147-234.

APULEIUS 2003: *A világról. Szónoki és filozófiai művek*. Budapest: Magyar Könyvklub.

ARISZTOTELÉSZ 1969: *Politika*. Budapest: Gondolat.

ARISZTOTELÉSZ 1975: *Eudémosz etika. Nagy etika*. Budapest: Gondolat.

ARISZTOTELÉSZ 1979: *Organon*. I. köt. *Katégoriák, Hermeneutika, Első analitika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ARISZTOTELÉSZ 1982: *Retorika*. Budapest: Gondolat.

ARISZTOTELÉSZ 1987: *Nikomakhoszi etika*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

ARISZTOTELÉSZ 1992: „*JVletafizika*, VII (Z) könyv”. *Gond* 1/1. füzet, 125-157.

ARISZTOTELÉSZ 1993: *Katégoriák*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

ARISZTOTELÉSZ 1994: *Az athéni állam*. In Németh György (összeáll., jegyz., utószó) 1994: *Államéletrajzok*. Budapest: Századvég Kiadó.

ARISZTOTELÉSZ 1994: *Hermeneutika*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

ARISZTOTELÉSZ 1997: *Poétika és más költészettani írások*. Budapest: PannonKlett Kiadó.

ARISZTOTELÉSZ 1999: *Fizika* IV.10-14. *Vulgo* 1. füzet, 83-98.

ARISZTOTELÉSZ 2000: A természetfilozófiai vizsgálódás nyolcadik könyve. *Magyar Filozófiai Szemle* 44, 73-159.

ARISZTOTELÉSZ 2005: *A Jóról. A filozófiáról.* In Bugár 2005,157-176.

ARISZTOTELÉSZ 2005: *Metafizika A* (XII. könyv). In Bugár 2005,187-225.

ARISZTOTELÉSZ 2006: *A létrejövés és a pusztulás.* Budapest-Miskolc: Lestár-ME BTK.

ARISZTOTELÉSZ 2006: *Lélekfilozófiai írások.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

ARMSTRONG, A. H. (szerk.) 1967: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

ASMIS, E. 1990: „Philodemus’ Epicureanism”. In Haase-Temporini II.36.4: 2369-2406.

ASMIS, ELIZABETH. 1984. Epicurus’ Scientific Method. Ithaca NY: Cornell University Press.

B. INWOOD , *Ethics and Human Action in Early Stoicism,* Oxford: Clarendon Press.

BÁRÁNY ISTVÁN 2001: Utószó a *Theaitétoszhoz.* In Platón 2001,123-267.

BARNES, J. et al. (szerk.) 1975-1979: *Articles on Aristotle.* Vol. 1: Science. Vol. 2: Ethics & Politics. Vol. 3: Metaphysics. Vol. 4: Psychology & Aesthetics. London: Duckworth.

BARNES, J. 1979: *The Presocratic Philosophers. Vol 1-2.* London: Routledge.

BARNES, J. (szerk.) 1984: *The Revised Oxford Translation of Aristotle.* Vol. 1-2. Princeton: Princeton University Press.

BARNES, J. (szerk.) 1995: *The Cambridge Companion to Aristotle.* Cambridge, CUP.

BARNES, J. 1990: *The Toils of Scepticism.* Cambridge: Cambridge University Press.

BARNES, J. 1998: *Arisztotelész*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BENE LÁSZLÓ - BETEGH GÁBOR (szerk.) 2001: *Értelem és szenvedély. Filozófia és teológia a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban. Passim Filozófiai Folyóirat 3/1. sz.*

BENE LÁSZLÓ 2006: „Megismerés, nyelv és valóság *A szofistában*”. In Platón 2006a, 131-321.

BENSON, H. (szerk.) 1992: *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford: Clarendon Press.

BETEGH G. - BODNÁR I. - LAUTNER P. - GERÉBY GY. (szerk.) 2007: *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BETEGH GÁBOR-BÖRÖCZKI TAMÁS (szerk.) 2007: *A formák és a tudás. Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*. Budapest: Gondolat.

BETEGH GÁBOR (bev., ford., jegyz.) 1998: „Egy orphikus kozmogónia: A Derveni papyrusz”. In NÉMETH GYÖRGY (szerk.): *Ércnél maradóbb. A görög és a római történelem forrásai*. Budapest: Corvina, 29. fejezet.

BETEGH GÁBOR 2004: *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

BETT, R. 2000: *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*. Oxford: Clarendon Press.

BOBZIEN, S. 1998: *Freedom and Determinism in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

BOETHIUS 1979: *A filozófia vigasztalása*. Budapest: Európa.

BOGNÁR LÁSZLÓ 2006: *Az antik filozófia története. Ajánló irodalomjegyzék*, <http://www.unimiskolc.hu/~filtort/filozofiatortenet/filtort%20antikvitas%20bibl%20bognar%20061027.rtf>

BOLONYAI GÁBOR - HAJDÚ PÉTER (szerk.) 2002: *A Poétika újraolvasása. Helikon Irodalomtudományi Szemle* 48/1-2. sz.

BRANHAM, B. - GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds) 1996: *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity audits Legacy*. Berkeley: University of California Press.

BRENNAN, TAD 1999: *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*. London: Routledge.

BRICKHOUSE, T. C. - SMITH, N. D. 2000: *The Philosophy of Socrates*. Oxford: Clarendon Press.

BRITTAIN, C. 2001: *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*. Oxford: Oxford University Press.

BRUNSCHWIG, J. - LLOYD, G. E. R. (szerk.) 2000: *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*. Cambridge Mass./London: Harvard University Press.

BRUNSCHWIG, JACQUES 1997: „Pyrrhonikus volt-e Pyrrhón?”. *Magyar Filozófiai Szemle* 41: 413-424.

BUGÁR ISTVÁN (szerk.) 2003: Episztemológiai problémák a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban. *Passim Filozófiai Folyóirat* 5/1. sz.

BUGÁR M. ISTVÁN - LAUTNER PÉTER (szerk.) 2006: *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. utáni II. századig*. Budapest: Kairosz.

BUGÁR M. ISTVÁN (szerk.) 2005: *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*. Budapest: Kairosz Kiadó.

BURKERT, W. 1962: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Hans Carl Verlag.

BURNYEAT, M. - FREDE, M. (szerk.) 1998: *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett.

- CANCIK, H. - SCHNEIDER, H. (szerk.) 1996-: ***Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike***. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag.
- CANTO-SPERBER, M. et al. 1997: ***Philosophie grecque***. Paris: Presses Universitaires de France.
- CHERNISS, H. 1944: ***Aristotle's Criticism of Plato and the Academy***. Baltimore: J. Hopkins University Press.
- CICERO 1974: ***Válogatott művei***. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- CICERO 1983: ***A legfőbb jóról és rosszról*** III—IV. könyv. A sztoikusok paradoxonjai. In Steiger 1983:241-314,315-336.
- CICERO 1985: ***Az istenek természete***. Budapest: Helikon Kiadó.
- CICERO 1992: ***A végzetről***. Budapest: Európa Könyvkiadó. Újrakiadva In Bugár-Lautner 2006: 84-111.
- CICERO 1995: ***Az állam***. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- CICERO 1998: „Akadémikus könyvek”, „Lucillus”. In Kendeffy 1998: 71-170.
- CICERO 2004: ***Tusculumi eszmecserék***. Budapest: Allprint.
- COOPER, J. M. (szerk.) 1997: ***Plato, Complete Works***. Indianapolis: Hackett.
- DIELS, H. - KRANZ, W. 1951-52 (6. kiadás): ***Die Fragmente der Vorsokratiker***. Vols. 1-3. Weidmann.
- DILLON, J. 1977: ***The Middle Platonism***. London/Ithaca: Duckworth/Comell UP
- DILLON, J. 1987: „Iamblichus of Chalcis”. In AJVR LVII.36.2: 862-909.
- DILLON, J. 2003: ***The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)***. Oxford: Clarendon Press.
- DILLON, J. - LONG A. A. (szerk.) 1988: ***The Questions of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy***. Berkeley. Los Angeles-London:

University of California Press.

DODDS, ERIC ROBERTSON 2002: *A görögség és az irracionalitás*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány - Palatinus Kiadó.

DÖRRIE, H. - BALTES, M. - PIETSCH, CH. (szerk.) 1987-: *Der Platonismus in der Antike. Grundlage - System - Entwicklung*. Bd. 1-7. Stuttgart/Bad Cannstatt: fromman-holzboog.

DÜRING, I. 1966: *Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winther.

EMILSSON, E. K. 1988: *Plotinus on Sense-Perception*. Cambridge: Cambridge University Press.

EMILSSON, E. K. 2007: *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press.

EPIKTÉTOSZ 1978: *Kézikönyvecske*. Budapest: Europa Könyvkiadó.

EPIKTÉTOSZ 2006: *A szabadságról*. In Bugár-Lautner 2006, 112-138.

EVERSON, S. (szerk.) 1990, 1991, 1994, 1998: *Companions to ancient thought*: Vol. 1: Epistemology. Vol. 2: Psychology. Vol. 3: Language. Vol. 4: Ethics. Cambridge: Cambridge University Press.

FINE, G. (szerk.) 1999: *Plato*. Vol. 1: Metaphysics and Epistemology. Vol. 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul. Oxford: Oxford University Press.

FLASHAR H. (szerk.) 1983-2007: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitet. Die Philosophie der Antike*. Bd. 1-5. Basel-Stuttgart: Schwabe.

FORTENBAUGH, W. W. (szerk.) 1983: *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*. New Brunswick-London.

FREDE, M.-CHARLES D. (szerk.) 2000: *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford: Clarendon Press.

FRIIS JOHANSEN, K. 1998: *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine*. London: Routledge.

- FURLEY, D. 1967: *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press.
- FURLEY, D. 1987: *The Greek Cosmologists*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- FURLEY, D. J. (szerk.) 1999: *The Routledge History of Philosophy*. Vol. II: From Aristotle to Augustine. London: Routledge.
- FURLEY, D. J.-ALLEN, R.E. (szerk.) 1970,1975: *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1: The Beginnings of Philosophy. London: Routledge & Kegan Paul.
- GADAMER, H.-G. 2000: *A filozófia kezdete. Két tanulmány*. Budapest: Osiris.
- GAISER, K. 1962: *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Schwabe.
- GERSH, S. 1986: *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press.
- GERSON, L. P. (szerk.) 1996: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GERSON, L. P. (szerk.) 1999: *Aristotle: Critical Assessments*. Vol. 1: Logic and Metaphysics. Vol. 2: Physics, Cosmology and Biology. Vol. 3: Psychology and Ethics. London: Routledge.
- GILL, M. L. - PELLEGRIN, P. (szerk.) 2006: *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden, MA/Oxford/Carlton, Victoria: Blackwell Publishing.
- GLUCKER, J. 1978: *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GORDON, P. 1996: *Epicurus in Lycia: The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- GOTTSCHALK, H. B. 1987: „Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD.” In Haase-Temporini li.36.2: 1079-1174.

GOULET, R. (SZERK.) 1989-: *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris, CNRS.

GRIFFIN, M. - BARNES J. 1989, 1997: *Philosophia Togata*. Vol. 1: Essays on Philosophy and Roman Society. Vol. 2: Plato and Aristotle at Rome. Oxford: Clarendon Press.

GUTHRIE, W. K. C. 1962-1981: A History *of Greek Philosophy*. Vol. 1-6.

HAASE, W. - TEMPORINI, H. (szerk.) 1987-1994: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 11.36: *Philosophie, Wissenschaft und Technik*. Berlin: De Gruyter.

HADOT, P. 1968: *Porphyre et Victorinus*. 1-2. Paris: Éditions du Cerf.

HADOT, P. 1998: *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*. Cambridge, Massachusetts-London: Harvard University Press.

HANKINSON, R. J. 1995: *The Sceptics*. New York: Routledge.

HAVAS LÁSZLÓ (szerk.) 1991: *Válogatások a hippokratészi gyűjteményből*. Budapest: Gondolat.

HORN, CH. - RAPP, CH. (SZERK.) 2002: *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: C. H. Beck.

HUSSEY, E. L. 1972: *The Presocratics*. London: Duckworth.

INWOOD, B. (szerk.) 2003: *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.

INWOOD, B. (2005): *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press.

IRWIN, T. 1989: *Classical Thought*. Oxford: Clarendon Press.

IRWIN, T. 1995: *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

JAEGER, W. 1923: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.

JUDSON, L. (szerk.) 1991: *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press.

KAHN, C. H. 1960: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.

KAHN, C. H. 1979: *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.

KAHN, C. H. 1996: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.

KAHN, C. H. 2001: *Pythagoras and the Pythagoreans*. Indianapolis: Hackett.

KELSZOSZ 1969, *Igaz szó*. In *Világosság* 10/3, melléklet.

KENDEFFY GÁBOR (szerk.) 1998: *Antik szkepticizmus*. Budapest: Atlantisz, 7-69.

KERFERD, G. (szerk.) 1981: *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Steiner.

KERFERD, G. 2003: *A szofista mozgalom*. Budapest: Osiris.

KEYT, O. - MILLER, F. (szerk.) 1991: *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.

KIRK, G. S. - RAVEN, J. E. - SCHOFIELD, M. 1998: *Apreszokratikus filozófusok*, Budapest: Atlantisz.

KNEALE, W. -KNEALE, M. 1987: *Alogikafejlődése*. Budapest: Gondolat Kiadó.

KOBUSCH, TH. -MOJSISCH, B. (szerk.) 1996: *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KRAUT, R. (szerk.) 1992: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

LAUTNER PÉTER (szerk.) 1995: *A kürénéi hedonizmus*. Budapest: Kossuth.

LAUTNER P. (szerk.) 2004: *Pogány teológia I. Szövegértelmezés és rendszeralkotás a Plóti-nosz utáni újplatonistáknál*. Budapest: Kairosz.

LEAR, J. 1988: *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press.

LLOYD, A. C. 1990: *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.

LONG, A. A. (2002): *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press.

LONG, A. A. (szerk.) 1971: *Problems in Stoicism*. London-Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press.

LONG, A. A. 1998: *Hellenisztikus filozófia*. Budapest: Osiris.

LONG, A. A. (szerk.) 1999: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

LONG, A. A. 2006: *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

LONG, A. A. - SEDLEY, D. N. (1987): *The Hellenistic Philosophers*. Vol.1: Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Vol. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University Press.

LUCRETIUS 1957: *A természetről*. Debrecen: Alföldi Magvető.

LYNCH, D. P. 1972: *Aristotle's School*. Berkeley: University of California Press.

MANSFELD, J. 1987: *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Reclam Verlag.

MARCUS AURELIUS 1975: *Elmélkedései*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

- MATES, BENSON. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. New York: Oxford University Press, 1996
- MITIS, P. 1988: *Epicurus' Ethical Theory*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- MOREL, P.-M. 2000: *Atome et nécessité: Démocrite, Epicure, Lucrèce*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MORFORD, M. 2002: *The Roman Philosophers from the Time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*. London-New York: Routledge.
- MOURELATOS, A. P. D. 1993 (2. kiadás): *The Pre-Socratic Philosophers*. Princeton: Princeton University Press.
- NEHAMAS, A. 1998: *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley/L. A./London: University of California Press.
- NUSSBAUM, M. C.-RORTY, A. O. (szerk.) 1992: *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- NUSSBAUM, M. C. 1994: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- O'MEARA, J. D. 1989: *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- O'MEARA, D. J. 1993: *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press.
- OWEN, G. E. L. 1986: *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. London: Duckworth.
- PÁL JÓZSEF - SZÖNYI GYÖRGY ENDRE - TAR IBOLYA (szerk.) 1995: *Hermetika, mágia: Ezoterikus látásmód és művészi megismerés - Szöveggyűjtemény*. Szeged: JATE Press.
- PLATÓN 1984: *Összes művei*. 1-3. köt. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- PLATÓN 1998: *Gorgiasz*. Budapest: Atlantisz.

- PLATÓN 1999: *A lakoma*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2000: *Ión. Menexenosz*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2001a: *Theaitétosz*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2001b: *Philébosz*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2003: *Nagyobbik Hippiász. Kisebbik Hippiász. Lakhész. Lüsziész*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2005A: *Apokrif dialógusok. Első Alkibiadész. Második Alkibiadész. Hipparkhosz. Szerelmes ifjak. Theagész. Kleitophón. Minós*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2005b: *Phaidrosz*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2005C: *Euthüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2006a: *A szofista*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2006b: *Kharmidész. Euthüdémosz*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2007: *Prótagorasz*. Budapest: Atlantisz.
- PLÓTINOSZ 1986: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- PLÓTINOSZ 1995: *A szellemi szépség* (V. 8.), *A szellem, az ideák és a létező* (V. 9.). In Pál József (főszerk.): 97-107., 109-116.
- PLUTARKHOSZ 1983: *A sztoikusok ellentmondásai*. In Steiger 1983: 315-395.
- PLUTARKHOSZ 1985: *Szókratész daimónja*. Budapest: Helikon Kiadó.
- PLUTARKHOSZ 1986: *Iszisz és Oszirisz*. Budapest: Európa.
- PLUTARKHOSZ 1998: *Morálfilozófiai értekezések*. Budapest: Kossuth.

PLUTARKHOSZ 2002: „MIÉRT NEM JÓSZOL MÁR VERSBEN A PÜTHIA?”
Magyar Filozófiai Szemle 46, 563-599.

POPPER, K. 2001: „A platóm ígézet”. In Uő: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest: Balassi Kiadó, 19-196.

PORPHÜRIOSZ: „Plótinosz életéről és műveinek felosztásáról”. In Plótinosz 1986: 353-386.

PORPHYRIOSZ 1984: Eiszagógé. *Magyar Filozófiai Szemle* 28: 431-454.

POWELL, J. G. F. (szerk.) 1995: *Cicero the Philosopher*. Oxford: Clarendon Press.

PRAECHTER, K. 1910: „Richtungen und Schulen im Neuplatonismus”. In Uő: 1973: *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms: 165-216.

PRIOR, W. J. (szerk.) 1996: *Socrates. Critical Assessments*. London: Routledge.

PROKLOSZ 1997: „A Lykai Proklosnak, Platon utódjának két könyve a fizika elemeiről (avagy a mozgásról)”. *Magyar Filozófiai Szemle* 41, 281-336.

PSZEUDO-ARISZTOTELÉSZ: *A világrendről*. In Bugár 2005: 337-372.

RAPP, C. 2004: *Aristoteles zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

REEVE, C. 2000: *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett.

RIST, J. 1972: *Epicurus: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

RITOÓK ZSIGMOND (ford., bev., jegyz.) 1982: *Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

RITTER, J. -GRÜNDNER, K. - GABRIEL, G. 1971-2007: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1-13. Basel: Schwabe Verlag.

ROMILLY, J. de 1992: *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press.

ROSS 1996: *Arisztotelész*. Budapest: Osiris Kiadó.

ROSS, D. W. 1953: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.

ROWE, CH. - SCHOFIELD, M. 2005: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROD, W. (szerk.) 1978-1997: *Die Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. München: Beck.

SANTAS, G. 1979: *Socrates*. London: Routledge & Kegan Paul.

SCALTSAS, T. - CHARLES D. - GILL, M. L. (szerk.) 1994: *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

SEDLEY, D. 1998: *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEDLEY, D. 2003: *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

SENECA 2002-2004: *Prózai művei*. 1-2. köt. Budapest: Szénár Kiadó.

SEXTUS EMPIRICUS 1998: *Apürrhónizmus alapvonalai*. In Kendeffy 1998: 171-373.

SEXTUS EMPIRICUS 2005: *A tudósok ellen* 1X.4-193. In Bugár 2005: 52-91.

SHARPLES, R. W. 1987: „Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”. In Haase-Temporini II.36.2:1176-1243.

SHERMAN, N. (szerk.) 1999: *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

SIMON A. 2002: *Az örök feladat. Antik tanulmányok*. Debrecen: Csokonai.

SIORVANES, L. 1996: *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

SMITH, A. 1974: *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*. The Hague: Nijhoff.

SMITH, N. 1998: Plato. *Critical Assessments*. Vol. 1: *Problems of Interpretation and Method*. Vol. 2: *The Early Dialogues*. Vol. 3: *The Middle Dialogues*. Vol. 4: *The Late Dialogues*. London: Routledge.

SOMOS RÓBERT (szerk.) 2004: Természetfilozófia és metafizika a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban. *Passim Filozófiai Folyóirat* 6/1. sz.

SOMOS RÓBERT (szerk.) 2005: *Középső platonizmus*. Budapest: Osiris.

SORABJI, R. 1983: *Time, Creation and the Continuum*. London: Duckworth.

SoRABJi, R. (szerk.) 1987: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. London: Duckworth.

SORABJI, R. 1988: *Matter, Space and Motion*. London: Duckworth.

SORABJI, R. (szerk.) 1989: *Ancient Commentators on Aristotle*. London: Duckworth-Ithaca, New York: Cornell University Press.

SORABJI, R. (szerk.) 1990: *Aristotle Transformed*. London: Duckworth.

SORABJI, R. 2000: *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Aigitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.

SORABJI, R. (szerk.) 2005: *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*. Vol. 1: Psychology (with Ethics and Religion). Vol. 2: Physics. Vol. 3: Logic and Metaphysics. London: Duckworth.

SORABJI, R. 2006: *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.

STEEL, C. 1978: *The Changing Self: a Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussels: Paleis der Academiën.

STEIGER KORNÉL (szerk.) 1983: *Sztoikus etikai antológia*. Budapest: Gondolat Kiadó.

STEIGER KORNÉL 1985: „Parmenidész és Empedoklész kozmológiája”. In *Parmenidész. Empe-doklész. Töredékek*. Budapest: Gondolat, 75-170.

STEIGER KORNÉL 1993a: *A lappangó örökség: Fejezetek a preszókratikusfilozófia antik hagyományozásának történetéből*. Budapest: Jósöveg Műhely Kiadó.

STEIGER KORNÉL (szerk.) 1993b: *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Atlantisz.

STEIGER KORNÉL (szerk.) 1994: *A cinikus és a megaraifilozófia*. Budapest: Kossuth.

STEIGER KORNÉL (ford., bev., jegyz.) 1997: „Phleiusi Timón töredékei. Diogenész Laertios: Phleiusi Timón élete”. *Magyar Filozófiai Szemle* 41, 77-91 és 217-241.

STOUGH, CH. 1969: *Greek Scepticism. A Study in Epistemology*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

STRAUSS, L. - CROPSEY, J. (szerk.) 1994: *A politikai filozófia története* I. Budapest: Európa.

SZEKERES CSILLA 2001: „A filozófiai gondolkodás kezdetei Rómában. Filozófiai irányzatok Itáliában a köztársaság korában. M. Tullius Cicero filozófiai munkássága. L. Annaeus Seneca filozófiája.” In Havas László - Tegye Imre (szerk.) 2001: *Agatha VII Bevezetés az ókortudományba*. Debrecen: DE BTK Klasszika-filológiai Tanszék: 389-454.

SZLEZÁK, THOMAS ALEXANDER 2000: *Hogyan olvassuk Platánt?* Budapest: Atlantisz.

TAYLOR, A. E. 1997: *Platón*. Budapest: Osiris.

TAYLOR, C. C. W. (szerk.) 1997: *The Routledge History of Philosophy*. Vol. I: From the Beginning to Plato. London: Routledge.

THEOPHRASZTOSZ 1995: *Az érzékekről. Jellemrajzok*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

THEOPHRASZTOSZ 2005: *Metafizika*. In Bugár 2005: 226-253.

VANDER WAERDT, P. (szerk.) 1994: *The Socratic Movement*. Ithaca, N. Y.-London: Cornell University Press.

VLASTOS, G. (szerk.) 1971 -. *Plato*. Vol. 1-2. Garden City: Anchor Books.

VLASTOS, G. 1981 (2. kiadás): *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.

VLASTOS, G. 1991: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

VLASTOS, G. 1994: *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

WALLIS, RICHARD T. 2002: *Az újplatonizmus*. Budapest: Osiris Kiadó.

XENOPHON 2003: *Filozófiai és egyéb írásai*. Budapest: Osiris Kiadó.

ZALTA, E. N. (szerk.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>

ZAMBON, M. 2002: *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin.

ZEYL, D.,-DEVEREUX, D. T. -MITSIS, PH. T. (szerk.) 1997: *Encyclopedia of Classical Philosophy*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

A bibliográfiai utalások a nagyobb fejezetek elején összegyűjtve szerepelnek. A tárgyalt filozófusok szövegeinek fordításait csak akkor adjuk meg, ha azok nem azonosíthatók minden további nélkül a bibliográfiában a név alapján. Itt az általános, több korszakot érintő műveket említjük.

Bibliográfia a magyar irodalomhoz: Bognár 2006. *Magyar nyelvű szöveggyűjtemények:* Bugár 2005, Bugár-Lautner 2006, Ritoók 1982. *Magyar nyelvű cikkgyűjtemények:* Bene-Betegh 2001, Bugár 2003, Somos 2004, Betegh et al. 2007. *Általános művek magyarul:* Dodds

2002, Kneale 1987, Strauss-Cropsey 1994, Steiger 1993a.
Kézikönyvek: Brunschwig-Lloyd 2000, Cancik-Schneider 1996,
Goulet 1989, Haase-Temporini 1987, Horn-Rapp 2002, Ritter et al.
1971, Zalta 2007 (?), Zeyl-Devereux-Mitsis 1997. *Antik*

filozófiatörténetek: Canto-Sperber 1998, Flashar 1983, Friis Johansen
1998, Guthrie 1962, Irwin 1989, Rod 1978, Taylor 1997, Furley 1999.
Cikkgyűjtemények, könyvek több korszakhoz: Everson 1990, 1991,
1994 és 1998, Gill—Pellegrin 2006, Rowe-Schofield

2005, Sedley 2003, Sorabji 1983, 1988, 2000, 2006. *Folyóiratok:*
Ancient Philosophy, Apeiron, Oxford Studies in Ancient Philosophy,
Phronesis, Rhizai. 2. fejezet: *Magyarul:* Kirk-Raven-Schofield 1998,
Steiger 1993b, Betegh 1998, Havas 1991, Steiger 1985, Kerferd 2003.
Idegen nyelven: Diels-Kranz 1951, Barnes 1979, Hussey 1972,
Mansfeld 1987, Betegh 2004, Burkert 1962, Furley 1987, Kahn 1960,
1979, 2001, Long 1999, Mourelatos 1993, Kerferd 1981, Romilly
1992. 3. fejezet: *Szókratész:* Platon 1984, Xenophon 2003, Lautner
1995, Steiger 1994; Benson 1992, Brickhouse-Smith 2000, Ne-hamas
1998, Prior 1996, Santas 1979, Vlastos 1991, 1994. *Kisebb*
szókratikusok: Vander Waerdt 1994. *Platán-irodalom magyarul:*
Bárány 2001, Bene 2006, Betegh-Böröczki 2007, Gadamer 2000,
Popper 2001, Szlezák 2000, Taylor 1997 (1926). *Platán-*
irodalom idegen nyelven: Cooper 1997; Annas-Rowe 2002, Allen
1965, Cherniss 1944, Fine 1999, Gaiser 1962, Irwin 1995, Kahn 1996,
Kraut 1992, Kobusch-Mojsisch 1996, Owen 1986, Ross 1953, Smith
1998, Vlastos 1971, 1981. Az Óakadémia: Dillon 2003. *Arisztotelész-*
irodalom magyarul: Barnes 1998, Ross 1996, Bolonyai-Hajdú 2002,
Simon 2002. *Arisztotelész-irodalom idegen nyelven:* Barnes 1984;
Ackrill 1981, Barnes-Schofield-Sorabji 1975, Barnes 1995, Düring
1966, Frede-Charles 2000, Gerson 1999, Jaeger 1923, Jud-son 1991,
Keyt-Miller 1991, Lear 1988, Nussbaum-Rorty 1992, Rapp 2004,
Reeve 2000, Scaltsas-Charles-Gill 1994, Sherman 1999. 4. fejezet:
Általános: Long 1998; Long-Sedley 1987, Algra et alii 1999, Annas
1992, Nussbaum 1994. *Peripatetikusok:* Lynch 1972. *Epikureizmus:*
Asmis 1984, Furley 1967, Mitsis 1988, Morel 2000, Rist 1972. *Sztoa:*
Steiger 1983; Inwood 2003, Long 1971, Fortenbaugh 1983, Bobzien
1998, Inwood 1985. *Szkeptizmus:* Steiger 1997, Cicero 1998;
Brunschwig 1997, Kendeffy 1998; Bett 2000, Stough 1969, Bumyeat-

Frede 1998, Hankinson 1995. 5. fejezet: **Általános:** Haase - Temporini 1987, Dillon - Long 1988, Griffin - Barnes 1989, 1997, Long

2006. **A filozófia Rómában:** Szekeres 2001; Morford 2002.

Arisztotelianizmus: Gottschalk 1987, Sharples 1987. **Epikureizmus:**

Asmis 1990, Sedley 1998, Gordon 1996. **Sztoicizmus:** Long 2002,

Inwood 2005, Hadot 1998. **Újpürrhonizmus:** Mates 1996,

Brennan 1999, Barnes 1990. Philón, Antiokhosz, **Cicero:** Brittain

2001, Glucker 1978, Powell 1995. **Középső platonizmus:** Somos 2005;

Dörrie-Baltes-Pietsch 1987; Dillon 1977. **Cinikusok:** Branham-Goulet-

Cazé 1996. 6. fejezet: **Általános:** Wallis 2002; Dörrie-Baltes-Pietsch

1987, Sorabji 1989, Sorabji 2005; Lloyd 1990, Praechter 1910.

Plótinosz: Armstrong 1966; Emilsson 1988 és 2007, Gerson 1996,

O'Meara 1993. **Későbbi újplatonikusok:** Alexandriai Névtelen 2006,

Lautner 2004, Pál-Szőnyi-Tar 1997; Dillon 1987, Gersh 1986, Hadot

1968, O'Meara 1989, Siorvanes 1996, Smith 1974, Sorabji 1987, 1990,

Steel 1978, Zambon 2002.

2. Patrisztika

A patrisztika az ókeresztény irodalommal és gondolkodással foglalkozó tudomány, de használják a szót magára a tudomány tárgyára is. (A korábbi *patrológia* kifejezés a történeti teológiának az ókeresztény teológiával foglalkozó részét jelöli a 17. század közepétől.) Az elnevezés a latin *pater*ből (atyá) származik, mivel a patrisztikus vizsgálódások kiemelt tárgyai - legalábbis eredetileg - az úgynevezett egyházatyák (*patres Ecclesiae*). Ennek a megjelölésnek a kritériumai a keresztény egyházakban a 6. századtól kezdve: 1. az orthodox tanítás, 2. az életszentség, 3. az egyházi elfogadottság, 4. a régiség. A legtágabb értelemben a patrisztika az ókeresztény korról és annak kultúrájával foglalkozó diszciplína.

Az egyházatyák korát az apostolok korától, az 1. század végétől szokás számolni. Hagyományosan három nagyobb korszakra osztják: 1. A megalapozás kora (a 325-ös nikaiai zsinatig); 2. A virágkor (a 451-es khalkedóni zsinatig); 3. A hanyatlás kora (Nyugaton 636-ig, Sevillai Izidor haláláig, Keleten 750-ig, Damaszkuszi Szent János haláláig). Az ókeresztény szerzőket területi, illetve nyelvi hovatartozás szerint görög, latin és keleti atyákra osztják.

A patrisztikus gondolkodás fontos sajátossága, hogy nincs határvonal teológia és filozófia között. Ez két okból sem jelenti azt, hogy a mai, jobbra szekularizált filozófiafelfogás számára ne szolgálnának érdekességgel. Először is a keresztény teológusok legnagyobb része jelentős mértékben épít a pogány filozófiára, még akkor is, ha elutasítja azt. Továbbá olykor a filozófiai előzménnyel nem rendelkező tanítások mutatkoznak izgalmasnak a modern filozófia nézőpontjából.

2.1. Philón és a görög egyházatyák

2.1.1. Alexandriai Philón (i. e. 20-10 között-i. sz. 45-50 táján)

A zsidó származású, de teljességgel görögös műveltségű s a római hierarchiában magas tisztséget betöltő *Alexandriai Philón* filozófiailag jelentős életművét főként az Ószövetséghez, elsősorban Mózes öt könyvéhez írott exegetikai művek alkotják. Héberül valószínűleg nem

tudott, az Ótestamentum görög fordítását, a Septuagintát használta. Célja a Biblia magyarázata volt, ám az olvasót egy, a klasszikus filozófia fogalmaival körülírt Istenhez vitte közel. A Bibliának a szó szerinti értelem mellett szellemi, allegorikus érteimet is tulajdonított. Az allegorikus értelmezésben valószínűleg a sztoikusok természetfilozófiai és etikai allegorizálását követte, amely erősen támaszkodott az etimológiára, bár egyes kutatók szerint hatott rá a farizeusok írásmagyarázata is. A szabad tudományoknak és a filozófiának előkészítő szerepet szánt az igaz valláshoz. Ezt a felfogását annak a bibliai történetnek az allegorikus magyarázatán keresztül is kifejtette, amely szerint Ábrahám meddő felesége, Sára, szolgálólányához, Hágárhoz küldte Ábrahámot, hogy az gyermeket szüljön tőle. Később azonban az Úr érkezettnek látta az időt, hogy Sára is csodálatos módon gyermeknek adjon életet. Hágár a szabad tudományokat, Sára a bölcsességet jeleníti meg - írja Philón, aki ezzel első képviselőjévé válik annak a felfogásnak, hogy a filozófia a teológia szolgálólánya kell hogy legyen.

Filozófiai tanítását nem lehet besorolni egyik vagy másik rendszer alá. Talán leginkább eklektikusnak nevezhető, mivel egyaránt magában foglalja - nem is ellentmondásmentesen - a platonizmus, a sztoicizmus és a püthagoreizmus fontos elemeit.

A legnagyobb hatást mégis Platón művei gyakorolták rá, közülük is a legnagyobbat talán a *Timaios*. Először Philónnál olvassuk, hogy az ideák világa, amely alapján az isteni alkotómester a világot teremtette, az istenség értelmével azonos. Ez egyszersmind maga is az istenség műve, jóllehet ezt az alkotást nem időbeli eseményként, hanem logikai viszonyként kell felfognunk. Istenről állítható a létezés, az egység és a jószág, ugyanakkor lényege megragadhatatlan, pusztán erői (*dünamisz*) ismerhetők meg, melyek közül a legmagasabb rendű éppen az intelligibilis világ. Ez utóbbi minden teremtet/teremtendő dolog ideáját tartalmazza. Maga az Isten közvetlenül csak az intelligibilis világot alkotja meg, a hatnapos teremtés már erőinek a műve. A bibliai hét napot a püthagoreus számmisztika segítségével magyarázza.

A teremtsmagyarázat eddigi platonikus jellegének ellentmond, hogy Philón a sztoikus természetfilozófiát követve az aktív, hím jellegű istenség mellett megnevez egy másik, egy passzív, női princípiumot, az anyagot is. Ezzel az anyag szerepét Platónhoz képest felértékeli.

Transzcendencia, immanencia. A „teremtsünk embert képmásunkra és hasonlatosságunkra” többes számát azzal magyarázza, hogy Isten nem egyedül teremtette az embert, hanem nála tökéletlenebb szellemi lények segítségével; ez a morális rossz oka. A két bibliai teremtetéstörténetet az emberteremtés két fázisának felelteti meg: az ember megalkotása „képmásunkra és hasonlatosságunkra” a Genézis könyvének első fejezetében az ember ideájának, az intelligibilis embernek a megalkotását jelenti, amikor pedig a második fejezetben arról olvasunk, hogy Isten megteremtette Ádámot a föld sarából, belélehelte a lelkét, majd oldalbordájából megteremtette segítőtársának az asszonyt, akkor a testben élő ember létrejöttéről van szó.

Philón filozófiailag a középső platonizmus megelőlegezője volt, a patrisztikáról szóló fejezetben az egyházatyákra gyakorolt hatása okán kell megemlíteni.

2.1.2. A 2. századi görög apologéták

A „görög apologéták” gyűjtőnevüket onnan kapták, hogy írásaik legnagyobb része hitvédő irat, és közülük többnek a címe is ez: *Apologia* (védőbeszéd); címzettjük gyakran valamelyik keresztényüldöző császár vagy császári hivatalnok. Ugyanakkor az idesorolt művek nagy része nem a szó szoros értelmében vett védőbeszéd, hanem más irodalmi műfajt képvisel (pl. dialógus, buzdító beszéd), többük valódi címzettje a keresztény hívő, ráadásul néhány görög apologéta gnosztikusok elleni vitairatokat írt, amelyek nem maradtak fenn. Mindenesetre műveiket nem a nyugodt rendszerezés időszakában, hanem a konfliktus, a vita és a párbeszéd helyzetében vetették papírra. A legfontosabb szerzők és műveik a következők:

Athéni Ariszteidész (2. sz. első fele) ránk maradt műve: *Apológia* (töredékes örmény, teljes szír fordításban).

Iusztinosz (másképp: *Jusztin mártír*; 1165-ben) több filozófiai irányzat tanulmányozása után a platonizmus híve lesz (*Dialógus* 2-8). Megtérése után Rómában keresztény filozófiai iskolát alapít. Ránk maradt művei: *I. Apológia*; *II. Apológia* (valószínűleg nem külön írás, hanem az előző függeléke); *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*. Elveszett írásai közé tartozik a *Markión ellen* című vitairat.

Tatianosz (2. sz. második fele) Iusztinosz tanítványa, ki mestere halála után Keletre utazik, ahol szigorú önmegtartóztató életet él, és egyesek szerint a gnózis hívéül szegődik. Ránk maradt művei: *Beszéd a görögökhöz; A négy evangélium összhangja* (Diatesszarón). *Athéni Athénagorasz (2. sz. második fele)* ránk maradt művei: *Kérvény a keresztények ügyében; A halottak feltámadásáról*.

Antiokhiai Theophilosz (2. sz. második fele) ránk maradt műve: *Autolükoszhoz (180 körül)*. Gnosztikusok ellen írt vitairatai elvesztek.

A szerzők többsége részletesen válaszol a kereszténység elleni vádakra (kegyetlen vallási szertartások, ateizmus, államellenes magatartás, irracionális hit). Emellett bírálják a pogány mítoszokat ellentmondásos és abszurd voltuk, illetve antropomorf jellegük miatt. Átfogó kritikában részesítik a pogány filozófiai rendszereket is, elsősorban a véleménykülönbség szkeptikus érvét vagy annak vulgáris változatait vetve be ellenük, hogy bizonyítsák: nincs olyan filozófiai iskola, melynek tételei inkább nyugszanak racionális alapon, amely tehát kevésbé tekintendő *hitnek*, mint a keresztények hitbéli meggyőződése (Kendeffy 1999).

Mindeközben a keresztény tanítást mint igazi filozófiát mutatják be, a klasszikus görög filozófia fogalmaiból merítve; a filozófiai irányzatok közül legszorosabban a középső platonizmushoz kötődnek, és legtöbbjükre jelentős hatással van az alexandriai Philón. Többségük a kozmosz célszerű és racionális felépítéséből és rendezett mozgásából bizonyítja Isten létét, miközben azt tanítják, hogy lényege (*úszia*) megragadhatatlan, csupán erői (*dünameisz*) ismerhetők meg (Ariszteidész, *Apológia* 1; Iusztinosz: *II. Apológia* 6; Theophilosz, *Autolükoszhoz* 1,5 sk.). Következésképpen az idetartozó szerzők egy részétől nem áll távol a negatív teológia módszere. Ez a legradikálisabb formát az athéni Ariszteidésznél ölti, aki abból indul ki, hogy Istennek nincs neve, nincs formája, nincs ellensége, nem ismer haragot, sem bármi más szenvedélyt, nem téved, és nem szorul rá semmire (*Apológia* 1, vö. Theophilosz, *Autolükoszhoz* 1,4). A negatív „attribútumok” azon az eleai típusú axiómán alapulnak, miszerint Isten egy (értsd: nemcsak egyetlen, hanem egységes is, azaz nem bontható részekre és nem változik) és tökéletes. Xenophanészt idézi is az apologéta. Ebből az istentani alapvetésből következik nála a kritika 1. a kaldeusok, 2. a görög mitológia és 3. a zsidók ellen. 1. Isten nem

lehet azonos sem az elemekkel, sem az éggel, sem a kozmosz bármely más részével (*Apológia* 3-7). 2. Nem lehet belőle több, továbbá nem lehet immorális, nem szenvedhet el semmilyen sérelmet, és nem lehet szüksége áldozatokra (*Apológia* 8-13). 3. Ez utóbbi a zsidók elleni kritikájának is fő pontja, akik ugyan az egy teremtő Istent imádják, áldozataik azonban akaratlanul is az angyaloknak szólnak (*Apológia*, 14).

Iusztinosz és a későbbi görög apologeták a középső platonikusok módjára az ideák világát az isteni értelemmel, illetve Philónhoz hasonlóan a bibliai Igével azonosítják. Ez a Logosz nem pusztán mintája, hanem oka is a teremtett világnak, átvéve az ily módon magasabb transzcendenciaszintre került első isteni princípiumtól a közvetlen démiurgoszi funkciót. Egy további, már keresztény azonosítás: ez a Logosz az Atya megtestesült Fia. Tatianosz a fáklya és a láng közötti viszonyhoz hasonlítja az Atya és a tőle nem időben születő Fiú hierarchikus viszonyát, valamint a Nap és a belőle kiáradó fényviszonyához (*Beszéd a görögökhöz* 5). Az első apologeták a szó szoros értelmében Szentháromságról nem beszélnek; a Szentieleknek elsősorban azt a szerepet tulajdonítják, hogy inspirálja a prófétákat.

Antiokhiai Theophilosz a háromság mögött rejlő szorosabb egységet azzal a metaforával érzékelteti, miszerint Isten két „keze” Igéje és Bölcsessége (azaz a Szentielek) ; ők tartoznak még bele abba a „mi”-be, akikhez így szólt az Atya: „Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlóságunkra” (Ter 1,26; *Autolükoszhoz* 2,18). A kettejük közti „munkamegosztást” nem fejti ki világosan, mindenesetre valószínűnek látszik, hogy az Ige dolga a szó szoros értelmében vett teremtés, a Bölcsessége az elrendezés és a gondviselés, valamint a próféták inspirálása.

Iusztinosz hagyományos Timaios-értelmezése szerint Isten az öröktől fogva létező ősananyagból teremtette a világot -jóllehet ezt az anyagot nem feltétlenül sorolta a szó szoros értelmében vett létezők közé. A semmiből való teremtés gondolata a keresztény gondolkodásban először Tatianosznál jelenik meg: az anyag nem kezdet nélküli, hanem Isten teremtménye, amit a Logosz rendez el (*Beszéd a görögök ellen* 5). A tétel mellett Theophilosz így érvel: ha az anyag kezdet nélküli lenne, akkor örökkévaló is volna egyben, éppúgy mint Isten, akinek a

mindenhatósága ezzel csorbulna (*Autolükhoszhoz* 2,8-10; vö. May 1994:160 sk.).

Iusztinosz tanítása szerint a Logosz nemcsak a kinyilatkoztatás révén jelent meg az emberek számára, hanem az úgynevezett észcsírákon (*logoi szpermatikoi*) keresztül is, amelyeket a pogányok elméjében is elültetett (Iusztinosz, I. *Apológia* 47; II. *Apológia* 10). A kifejezés a sztoikusoktól származik, de míg náluk az észcsírák testi természetűek, a természettel azonos istenség immanens gondviselésének megjelenési módjai, amelyek magyarázatot adnak a természet változásaira, addig az apologétánál platonikus kontextusba épülnek: ezek a testetlen magvak a testetlen Logosz töredékes leképeződései az emberi értelemben, és nincs szó arról, hogy fejlődnének. Iusztinosz Philóntól vagy a középső platonikusoktól vehette át a kifejezésnek ezt az értelmét. Az apologétáknál részben az észcsírák léte ad választ a lényegi átfedésekre a keresztény tanítás és a görög filozófia között. Kínál a kérdésre másik megoldást is, azt, amelyet már az alexandriai Philónnál is megtalálunk a zsidó vallásra vonatkoztatva: a görög filozófusok olvasták Mózeszt és a prófétákat, és „loptak” tőlük (*Apológia* 44). Az istenre és a világra vonatkozó ismeretük mindazonáltal csak részleges lehet, mert az inkarnációra vonatkozó ismeret nem jutott el hozzájuk az észcsírák révén, és az Ótestamentumból sem voltak képesek kiolvasni ezt a próféciaát. Iusztinosz szerint a kinyilatkoztatás nemcsak az Ótestamentumban és a görög filozófiában előlegeződik meg, hanem a pogány mítoszokban is, mivel a démonok, akik a pogány istenekkel azonosak, elferdítették az Ótestamentum vallásos előírásait, amelyek nagyrészt maguk is csak buzdító próféciai a későbbi keresztény szertartásoknak.

Iusztinosz Platón-kritika formájában megfogalmazott, mégis a középső platonizmus keretei között maradó lélektana szerint a lélek testetlen természetű, de kezdete van és nem rokon Istennel. Az utóbbiból következik, hogy nem rendelkezik természetes Isten-látással, és nem természeténél fogva halhatatlan, hanem csak Isten akaratából válhat azzá a szabad akarat helyes használata nyomán (Iusztinosz, *Dialógus a zsidó Trüphónnal* 4; Tatianosz, *Beszéd a görögökhöz* 13). A lélek természetét tehát bizonyos mértékig az akarat konstituálja - noha a lélek sorsa közvetlenül Isten pozitív vagy negatív érdemeinket elismerő döntésétől függ. Iusztinosz a szabad akarat tanításával és a két út allegóriájával ad választ a kereszténység bírálóinak arra a kérdésére,

hogy miért szenvednek annyit a keresztények. A két út képe megtalálható a két testamentum közötti zsidó irodalomban, a Máté-evangéliumban és több korábbi keresztény szerzőnél (*Barnabás-levél*, 18 Hermasz, *Pásztor*; Parancsolatok 6), ugyanakkor pogány gondolkodók is alkalmazták a sorsdöntő etikai választás megjelenítésére. Iusztinosz a pogány verziót idézi Xenophón alapján (*Emlékeim Szókratészről* 2,1), aki a szofista Pródikosztomerít. A keresztény előzményekhez képest új, a xenophóni szövegből vett, de felerősített elem az apologétánál: az erény és a hitványság útja nem egyszerűen ellentétesek, hanem egyszersmind valóság és látszat viszonyában is vannak egymással. Az allegória szerint a keresztények szenvedései azért szükségszerűek, hogy az ember használhassa Istentől kapott szabad akaratát a jó és rossz, valóság és látszat közötti választásban. A modern szakirodalom kiemeli, hogy a görög apologéták kereszténysége racionális, intellektuális természetű (Chadwick 1966; Joly 1973: 141 skk.; Grant 1988), ami részben neveltetésükből, részben a vitahelyzetből és az apologetikus szándékból adódik. A keresztény tanok távolról sem rendszeres kifejtésében kevés helyet kapnak olyan, a klasszikus filozófia kontextusába nehezen beilleszthető elemek, mint a kegyelemről vagy a bűnbeesésről szóló tanítás, és több szerző az inkarnációra sem helyez nagy hangsúlyt (Andresen 1952/3:195). Magát a keresztény hitet is mint racionális, tapasztalati alapú jóváhagyást, meggyőződést írják le. „Minden dolgunkban a hit jár elől” - írja Theophilosz (*Autolükoszhoz* 1,8), és ezt a hétköznapi helyzetekkel támasztja alá, mint amikor a földműves bízik (azaz hisz: *πισzteuein*) abban, hogy kikel a mag, az utas *bíz*ik abban, hogy a hajó biztonsággal révbe viszi, vagy a vőlegény bízik választása helyességében. Az apologéta szerint ugyanilyen természetű a megváltásra és a test feltámadására vonatkozó keresztény meggyőződés. A példák mögött a középső akadémikus Arkeszilaosz valószínűségfogalma (*eulogon*) húzódik meg (lásd Cicero, *Lucillus*, 34,108-109).

2.1.3. Irenaeus (görögösen Eirénaios; t200 táján)

Lyoni püspök, legfőbb célja a gnózis megcáfolása, és mintegy a cáfolat melléktermékeként fejti ki nézeteit, amelyek elsősorban antropológiai és történelemteológiai szempontból jelentősek (Osborn, 2001).

Azzal a gnosztikus tanítással szemben, miszerint az emberi lélek rokonságban áll az isteni világgal, Irenaeus következetesen továbbgondolja a semmiből való teremtés tételét, és végigviszi azt az elvet, hogy a Teremtő és a teremtet világ összemérhetetlen egymással (*Az eretnokségek ellen*, 3,8,2-3). Így a Logoszban már nem a teremtet világ mintáit látja, ahogyan az apologéták, hanem csupán létokát - ezt az intelligibilis teremtményekre, az értelmes lelkekre is érti (2,28). A világ eredete az Ige, annak kimondása, hogy *legyen*, és azon keresztül Isten minden ok nélküli és minden emberi belátáson felüli akarata.

A valentiniánus gnosztikusokkal és a markionitákkal szemben a teremtő és a megváltó Isten egysége mellett érvel. Theophiloszhoz hasonlóan a Fiút (Ige) és a Szentlelket (Bölcsesség) Isten két kezének nevezi, és a Teremtés könyve 1,26 többes szám első személyét ő az Atya, Fiú, Szentlélek hármására érti (4,20,1). A Szentlélek nála is alá van rendelve a Fiúnak: ő képviseli Istenben a terepközeli gondviselés aspektusát. Az újdonság abban van, hogy Irenaeus történelemteológiai vetületet ad a Szentháromság hittételének. Hangsúlyozza: az isteni üdvrend (értsd: üdvözítő gondviselés; *oikonomia*; *dispositio*) egy és ugyanaz az egész emberi történelemben (értsd: a Biblia által leírt történelemben s az apostoloktól Irenaeusig eltelt időben). Isten e két „kezével” formálja-alakítja az embert. Mind a bűnbeesés előtt (teremtés, ellátás különböző képességekkel), mind a bűnbeesés és Krisztus eljövetele között, mind pedig Krisztus eljövetelével és az azóta eltelt, illetve még hátralévő csekély időben (1,10,1; 4,33,7; 5,20,1.).

A lélek és a test gnosztikus szembeállítását bírálva hangsúlyozza, hogy az ember a test, az élető lélek (*psüikhé*) és a szellemi lélek (*pneuma*) egysége, ugyanakkor az utóbbit, ami Irenaeus gondolkodásában nem válik el szorosan az isteni Lélektől, csak fokozatosan, az Istenben való egyre tökéletesebb részesedés révén nyeri el az üdvtörténet folyamán (5,1,1; 5,6,1).

Az üdvtörténet ívének leírásában Irenaeus nem következetes. Egyfelől - újszerű módon - az egyenes ívű fejlődést hangsúlyozza, és az embert mint befejezetlen, növekvő, formálódó lényt határozza meg. Ahogy Isten két kezével folyamatosan teremt (*facit*), úgy az ember folyamatosan lesz, készül (*fit*) (4,11,1). Az egyházatya kedvenc szava

az emberrel kapcsolatban a növekedés (vö. Bousset 1921:352 skk.). Minthogy ugyanis az ember teremtetett lény, eredeti állapota nem lehet a tökéletesség, aminek elvesztése után a helyreállítás a cél, hanem csak a kiindulópont. Az ember azért kapta a szabad akaratot, hogy annak használatával meghatározza későbbi sorsát. Ez a gyermekkor; a felnőtt állapot felé csak a szabad akarat helyes használatán keresztül, vagyis az Istennek való engedelmisségen keresztül vezet az út, ennek jutalma pedig egy még magasabb szint, az „Istenné válás”, ami valójában Isten látása (4,38). A bűnbeesés és az inkarnáció között a Fiú (Ige) és a Szentlélek (Bölcsesség) csak töredékes Isten-látást tesznek lehetővé az emberek számára a prófétákon keresztül, akik maguk is csak részlegesen látták Istent. Az ember növekedésében szakaszhatár az Ige inkarnációja, amelynek következtében az emberi test és éltető lélek hozzászokik az isteni lélekkel való szorosabb együttéléshez, és ez teszi lehetővé az egyes ember számára a „felnőtté válást” (más metaforával: az átlépést a szolgai státusból a fiúi, örökbefogadott státusba (5,6,1).

Az egyenes vonalú fejlődés gondolatával összeegyeztethetetlen Irenaeus egy másik nevezetes történelemteológia tanítása, a *rekapituláció-elmélet (anakepha-laiószisz)*. Az a gondolat, hogy Krisztus *rekapitulálja* - értsd: fordított módon megismétli, korrigálja, felülírja - Ádámot, Mária pedig Évát, már a korábbi keresztény irodalomban is felbukkant (pl. Iusztinosznál). A lyoni püspök felfogása szerint azonban a teljes ótestamentumi történelem minden egyes eseményét, alakját a szó fenti értelmében *rekapitulálja* az Evangéliumokban leírt történelem valamely (akár csak előre jelzett) eseménye, alakja (5,21 skk.). Így például az az esemény, amikor Krisztus győzedelmeskedik a démonok kísértése felett, *rekapitulálja* Ádám sikeres megkísérlését (4,21 skk.). Ez a teória nem egyenes vonalú fejlődést, hanem a kezdeti, elrontott állapot helyreállítását implikálja (vö. Benoit 1960: 229 skk.).

Az egyenes vonalú fejlődés megítélése önmagában sem problémamentes. Irenaeusnak az emberi szabadságról szóló fejtegetése nyomán felmerül a kérdés, hogy a szabad akarat helytelen használata valóban késleltette-e az említett felnőtté válást. Amikor az egyházatya arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért kaptuk a szabad akaratot, főként abból indul ki, hogy az erkölcsi megítélhetőség alapja a választás jó és rossz között. Ám a jó és rossz megkülönböztetése a

bölcsesség lényege is, ami nélkül az ember nem válhat a szó már említett értelmében felnőtté. Minthogy itt az egyházatya láthatóan azonosítja az okosság (*phronészisz*) sztoikus fogalmát a bibliai bűnbeesés-történet bölcsességfogalmával, a szabad akarat szükségessége a kísértés szükségességét is jelenti. De tovább is megy egy lépéssel. Ugyancsak a sztoikusok nyomán hangsúlyozza, hogy a jó csak a rossz megtapasztalása révén ismerhető meg, vagyis jelen esetben az Istennek való engedelmesség mint morális jó értéke csak az engedetlenség büntetésén mint külső, fizikai rosszon keresztül fogható fel. Ebből az következik, hogy nemcsak maga a választás és a kísértés, hanem a helytelen választás, azaz a bűnbeesés is előfeltétele volt az ember felcseperedésének (4,37-40; vö. Kendeffy 2006: 33 skk.).

Ókori gnózis, gnoszticizmus. A 2. században az egész Római Birodalom területén népszerűvé válik ez a szellemi áramlat, amely szembeállítja egymással a megismerhetetlen, szellemi természetű, transzcendens Istent (az Atyát) és a teremtett, anyagi világot, ami nem az Ő műve, hanem egy gonosz és gondatlan teremtetőé (*démiurgosz*).

Hasonlóképpen szembeállítja egymással a lelket és a testet: az előbbi az Atyától származik, az utóbbi a Démiurgosz terméke. Mitologikus formában kifejtett tanításuk szerint az Atyából kiáradással jön létre a szellemi világ, a *pléróma* (teljesség), amelyet a megszemélyesített isteni létezők, az aiónok alkotnak; közülük a legalacsonyabb rendű, a Szophia (Bölcsesség) vétkeből, bukásából születik meg a *Démiurgosz*, aki fejedelmei révén igazgatja világunkat. Az üdvösség azt jelenti, hogy az ember - pontosabban az erre képes kisszámú kiválasztott - a testi világtól és saját testétől elszakadva visszatér Atyjához. Ehhez elengedhetetlen, hogy megismerje igazi önmagát, vagyis eredetét. Innen a vonulat elnevezése: gnózis, azaz megismerés. A gnoszti-kusok egy része (az ún. keresztény gnosztikusok: pl. Baszileidész, Valentinosz, Ptolemaiosz) eredetileg a kereszténységen belül tanított, ahol előbb-utóbb eretneknek minősítették őket. Az Ótestamentum egészét elutasították, mivel a benne szereplő Istent a gonosz Démiurgossal azonosították; az Újszövetség nagy részét elfogadták allegorikus magyarázat mellett, amit kiterjesztettek az Atya és Krisztus alakjára is. A bibliai korpust több új irattal, például apokrif evangéliumokkal, Cselekedetekkel, Kinyilatkoztatásokkal egészítették ki. Több kutató a gnosztikusok közé sorolja az egyházból 144-ben kiközösített Markiónt is, aki szerint két istenség van: egy legfelsőbb, jóságos Isten, aki az időbeli világ minden fogyatékoságától, minden

szenvedélytől és büntől mentes, és egy második, igazságos, büntető, szenvedélyes isten, aki a világot teremtette és abban minden külső, illetve morális rossz oka. Markión az anyagot örökkévalónak tartotta, amiként az ugyancsak olykor gnosztikusként emlegetett Hermogenész is, aki a tulajdonképpen emberi lelket (*pszükhé*) az anyagból eredeztette. A gnosztikusok Krisztust mint megváltó szellemi lényt elismerték, de inkarnációját és szenvedését tagadták, vagy - miként a markioniták - csak látszattestben ismerték el (*doketizmus*). A gnosztikus irányzatok forrásai vitatottak; a két Testamentumon kívül nagy részük biztosan merített az intertestamentális zsidó vallási irodalomból és a középső platonizmusból. Több egyházatya (pl. Irenaeus, Hippolütosz, Tertullianus) a gnosztikusokban egyes pogány filozófiai irányzatok örököseit látták, és nem is minden alap nélkül. Tanításuk egyik fő motivációja az isten transzcendenciájának, egységének biztosítása, s ez a törekvés az eleai gondolkodástól kezdve a középső platonizmusig erősen jelen volt a filozófiai gondolkozásban. Vitatott a kutatók között, hogy létezett-e a kereszténységtől független gnózis. Ha igen, akkor a későbbi beszámolókból ismert Simon mágus tanítása, illetve a hermetikus gyűjtemény egyes darabjai sorolhatók ide. A markionitákat leszámítva, akik külön egyházat alapítottak, a gnosztikusoknak nem volt egyházszervezetük. Kultuszukról keveset tudunk, életmódjukat a szigorú aszketizmus jellemezte.

A gnózis egyes gondolatai a 3. században a manicheizmusban kelnek új életre; ezért ezt az irányzatot is több kutató a gnoszticizmushoz sorolja.

A ránk maradt apokrif iratok jelentős része az egyiptomi Nag-Hammadiban került elő 1947-ben, ahol egy teljes kopt nyelvű könyvtárt találtak. A gnosztikus irányzatokat addig szinte kizárólag a velük vitázó egyházatyák (pl. Irenaeus, Hippolütosz, Alexandriai Kelemen, Epiphániosz) messze nem elfogulatlan beszámolóiból ismerhettük.

2.1.4. Alexandriai Kelemen (1215 előtt)

Valószínűleg Athénban végzi filozófiai tanulmányait a középső platonizmus híveként. Megtérése után utazásokat tesz Dél-Itáliában, Szíriában és Palesztinában, majd 180 táján Alexandriában telepedik le, ahol Pantainosz keresztény teológiai iskolájában tanul, amelynek

vezetését később átveszi. A Septimius Severus-féle keresztényüldözések miatt (202-203) Kis-ázsiaiba menekül.

A *Buzdítás a görögökhöz* (Protreptikosz) című írása a pogányok megtérítését célozza; A *nevelő* (Paidagógosz) a keresztény erkölcs alapjait mutatja be a már hívő keresztények számára; a fő mű, a 8 könyves *Tarka szötte* (Sztrómateisz) egymással szorosan össze nem függő fejezetekből áll - címét is innen kapta -, és a hitének tartalmát megérteni vágyó keresztény számára fejt ki a keresztény teológia legfontosabb kérdéseit. Vitatott, hogy ez azonos-e a Kelemen által beígért, trilógiazáró *Tanítóval*. A három cím ugyanis annak a folyamatnak a három fázisát fejezi ki. amelyeken keresztül a Logosz (az Ige) az embert elvezeti Istenhez. Ránk maradt még a *Melyik gazdag üdvözülhet?* című morálteológiai írása, valamint néhány, írásaihoz készített feljegyzés és kivonat. Műveinek jelentős része elveszett - köztük egy nagyszabású Szentírás-magyarázat is, az *Alapvonalak* (Hüpotüposzeisz).

Kelemen két szempontból is a 2. századi görög apologéták örökségét viszi tovább: 1. a keresztény tanítást mint igazi filozófiát mutatja be; 2. teológiájában központi szerepet szán a Logosz fogalmának. Gondolkodására az apologétákon kívül Philón és a középső platonizmus gyakorolta a legnagyobb hatást.

Az alexandriai egyházatyá felfogásában minden lehetséges szinten a Logosz a közvetítő isten és az ember között: mint a természetben ható törvény ő buzdítja a keresztény hit elfogadására; megtestesülve ő buzdítja saját példájával a hívőt a helyes életre, és ő teszi képessé rá; ugyancsak emberként ő parancsolja meg a Szentírás rejtett tartalmának felfedését; s végül rajta keresztül ismerhető meg töredékesen az Atya.

A Logosz-fogalom előfeltétele Isten nagyfokú transzcendenciája. Isten abszolút értelemben egy, amennyiben semmilyen részt nem lehet benne megkülönböztetni. Ebből következik, hogy nincsenek a szó igazi értelmében vett attribútumai, nincs neve, testetlen, nem rendelkezik alakkal (*Tarka szötte* 5,68,3). Megragadhatatlan és kimondhatatlan, leginkább a negatív teológia módszerével közelíthetjük meg (4,156,1). Az erényt sem állíthatjuk róla, az ugyanis küzdelem a szenvedélyek kontrollálására, majd leküzdésére, Isten azonban természeténél fogva mentes a szenvedélyektől, tehát nincs szüksége erényre (2,81,1.)

Ez az abszolút módon transzcendens Isten Platón *Parmenidészének* első hipotézisében szereplő egyre vezethető vissza. Plótinosz majdani Egyével rokonítható, de eltér tőle abban - és itt nem is egészen következetes az alexandriai egyházatya -, hogy mégis csak értelem, van gondolkodása (Lilla 1977: 212 skk.). Ez a gondolkodás az Igében, a Logoszban fejeződik ki, aki kiáradása, emanációja révén a transzcendens Isten és a kozmosz, illetve az emberi világ között közvetít.

Kelemen kijelentései alapján a Logosz tevékenységében három szakaszt különböztethetünk meg. Az első szakaszban még Isten immanens értelme, gondolatainak foglalata (*Tarka szöttes* 4,155,2). A második fázisban már külön isteni valóság: az önállósult isteni értelem, illetve bölcsesség; maga is alkotás, vagy más szóval Fiú (7,7,4). Ekkor már Isten gondolatait mint teremtésre kész erőket foglalja magában. Ebben a szakaszban látja el a *démiurgosz* funkcióját (5,16,5). Az így értett, különálló Logosz ugyancsak egység (*Monasz*), de a szó nem abszolút értelmében: differenciált egység, ami mindent átfog (5,38,7). A gondolat háttérében megint Platón *Parmenidészét* sejthetjük, azon belül is a második hipotézis egyét.

A harmadik szakaszban a Logosz a mindenségben mint Világlélek, mint immanens természettörvény működik (7,5,4).

A teremtést Kelemen Philónnal és a középső platonizmussal összhangban írja le: Isten a világot értelem (Igéje) mint minta alapján teremtette, nem az időben, mivel az időt is a világgal együtt hozta létre (5,92). Tudjuk, hogy egyik elveszett művében, az *Alapvonalakban* azt tanította: a teremtés alapjául az örökkévaló anyag szolgál (Phótiosz, *Könyvtár* 3,202,10-11.). Másfelől az anyagot a *Tarka szöttesben* minden minőségtől, formától mentesnek nevezi, s így - Iusztinosszal és a platonikus hagyomány egy részével megegyezően - bizonyos értelemben nem létezőnek (*mé on*) tartja (5,89,5-6).

A Logosz, ahogy Philónnál és a görög apologétáknál láttuk, ismeretelméleti értelemben is közvetítő, és részben ez magyarázza meg a jelentős átfedéseket az egyes filozófiai iskolák nézetei között. A filozófusok közvetlenül a Logosztól kapták a keresztény igazságokat. Iusztinoszhoz hasonlóan Kelemen is úgy gondolja, hogy egyrészt már az Isten képmására megalkotott értelem birtokbavételével szert tettek

bizonyos természetes istenismeretre (*Tarka szöttes* 1,37,2), másrészt az Ige révén egyedi inspirációban is részesültek. (1,80,5; *A nevelő* 68,2) Isten ugyanis nem csak a zsidóságot akarta előkészíteni a keresztény tanítás, vagyis az igazi filozófia befogadására (az Ótestamentum sugalmazásával), hanem a pogányokat is (a filozófiai igazságok sugalmazásával; *Tarka szöttes* 1,28; vö. Lilla 1977: 9 skk.). Kelemenél tehát az Ótestamentum és a görög filozófia a Krisztus előtti kinyilatkoztatás két egyenrangú módja.

Kelemen még két hagyományos magyarázattal szolgál a kereszténység és a görög filozófiák párhuzamosságaira: a filozófusok „loptak” az Ótestamentumból; a démonok lopták el a filozófiai igazságokat magától Istentől, és átadták azokat a pogányoknak. A három különböző magyarázatra Kelemennek azért volt szüksége, mert többféle olvasóhoz fordult. A filozófiát és a hit megértését elutasító keresztényeket az elsővel akarta meggyőzni. A második és harmadik magyarázat a pogány kritikusok ellen szólt, akiknek az volt az egyik legfőbb érve a kereszténység ellen, hogy az újszövetség tanítás, szemben a sok évszázados filozófiai doktrínákkal.

Kelemen a filozófiának nemcsak az üdvtörténetben, hanem az egyes keresztény ember életében is előkészítő szerepet tulajdonít, akárcsak Alexandriai Philón a zsidó hívő fejlődésében. Filozófia és bölcsesség viszonyát ugyanúgy Hágár és Sára alakjával illusztrálja, mint korábban az alexandriai exegeta (*Tarka szöttes* 1,30,1-2). A Szentírás tartalmát a filozófia segítségével megértő tökéletes hívőt nevezi Kelemen igazi *gnosztikus*nak - visszabirtokolva az elnevezést a gnosztikus irányzatoktól.

Abból a felfogásból, hogy az egyes filozófiai iskolák az igazság egyes részleteit birtokolják, a bölcséleti örökség eklektikus alkalmazása következik. A válogatás kritériuma elsősorban a keresztény tanítással való összeegyeztethetőség, de Kelemen az ugyancsak eklektikus középső platonizmus - sok szempontból a kereszténységgel összhangban levő - szempontrendszerét is figyelembe veszi.

Kelemen hit és tudás viszonyának tanulmányozásával megalapozta a keresztény rendszer - már másokra maradt - tudományos kifejtését. Hogy elhárítsa azt a közkeletű vádat, miszerint a kereszténység irracionális, megalapozatlan hit, szisztematikus vizsgálatnak vetette alá

magát a hit jelenségét. A vallási értelemben vett hiten kívül (7,55,2) hitnek minősíti a meggyőződés más fajtáit is, amelyek meghatározásakor a klasszikus filozófiai ismeretelméletek fogalmaihoz nyúl (Lilla 1971: 118skk; Somos 2001: 54skk.).

1. Minden bizonyításnak van egyetlen végső, bizonyíthatatlan alapja, princípiuma (*arkhé*) (7,95,6), amit hittel fogadunk el. A gondolat eredete Platón Államának osztott vonaláig (511 b 6-7: „eljutva mindennek az előfeltétel nélküli kezdetéig), de legalábbis Arisztotelész logikai műveiig követhető vissza (*Első analitika* 64b32; *Második analitika* 71b20).

2. Továbbá hittel illetjük mindazt, ami bármely egyedi bizonyításunk alapjául szolgál, származzon akár intuícióból, akár a világos érzéki megismerésből. Ezt a fajta hitet Kelemen hasonló források alapján azonosítja a sztoikus ismeretelméletből vett jóváhagyással (*szünkatathesizs*; *Tarka szöttes* 5,86,1) és az epikureus előképzettel (*prolépszis*; 2,28,1).

3. Végül hitnek nevezi Kelemen azt a meggyőződést is, amellyel a már végigvitt bizonyítás konklúzióját elfogadjuk. A bizonyítás jellege szerint ez a hit lehet tudományos vagy vélekedő (2,48,1).

Az igazi megismeréshez, gnózishoz vezető út leírásában Kelemen összekapcsolja egymással a vallásos és a nem vallásos hit fogalmát. Először Isten létére és gondviselésére vonatkozó hitünkből következően vallásos hittel elfogadjuk, hogy a Szentírás igaz (*Tarka szöttes* 7,96,1). Ez a hit lesz az alapja, *arkhéja* annak a tudományos bizonyításnak, amely azt mutatja be, *miképpen* igaz a Szentírás, vagyis feltárja annak rejtett értelmét. Eredményünkhöz, a bizonyítás konklúziójához aztán, ha jól végeztük dolgunkat, tudományos hit kapcsolódik. Ez a hit (*πισztisz*) valójában azonos a tudással (*gnószisz*).

A tudás tehát első értelmében a Szentírás allegorikus értelmének, az igazi filozófiának a megismerése. A Biblia szavai azért nem egyértelműek, és Jézus is azért beszélt homályosan, hogy csak kevesen jussanak el a megváltó tudáshoz. Krisztus, a megtestesült Logosz titkos tanítását s vele az allegorikus módszert a tanítványok egy szűkebb körének adta tovább (*Tarka szöttes* 1,11,3; *Alapvonalak*, 13. töredék). Kelemen vallásosságának ez az ezoterikus, intellektuális jellege valószínűleg részben Philón, részben egyes középső platonikus

szerzők, részben pedig a gnoszticizmus hatására vezethető vissza (Daniélou 1961, Lilla 1971:144 skk.).

A *gnószisz* másik, magasabb rendű formája csak a halál után érhető el, amikor az igazi gnosztikus lelke elszakad az érzéki világtól és a testtől, hogy a Logoszon, az intelligibilis világon keresztül Istent szemlélje. (*Tarka szöttes* 1,97,2). Az az állapot a lélek teljes megnyugvása (A *nevelő* 1,29,3) és megistenülése (*Tarka szöttes* 7,56,6; Völker 1938, Méhat 1966).

Kelemen a klasszikus etikák két különböző eszményét, a peripatetikus, illetve középstoikus *metriopatheiót* (a szenvedélyek mérséklése) és az első Sztoa *apatheióját* Philónhoz hasonlóan két egymást követő fejlődési szakaszhoz kapcsolta: aki még csak a hitnél tart, annak számára a szenvedélyek (*pathoszok*) korlátozása (*Nevelő* 2,16,4), *agnosztikus* számára pedig a szenvedélyek teljes kiirtása a cél (*Tarka szöttes* 6.105.1). A szenvedélyeket nem az értelemre, hanem - mint Platón nyomán a középső sztoa filozófusa, Poszeidóniosz - az irracionális lélekrész(ek)re vezette vissza (*Tarka szöttes* 4,136,1). Az *apatheia* állapota Kelemennél az Istenhez való hasonlatosságot jelenti (vö. Platón, *Theaitétosz* 176b). A két állapotot összekapcsolja a Teremtés könyve 1,26-ban szereplő két fordulattal: „képmásunkra”, „hasonlóságunkra”. A képmás-volt az értelem birtoklásában áll, tehát mindenkinek természetes sajátja, a hasonlatosság viszont az egyéni erőfeszítés révén elérhető tökéletesség (*Tarka Szöttes* 2,131,5; lásd Merki 1952: 45 skk.). Az Istenhez hasonulás Krisztus, a testté vált Logosz utánzását jelenti, aki szenvedélymentes maradt, s így modellként szolgálhat a szenvedélyek mérsékléséhez, sőt megszüntetésükhöz is (*Tarka Szöttes* 6.72.1). Az ő utánzása valamiféle eggyé válást, egységesülést is jelent, mivel a Logosz, mint láttuk, *monász*, a differenciált egység képviselője. Krisztus azonban nemcsak minta, hanem személyes segítő is a szenvedélyek leküzdésében (7,7,5).

2.1.5. Órigenész (185/6-253/4)

Órigenész életrajza főként a 4. századi Euszebiosz tudósításának kritikai vizsgálata alapján (*Egyháztörténet* 6,1-3;6,19,1) rekonstruálható (vö. Nautin 1977; Somos 2001: 77 skk.). Apja mártíromságot szenved, és a 17 éves Órigenészt csak anyja akadályozza meg abban, hogy önkéntesen osztozzon sorsában. Egész

fiatalon az önmegtartóztató életnek szenteli magát, aszketikus lelkesedésében még öncsonkítást is elkövet. Kora ifjúkorában keresztény filozófiai magániskolát nyit szülővárosában. Arról, hogy kinél tanult filozófiát, vita folyik a kutatók között. Euszebiosz Porphüriosz keresztényellenes pamfletjét idézve arról ad hírt, hogy Órigenész egy bizonyos Am-móniosznak, Plótinosz tanárának a tanítványa volt. Porphüriosz Plótinosz-életrajza és több más forrás azonban feltehetően ugyanerről az Órigenészről állítja, hogy nemcsak közeli tanulótársa volt a 204/5 táján született Plótinosznak, hanem írt is két - de nem több! - filozófiai művet (*A démonokról Arról, hogy az egyedüli alkotó a király*; az utóbbi más forrás szerint legkorábban 253-ban íródhatott). Az egymásnak ellentmondó tudósítások alapján nem látszik bizonyítottnak sem az, hogy a két figura ugyanaz a személy, sem az, hogy két Órigenészről, egy keresztény és egy pogány platonikus filozófusról van szó (Somos 2001: 86 skk.). Valószínűleg csak 217 táján lesz az alexandriai katekhéta-iskola vezetője, majd ennek folytatásaképpen felsőfokú teológiai iskolát alapít. Írásai és utazásai révén már életében nagy hírnevet szerez nemcsak a görög, hanem a latin nyelvű egyházakban is. Tanítói tekintélyének köszönheti, hogy 230-ban Kaiszareióban pappá szentelik. Az alexandriai püspök, Démétriosz támadásai miatt a 230-as évek elején végleg letelepszik a palesztinai városban, ahol az alexandriaihoz hasonló „teológiai kart” alapít. A 250-252-es keresztényüldözések alatt elszenvedett kínzások okozzák halálát.

Tanítását a 4. század végétől többen - például Szent Jeromos - bírálják a keresztény egyházban. Végül az ötödik, konstantinápolyi egyetemes zsinaton tizenöt tételét sújtják anathémával és Órigenészt eretneknek nyilvánítják. Az elítélt tételek egy része feltehetően elveszett műveiben sem szerepelt, hanem tanítványaitól és követőitől származott.

Órigenész mintegy 2000 könyvet írt, ezek nagy része elveszett. A munkássága gerincét alkotó Szentírás-magyarázatok közül fennmaradt több homília (prédikáció), amelyekben népszerű formában fejti meg egyes bibliai könyvek értelmét, és tudományos kifejtést alkalmazó kommentárok. Mindkét műcsoportot elsősorban 4. századi latin fordításokból ismerjük. Ilyenek például a *Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez* (XVI homiliae in Genesin), *2 homília az Énekek énekéhez* (II Homiliae in Cantica canticorum), *Kommentár az Énekek énekéhez* (Commentarii in Cantica canticorum, csak az első négy könyv maradt

ránk, görög nyelven), a *Commentarii in Iohannem* (Kommentár a János-evangéliumhoz), a *XIII homiliae in Exodum* (13 homília a Kivonulás könyvéhez), a *XVI homiliae in Lucam* (Tizenhat homília a Lukács-evangéliumhoz) és a *Commentarii in Matthaeum* (Kommentár a Máté-evangéliumhoz, csak nyolc könyve maradt ránk).

Eredeti nyelven maradt fenn 8 könyves vitairata, a *Contra Celsum* (Kelszosz ellen), amelyben a középplatonikus filozófiai vonulathoz közel álló Kelszosz kereszténységellenes érveit veri vissza.

Nagyobbrészt latin fordításban olvashatjuk A *princípiumokról* (De principiis) írott, 4 könyvből álló munkát, amely a keresztény teológia első rendszeres összefoglalása. Rufinus, a fordító, gyakran bevallottan szelídebb formában közvetíti a szerző radikálisabb gondolatait.

Kisebb írásai közül a legfontosabbak: *Az imádságról* (De oratione), a *Párbeszéd Héraklidésszel* (Disputatio cum Heraclide) című vitairat, a *Buzdítás a mártíromságra* (Exhortatio ad martyrium).

Sok más, jelentős műve mellett elveszett a *Hexapla* (Hatszoros Szentírás) című szövegkritikai munka, amelyben Órigenész az Ószövetség héber szövegét közölte héber és görög betűkkel, összehasonlítva azt négy görög fordítással. Egyes darabok maradtak csak fenn a Szentírás egyes nehéz helyeit magyarázó szkholionjaiból, és csak címből ismerjük a *Tarka szőttest* (Sztrómateisz), amelyben - ahogy hasonló című művében Alexandriai Kelemen is - a görög filozófia felhasználásával igyekezhetett bizonyítani a keresztény tanítás igazságát.

Ahogy a latin egyházatyák közül Ágoston, úgy a görögök közül Órigenész emelkedik ki mind tanításának jelentőségében, mind az utókorra gyakorolt hatásában. Ahogy Alexandriai Kelemen, úgy ő is a hit tartalmának megértését tűzi ki a hívő feladatául, ugyanakkor elődjénél jóval több megértést tanúsít az egyszerű hívővel és a „puszta” hittel szemben. Kelszosznak a keresztény hit irracionálisát hangoztató kritikájával szemben Antiokhiai Theophilosz nyomán alkalmazza azt a részben újakadémiai indíttatású érvet, amely a hétköznapi értelemben vett hit nélkülözhetetlenségére mutat rá az emberi cselekvésben (*Contra Celsum* 7,15). Szintén a szkeptikus érvkészletből merít, amikor a filozófiai iskolaválasztásban is a hit mozzanatát emeli ki, mondván, hogy ennél semmivel sem irracionálisabb az a hit, amellyel a

keresztény fogadja el például a Teremtő létét, Krisztus megtestesülését és feltámadását (*Contra Celsum* 1,9 skk.; vö. Kendeffy 1999).

Máskor azonban a transzcendens tárgyú és eredetű hitet, *a szellem és az erő bizonyítékát* Kelemennél hangsúlyosabban megkülönbözteti a meggyőződés többi fajtájától (*Contra Celsum* 1,2; vö. 1 Kor 2,4).

Órigenész felismerte, hogy a Szentírás sok mindent homályban hagy, amiről egy koherens keresztény tanításnak beszélnie kell. Sőt, még az apostoli tradíció is, amely már Irenaeus számára is keretül szolgált a hittartalom összefoglalásához, csupán alap lehet a kutatáshoz.

Bizonyosnak csak azt nevezhetjük, amit ez a két forrás világosan és ellentmondásmentesen állít. Minden egyebet csak annak a kutatásnak az eredményeképpen mondhatunk ki, amely az apostoli hitvallás tételeire mint bizonyításra nem szoruló axiómákra épül rá, s amelynek fő eszköze az allegorikus írásmagyarázat. Az így levezetett állítások vita tárgyai lehetnek - némelyiküket Órigenész mintegy az akadémiai probabilizmus mintájára, kifejezetten valószínűségi szinten fogalmazza meg. Ez a módszertani eljárás kapcsolatba hozható azzal, hogy amikor Kelszosz a belső véleménykülönbségek, a *diaphonia* tényét hozza fel a keresztények ellen, akkor Órigenész Alexandriai Kelemen gondolatmenetét radikalizálva a nézetkülönbségeket a kereszténység lényegi elemének teszi meg, az irányzatok (*hairesziszek*) alapos, belső megismerését a kutatási-nevelődési folyamat szerves összetevőjeként feltüntetve (*Contra Celsum* 3,12 sk.) - Az allegorikus írásmagyarázat alapja az alexandriai teológusnál az a meggyőződés, hogy a Szentírásban ugyanaz a Logosz nyilvánította ki magát, mint aki Jézusban testet öltött. A legtöbb bibliai történetet és parancsot szó szerinti értelemben is el kell fogadni, de vannak olyanok, amelyeket csak szellemi értelemben fogadhatunk el. Ezt az elvet árnyalja, hogy Órigenész szerint - aki ebben a görög apologétákat és Alexandriai Kelemen követi - az Ószövetségnek a zsidók számára - leszámítva a szenteket - valóban csak szó szerinti értelme volt, és elsősorban a későbbi rejtett értelem befogadását készítette elő; Krisztus eljövetele óta viszont már csak a rejtett értelme fontos. Órigenész a Szentírást egy koherens üzenetet közvetítő koherens jelrendszernek tekinti, ezért következetesen alkalmazza azt a hellenisztikus Homérosz-magyarázóktól átvett elvet, hogy a Bibliát a Bibliából, minden egyes helyét más helyekből kell magyarázni (vö. Jo Törjesen 1986).

Az alexandriai teológus a közvetett bibliai utalásokból arra következtet, hogy az Atyaisten testetlen (*A princípiumokról, Előszó* 9), viszont eldönthetetlennek ítéli, hogy létező-e, vagy inkább a létezés fölött áll, mivel abszolút értelemben egy (*Contre Celsus* 6,64). A szó igazi értelmében megismerhetetlen, de a Fiún keresztül közvetett módon megismerhető (*A princípiumokról* 1,1,5; *Contra Celsus* 7,38). A Fiú - ahogy azt már a korábbi ókeresztény szerzők is állították - Isten bölcsessége, Igéje, az ideák világa. Kettejük viszonyának órigenészi leírásában feltűnő, hogy az egyházatya az isteni világ emberre irányultságából, emberszeretetéből indul ki. A Fiú nem azonos az Atyával, akkor ugyanis nem lehetne közvetítő Isten és az emberi világ között. Ebben az értelemben „második Isten” az Atyához mint „első Istenhez” képest (*Contra Celsus* 5,39, *Commentarii in Iohannem* 6,29). Abszolút értelemben nem nevezhető egynek - így tartotta ezt már az alexandriai Philón is az Igéről -, mivel mint az ideák világa és mint a mindenségben működő erők forrása sokaságot foglal magában (*Commentarii in Iohannem* 1,119; vö. Danielou 1948, 250 skk.). Ennek köszönhetően sorolhatjuk elő a Fiú különböző megnevezéseit, aspektusait (*epinoia*). Ezek részben a teremtéshez kapcsolódnak, mint például az *Élet*, ami a Fiú mindenség-átlelkesítő oldalát fejezi ki, vagy az *Igazság*, amivel a Fiút mint a racionális létezés forrását nevezzük meg. A teremtett világ későbbi alakulásához, kiváltképp az ember bűnbeeséséhez alkalmazkodnak a megváltáshoz kapcsolódó *epinoiák*, amilyen az Út, a Feltámadás, vagy a Jó pásztor. Másfelől a Fiú ugyanaz az Isten, ugyanazzal a szubsztanciával rendelkezik, mint az Atya. Az atya nem időben, hanem örökkévaló módon nemzi a fiút, aki tehát vele egyformán örökkévaló (*A princípiumokról* 1,2,3). Ezt, valamint az egylényegű alárendeltséget fejezik ki az olyan, már a 2. századi apologétáknál is megjelenő pármetaforák, mint értelem és akarat, fényforrás és fénysugár, minta és képmás (1,2,11; 1,8,2);, valamint a szintén metaforikus „kiáradás” (*aporrhoeia, emanatio*) szó. Ezek a metaforák ismét jól szemléltetik, mennyire emberközpontú ez az istentan. Miként a fényforrás fényét a tőle elválaszthatatlan sugár, úgy közvetíti a Fiú az emberek számára elviselhető formában az Atya emberszeretetét (1,2,7). Továbbá a Fiú az az Istenképmás, amelyre - értsd: amely *szerint* - az ember a Teremtés könyve 1,26 alapján teremtett. Amiként a Fiú számára az Atya, az ember számára a fiú a princípium. Ugyanez az emberközpontúság fejeződik ki abban, ahogy Órigenész az Atya és a Bölcsesség egyenlő örökkévalóságát bizonyítja:

az Atya nem lehetne mindenható a *minden* nélkül, következésképp a mindenségnek öröktől fogva kell léteznie a Bölcsességben (1,2,10).

Az Atya kiáradása a Fiú után a Szentlélekben folytatódik. Mindazonáltal ez utóbbinak Órigenésznél - nem úgy, mint több elődjénél - nincs semmiféle kozmológiai funkciója. Szerepe abban áll, hogy inspirálja a Szentírás lejegyzőit és - sajátosan órigenészi kiegészítés a hagyományhoz - értelmezőit, és szentekké tegye azokat, akik már a jó úton járnak (1,3,5; ez megint csak elsősorban a Szentírás rejtett értelmének meg mélyebb feltárását jelenti). Ennek a Szentháromság-tannak az Atyára és a Fiúra vonatkozó része erősen emlékeztet a középső platonikus, azon belül is elsősorban a numénioszi princípium-tanra (Koch 1932; Somos 2001:182 skk.).

A teológus a teremtés két lépcsőjéről tud. „Elsődleges értelemben” (*principaliter*) Isten csak a szellemi teremtményeket, azaz az értelmes lelkeket teremtette, a hozzájuk tartozó testek nélkül. Rájuk utal az ég a Teremtés könyve első sorában (*Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet*), amiként a föld a testi természetet jelöli. A második lépcső az, amikor a lelkek testet öltenek. A tulajdonképpeni teremtés az említett első lépcső. Ez örök teremtés. A testet öltött lelkeket Isten nem „elsődleges értelemben”, hanem „következményes értelemben” (*per consequentiam*) teremtette. Órigenész így hű tudott maradni az örök világalkotás gondolatához, amely jelen volt a középső platonizmus egyik vonulatában, és így megóvhatta Istent az időbeliségtől, amivel az időbeli világgal való érintkezés fenyegetné. Másfelől ezt a gondolatot összeegyeztette azzal a másikkal, miszerint a teremtmény nem lehet egyformán örökkévaló a teremttővel. (vö. Bostock 1992: 258 sk.j.)

A semmiből való teremtést tehát a 3. század keresztény gondolkozóitól eltérő módon fogja fel. Az anyagot ugyanis, akár csak a szellemi teremtményt, az örök teremtés termékének, tehát örökkévalónak tartja, de nem egyformán örökkévalónak Istennel (3,6,5; vö. Bostock 1992: 255 skk.).

Az értelmes lelkek mind testetlen, anyagtalan szubsztanciák, amelyek már nem önmaguktól jók, hanem Istenben való részesedésüknél fogva. Számuk nem véges, mivel a végtelen szám meghatározhatatlan, tehát megragadhatatlan lenne Isten számára is. Ebben a teremtetett szellemi világban csak egyféle lélek van, az, amelyik Isten felé fordul

szeretetével és értelmével (A *princípiumokról*, 2,9,6). Az aktuális kozmoszban megjelenő hierarchiájuknak, tökéletlenségeiknek nem lehet Isten az oka. A differenciálódás forrása az, hogy a lelkek szabad akaratukból eltávolodtak Istentől (2,9,2-3). Az egyes lélek eltávolodása mértékétől függően foglalja el helyét az értelmes lelkek hierarchiájában a következő négy csoport egyikében: angyalok, gonosz hatalmak, vagyis a démonok, az égitestek lelkei, emberi lelkek. Büntetéseképpen a lelkek különböző testet kapnak, és különböző funkciót töltenek be. Az angyaloknak éteri testük van, és ők felügyelik az egyes népeket és az egyes egyházakat. A démonoknak szintén éteri testük van, az azonban nekik büntetés, mivel így nem részesülnek a büntetésnek abból a nevelő célzatú változatából, amelynek a törékeny emberi test az eszköze. Szerepük az emberi lelkek kísértése és - egymás bűnein keresztül - sanyargatása. Az égitestek lelkei kissé durvább testtel rendelkeznek és az a hivatásuk, hogy az égitestek mozgásával a lelkeket a szellemi világ szemlélésére buzdítsák. Az emberi lelkeket durva anyagú, törékeny testük kiteszi a testi csábításoknak és szenvedéseknek, amelyekkel az isteni pedagógia próbára teszi és megedzi őket. Szabad akaratát a lélek egyetlen szinten sem veszíti el, így például az embert sem a kísértés, sem a sanyargatás nem kényszeríti bűnre; szabadon választ jó és rossz között. A rossz lelkek ugyan egyfelől megnehezítik választását, másfelől azonban az isteni kegyelem a jó lelkek közvetítésével élesíti felfogóképességét (1,6,2).

Az akaratszabadság gondolata a rendszer szívéét alkotja. Órigenész szerint ugyanis az értelmes lélek testből testbe vándorol, természetesen csak olyanba, amilyent értelmes lélek egyáltalán hordozhat. Elvileg tehát a hierarchiában le és fel szabad az út. Nemcsak az egyes értelmes lények, hanem a kozmosz állapota is a szellemi lények szabad akaratú döntésén múlik, mivel a különböző testek közötti arányt is ez határozza meg (Schockenhoff 1990:105 skk.). Mindazonáltal az egyházatya meg van győződve arról, hogy a testi lét mint nevelő büntetés hatására, amely sok, de véges számú világperiódusokon keresztül zajlik le, előbb-utóbb minden lélek megtér Istenhez, így a Sátán és alattvalói is. A végső állapot a kezdethez hasonló; ahogy a kezdetkor, úgy a végső állapotban is Isten „minden lesz mindenben” (1,2,11). Ezt nevezi Órigenész *apokatasztaszisznak*, minden dolgok *helyreállításának* (2,10,8).

Mint említettük, a teológus szerint a kezdeti és a végállapot között megszámlálhatatlanul sok, de véges számú világperiódus, valójában világ keletkezik és pusztul el. Így több más korábbi és későbbi ókeresztény szerzőtől eltérően nem tartja nevetségesnek a gnosztikusoknak azt a kérdését, hogy „mit csinált Isten a világ teremtése előtt”. Válasza: korábbi világokat teremtett és felügyelt.

Láttuk, az emberi lélek preegzisztens, vagyis megelőzi a létezésben mind az aktuális testet, mind egyáltalán az emberi testet, és attól megszabadulva fog üdvözülni. A lélekvándorlás magyarázatára a sztoicizmusból a platonikusok által adaptált logosz-csíra elméletet (*logoi spermatikoi*) használja: az egyes lelkek folytonosságát a testből testbe vándorlás során a bennük lévő logosz-csíra biztosítja.

Krisztus ugyancsak preegzisztens emberi lelke az egyetlen, amely nem fordult el Istentől, ezért is képes közvetítő szerepet ellátni az isteni természet és az emberi test között (2,6,3; *Commentarii in Iohannem* 1,32).

Ádám és Éva bűnbeesése a fentiek szerint allegorikusan értelmezendő: a bűnbeesést nem a testben született ember, hanem a testetlen lélek követte el. A testben történő feltámadást szintén nem szabad szó szerint érteni: megtörténik ugyan, amennyiben a hús-vér test helyett az üdvözülés felé tartó lelkek mennyei, szellemi testet öltenek, de ez csak átmeneti állapot a tényleges üdvösség felé. A mennyei boldogságra vonatkozó szemléletes próféta i jövendölések és a Jelenések könyvének látomásai szintén allegorikus szemüveggel olvasandók. Az egyházatya aprólékosan szembesíti egymással a testi és a testetlen végre vonatkozó feltételezést (1,6; 2,3), és a kutatók véleménye is megoszlik a tekintetben, hogy végül is melyik mellett dönt. Az nyilvánvaló, hogy mindkettőnek érzékeli a veszélyeit és egyikben sem lát többet - többé vagy kevésbé valószínű - feltételezésnél, viszont szükségszerűnek tartja, hogy valamelyiket a kettő közül elfogadjuk (Crouzel 1985: 331 skk, Somos 2001: 158 skk.). Mindenesetre úgy gondolja, hogy aki a lelkek testetlen végét állítja, az általában a testi világ végét is állítja. Órigenész számára a testi világ a lelkekhez tartozó testeket jelenti; a földi, szervetlen testi létezőknek sem a teremtéséről, sem a végső állapotáról nem beszél, ahogy teremtésükről sem szól.

Órigenész rendszerében az egész mindenség az egymást követő kozmoszok hosszú sorával nem más, mint kemény iskola az értelmes lelkek számára. Irenaeus teodíceájának kozmikussá tágított változata ez: Isten azért engedte tudatosan a bűnt - hisz láttuk, már a második isteni princípium, a Fiú egyes aspektusaiba is be volt kalkulálva a szellemi teremtmény bukása - hogy a lélek szabadon, a rosszat megtapasztalva és tudatosan, számos életének sanyargatásaiból okulva dönthessen a jó mellett (Trigg 1985:110 sk; Stockenhoff 1990:131 skk.). Az egyes lelket látszólag érdemtelenül sújtó csapások a lélek korábbi sorsa fényében bölcs és igazságos, nevelő célzatú büntetésként foghatók fel (*Homeliae in Jeremiam* 12,4). A teológus emellett így vélte összeegyeztethetőnek az ember autonómiáját a kiválasztás páli tanításával. Annak, hogy Isten Jákobot szerette, Ézsaut gyűlölte, a kettejük lelkének korábbi döntéseiben van az oka. Amikor a fáraó szívét *megkeményítette*, akkor a büntető szándék mellett az a pedagógiai célkitűzés is vezette, hogy a bűne kiteljesedése miatt a fáraó lelke későbbi pályafutása során minél előbb jusson el a megbánáshoz és forduljon vissza Istenhez. Órigenész felfogása szerint minden büntetés nevelő célzatú, még a „pokol tüze” is, amit allegorikusan a megbánás kínjával azonosított, s ami valójában tisztítóűz. Így sem az emberi bűn nem hárul vissza Istenre, hogy jóságát csorbítsa, sem a bűnök büntetése nem kérdőjelezi meg azt. Jóság és igazságosság egy Istenben találkozik, szükségtelen két különböző istenségnek tulajdonítani őket, ahogy a gnosztikusok tették (*Commentarii in Matthaeum* 15,11). Ugyanakkor az egyházatya maga is látja a rendszer egy kényes pontját: semmi sem zárja ki, hogy a teljes *apokatasztaszis* után, amikor már minden lélek megtért Istenhez, szabad akaratukkal újra elforduljanak tőle és kezdődjék minden előről - ellentmondva a Megváltás egyszerűségének.

2.1.6. Kappadókiai atyák

A gyűjtőnév alatt a 4. század második felében a kis-ázsiai Kappadókiában működő három teológust, *kaiszareiai Baszileioszt* (a magyar hagyományban: *Nagy Szent Vazul* (330 körül-379), barátját, *Nazianzoszi Gergelyt* (330 körül-390) és öccsét, *Nüsszai Gergelyt* (335 körül-394) értjük. A vonulat egészére jellemző, hogy folytatják az alexandriai „keresztény gnózis” hagyományát, amennyiben a keresztény tanítás megértéséhez előkészítő szerepet tulajdonítanak a klasszikus műveltségnek, és a hit tartalmának megértésében többé vagy

kevésbé bevallottan, de mindhárman támaszkodnak a klasszikus filozófiai iskolák tanításaira. Legfőbb törekvésük a nikaiai hitvallás védelme az újarianizmus, elsősorban Eunomiosz ellen. Nagyrészt az ő tevékenységük nyomán vált elfogadottá a keresztény egyházban Szent Ágoston korára az „egy lényeg (*úszia*), három személy (*hüposztaszisz*) trinitológiai formula, amelyben a *hüposztasziszt* leghívebben létezési módnak fordíthatnánk.

Hármójuk közül *Nüsszai Gergely*, Kaiszareiai Baszileiosz testvére a legeredetibb gondolkodó. Rendkívül alapos és átfogó irodalmi, retorikai és filozófiai tanulmányok után egy ideig egyházi szolgálatot teljesít, majd a szerzetesi életet visszautasítva szónoki pályára lép. 371-ben bátyja ösztönzésére püspökséget vállal egy kappadókiai kisvárosban, Nüsszában. Legtöbb művét már püspökként írja. Dogmatikai írásai közül a legjelentősebbek a *Contra Eunomium* (Eunomiosz ellen) és *A lélekről és a feltámadásról* (*De anima et resurrectione*). Teoretikus szempontból legfontosabb írásmagyarázatai *Az ember teremtéséről* (*De opificio hominis*) és az *In Hexaemeron* (A hat napról). Számos aszketikai művét is ismerjük, köztük a szüzességről szólót (*De virginitate*), továbbá beszédei és levelei is ránk maradtak.

Az Isten és ember közötti viszony leírásában elsősorban platonikus hagyományt követ (Tóth 2006). Tanítása szerint Isten abszolút értelemben létező, végtelen, korlátok nélküli, változhatatlan, racionális a szó legszorosabb értelmében. Vele ellentétben minden teremtmény korlátozott, változásban és mozgásban van. Az isteni örökkévalóság, változhatatlanság és a teremtett világ időbelisége, változékonysága közötti szakadékot Gergely azzal a gondolattal hidalja át, hogy Isten mindent időtlenül, egyszerre megteremt potenciálisan, magyszerűen, e potencialítások (*dünameisz*), magvak időbeli megvalósulásához pedig már semmilyen isteni beavatkozásra nincs szükség (*In Hexaemeron* PG 44, 72 AB)¹. Az aktualizálás megindulásával, vagyis a látható kozmosz megteremtésével teremtett meg maga az idő is. A teremtett világot két részre osztja, a kozmosz feletti szellemi szférára és a kozmikus, érzéki világra. Az ember a két tartomány határán helyezkedik el mint köztes lény. Természetesen az ő esetében is beszélhetünk aktuális és potenciális teremtésről. Már potenciális teremtményként is lélek és test egysége (uo.). A legvalószínűbb értelmezés szerint Gergely már az aktuális emberről

mondja, hogy két lépcsőben teremtetett. Az „első teremtés” eredménye az a lény, akit Isten a saját képmására és hasonlatosságára teremtett, amely gondolkodik, szabad akarata van, szeret és képes az uralkodásra az alacsonyabb rendű teremtményeken (*Az ember teremtéséről* 5). Ebben a fázisban nem hordoz egyedi vonásokat, nincs neme, nincs benne semmi az állati létszférából, ugyanakkor van teste, finom angyali test. Ehhez a lényhez adja hozzá Isten a „második teremtés” során - már az előre látott bűnre való tekintettel az egyediséget, a nemet, a szaporodáshoz szükséges szerveket és egyáltalán az állati létfunkciókat, végül a szenvedélyeket vagy legalábbis azok egy részét. Ez az ember Ádám (*Az ember teremtéséről* 16; 22; vö. Balthasar 1942). A kettős teremtés gondolatával Gergely azt az ellentmondást akarja áthidalni, ami Isten tökéletessége és az ő képmására, hasonlatosságára teremtett ember bűnbeesése között feszül, anélkül, hogy Órigenészhez hasonlóan a lélek preegzisztenciáját és bukását kelljen tanítania.

A képmás jelleg az isteni természetben való részesedést jelenti - a teremtő és a teremtett közötti lényegbeli különbség sértetlensége mellett (Balás 1966, Tóth 89 skk.). A kész, egyedi ember már nem csak Isten, hanem a világ képmását is hordozza, amennyiben az ember magában foglalja a nála alacsonyabb rendű létezők teljes hierarchiáját is: testénél fogva megvan benne az élettelen természet, a testhez kapcsolódó lélekreszei pedig a táplálkozás és az érzékelés funkcióit irányítják (*De anima et resurrectione* PG 46,57C-E). Gergely felfogásában ezek a különböző működések minta-képmás viszonyban vannak egymással, mintegy lefelé folytatva a „belső ember”-Isten relációt. A középhelyzet így azt is jelenti, hogy az ember közvetíti az isteni tökéletességeket - például a szépséget - az érzékelhető világ felé. De középlény abban az értelemben is, hogy teremtett autonómiájánál fogva szabadon választ a kétféle irány, a *felfelé* és a *lefelé* között.

A bűnbeesés oka az, hogy az ember helytelenül élt szabad akaratával. Büntetése az, hogy fel kellett öltetnie a romlandó, hús-vér testet - erre vonatkozik Gergely szerint a Teremtés könyvében a „bőrruha”, amit felvesz a bűnbeesett emberpár. A szabad akarat mellett felhozott érveiben Gergely Irenaeust és Órigenészt követi. Eredeti, az egzisztencializmust megelőlegező gondolata, hogy mivel az ember folyamatos választási helyzetben van, valójában pillanatról pillanatra újratерemti önmagát (*De mortuis oratio* PG 46,524). Másfelől a

bűnbeesés értelmezésekor nem teszi teljesen egyértelművé, hogy helytelen szabad akarati döntésről vagy tévedésről volt-e szó (*Az ember teremtéséről* 17) (vö. Gaith 1953).

Gergely az ember teremtéséről szóló tanításának némiképp ellentmondva az embert olykor - platonikus módon - a testet használó lélekként határozza meg, Gyakran ecseteli, mennyire akadályozza a lelket a test magasztosabb hivatásában, és üdvözli a lélek kiszabadulását ebből a börtönből. Aszketikus, a szemlélődő életet szorgalmazó etikája, s benne az Istenhez hasonlónak válás (*homoiószisz Theó*) is Platónhoz kapcsolja (vö. Cavarnos 2000). Mégis, lélek és test viszonyának leírásában sokkal inkább az arisztotelészi vonalat követi (vö. Tóth 2006: 111 skk.; 158 skk.). A teológus szerint az egyedi lélek a nemzés révén az egyedi testtel együtt születik (*Az ember teremtéséről* 29). Isten előre meghatározta a megteremtendő lelkek számát. Amikor ez a szám kitelt, az idő megszűnik. Ekkor az egyedi lelkek megtalálják a hozzájuk tartozó testet. Minthogy az egyedi test otthagya formáját a hozzá tartozó lélekben, a lélek képes megtalálni és összegyűjteni a már szétbomlott test elemeit, és újra egységbe forr vele (*Az ember teremtéséről* 26 sk.). Ahogy korábban Tertullianus, úgy tőle függetlenül - arisztotelészi hatásra - Gergely is úgy vélte, hogy a személy azonosságát a lélek és a test együtt biztosítja. Mindamellet a test, és vele az egész ember helyreállítódik a bűnbeesés előtti, kezdeti állapotába (*Az ember teremtéséről* 23; vö. Daniélou 1944: 84 skk.). Erre Gergely az Órigenésznél más értelemben szereplő *apokasztaszisz* szót használta. Az értelmezők véleménye megoszlik abban a kérdésben, hogy a kappadókiai teológus Órigenészhez hasonlóan az egyetemes megváltást tanította-e (Alexandre 1981, Tóth 2006).

Az újariánus Eunomiosszal folytatott vita néhány igen eredeti meglátásra adott módot a kappadókiai atyáknak - különösen Baszileiosznak és Gergelynek - az ismeretelmélet és a nyelvelmélet területén. Míg Eunomiosz tanítása szerint Isten lényege (*úszia*) megragadható a *keletkezetlen* szóval, méghozzá Isten kegyelméből, a lélek erőfeszítése nélkül, addig a kappadókiaiak felhívták a figyelmet arra, hogy ami végtelen, az a véges elme által nem ragadható meg, márpedig az isteni természet végtelen (Nüsszai Gergely, *Contra Eunomium* 2,153). Isten időn és teren kívülisége hasonlóképpen lehetetlen feladat elé állítja az idő és a tér keretei között működő elmét

(A *szüzességről* PG 45,364 D-365);. Továbbá Istennek csupán attribútumait ragadhatjuk meg a világban ható tevékenységei (*energeiai*) nyomán. Lényegéhez a negatív teológia vihet csak közelebb, annak módszeres kutatása, hogy Isten mi *nem*. Az istenismerethez hasonlóan az önismeret is lehetetlen, mivel, lévén testetlen szubsztancia, a lélek is végtelen. De valójában az érzéki tárgyak lényege sem ragadható meg - állították. Az ember ugyanis csak érzéki képzeleteiből indulhat ki egy tárgy megismerésekor, de akárhány tulajdonságát állapította is meg így - vagyis akármennyire tudja is, hogy *milyen* -, azt, hogy *mi*, nem tudhatja meg ezen az úton. De azért sem ragadható meg semminek a lényege, mert amikor valami rajtunk kívüli tárgyról ismeretet szerzünk, valójában nem jutottunk ki önmagunkból, hanem saját, a tárgyról szóló képzeleteinket ismertük meg (Baszileiosz, *Contra Eunomium* 1,2; Nüsszai Gergely, *Homiliae in Ecclesiasten* 7,6; vö. Stricky 1973). Eunomiosz a nyelvet közvetlenül isteni inspirációra vezette vissza, és úgy gondolta, hogy a szavak a dolgok lényegét fejezik ki. Ezzel szemben Baszileiosz és Gergely úgy vélte, hogy a nyelv kimunkálását az isteni gondviselés az emberre bízta, és a szavak „valódi” jelentésének megtalálását éppoly problematikusnak tartották, mint egy tárgy lényegének megragadását (Nüsszai Gergely, *Contra Eunomium* 12, PG 45, 996 A-997 D). Ezt a hermeneutikai meglátást Gergely a Bibliára is kiterjesztette, és egyebek közt ezzel támasztotta alá az allegorikus írásmagyarázat szükségességét.

Gergely szerint Isten szemlélete még az üdvözültek számára sem azonos a lényeglátással, hanem örök, befejezhetetlen keresés. Üdvösségfelfogása tehát dinamikus, szemben - különösen Ágostontól kezdve - a nyugati kereszténység tanításával.

2.1.7. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész (a magyar hagyomány szerint: Pszeudo-Areopagita Dénes)

Műveit annak a Dionüsziosznak (Dénesnek) a nevében írta, aki tagja volt az athéni bíróságnak, az Areopagosznak, majd Pál tanítványául szegődött. Jóllehet az írások *ortodoxiáját* többen megkérdőjelezték, *szerezőségüket* a középkor folyamán csak kevesen. Ma nagy valószínűséggel állítható, hogy a szerző a 6. század elején, Szíriában élt. és feltehetőleg a neoplatonikus Proklosz tanítványa volt. Életéről ennél többet nem is tudunk. Ránk maradt művei: *A mennyei*

hierarchiáról (De caelesti hierarchia), *Misztikus teológia* (Theologia mystica), *Az isteni nevekről* (De divinis nominibus), *De ecclesia hierarchica* (Az egyházi hierarchiáról) ; 10 levél.

A középkorban sokat olvasott teológus egyfelől a pogány neoplatonikusok, különösen Proklosz hatását mutatja, másfelől Órigenész és a kappadóciaiak szellemi örököse. Az értelemmel megragadhatatlan Isten lehető legtökéletesebb megismeréséhez két utat ismer, az állítás és a tagadás útját. Az állítás útja, amelyen teremtett dolgok és minőségek neveit alkalmazzuk *Istenre, felülről lefelé* vezet: a tapasztalattól leginkább elvonatkoztatott dolgokat állítjuk róla legelőször - például az életet és a jóságot - és csak utána a konkrétabbakat, a tapasztalathoz közelebb állókat, mint amilyen a levegő, a kő. A tagadás útja, amelyen azt mondjuk el Istenről, hogy *mi nem, alulról* halad *felfelé*: először a legkonkrétabb, a leginkább tapasztalati dolgokat tagadjuk róla - például a részegséget és a haragot-, és csak utána az elvontabbakat, mint amilyen a kimondhatóság és az elgondolhatóság; merthogy inkább nem részeg és nem haragvó, mint amennyire nem kimondható és nem elgondolható (*Misztikus teológia* 3). A Pszeudo-Areopagita szerint a tagadó, negatív (*apophatikus*) teológia közelebb visz Isten megismeréséhez, mint az állító (*kataphatikus*), másfelől azonban a megismerés két útja kölcsönösen korrigálja, kiegészíti egymást. Az említett sorrend alapján először az érzéki világhoz közvetlenül kapcsolódó állítmányokat kell tagadni Istenről (térbeli kiterjedés, érzékelhetőség, mozgás, nyugalom), majd azokat, amelyek az érzékszervekből kiinduló pszichikus szférára vonatkoznak (érzékelés, szenvedélyek), azután az értelmi és erkölcsi képességekről szóló (értelem, gondolkodás, bölcsesség jóság), végül az egyre elvontabb és általánosabb predikátumokat is (lényeg, örökkévalóság, idő), olyannyira, hogy a létezést és a nemlétezést, az egységet és a sokaságot is tagadnunk kell róla (*Misztikus teológia* 4, lásd még *A mennyei hierarchiáról* 1,4). A tagadás ily módon a fogalmi gondolkodáson túlra mutat, és a természetes értelmi képességeken túli, misztikus istenismerethez vezet (2,3). A megismerés két útja közötti megkülönböztetéssel összefügg az a distinkció, amelyet a teológus a kinyilatkoztatás két módja között tesz. Az egyik tárgyához hasonló szimbólumokat alkalmaz, mint például amikor az írások Istent fénynek, életnek, Napnak vagy Hajnalcsillagnak nevezik. Ez a beszédmód ugyan közvetítheti az érzékeken túli isteni valóságot, ugyanakkor azzal a veszéllyel jár, hogy elménk megakad az érzékelhetőnél, és ilyen

formában képzele el Istent. A kinyilatkoztatás másik módja kevésbé hasonló, vagy egyenesen hasonlóság nélküli hasonlatokkal él: vízként, illatos kenetként, nősténymedveként, párducként vagy akár féregként írja le Istent. Az utóbbi képek valószínűtlenségüknél fogva jobban megragadják a kutatásra kész elmét, és egyszersmind alkalmasak az avatatlanok távoltartására is (uo., lásd Roque 171 skk.). A két kinyilatkoztatási módnak megfelel az értelem két, egyidejű tevékenysége, a felemelkedés (*anagógé*) és a megtisztulás (*katharszisz*). Pszeudo-Dionüsziosz a Szentírás értelmezésében az utóbbit preferálja, a liturgiában azonban, ami szintén a kinyilatkoztatás fontos csatornája, láthatóan az előbbi, vagyis a közvetlen hasonlatosságra törő szimbólumokat tartja fontosabbnak.

A teológus szerint az Atya és a Fiú között alárendeltségi viszony van; az előbbi a Naphoz, az utóbbit annak fényéhez hasonlítja. Jóllehet a Szentháromság egylényegűségét hangsúlyozza (*A mennyei hierarchiáról* 5), és gyakorta rámutat ennek tükröződéseire a mindenség alsóbb szintjein, a Szentlélek helyét mégsem tisztázza az isteni valóságban (vö. 7,4.). Ám az ember számára a Fiú is megragadhatatlan, ezért az isteni önkinyilatkoztatás hosszú hierarchikus leereszkedésen keresztül megy végbe. Ez két részre, a mennyei és az egyházi hierarchiára bontható. A hierarchia minden szintje egyfelől a felette állót szemléli, másfelől azt utánozva közvetíti annak beavató, megtisztító, megvilágosító, egységesítő munkáját. Ily módon mindegyik rend (*taxisz*) az istenképiség és a megistenülés egy fokozatát képviseli, az Istenhez való hasonlatosság megőrzésére, illetve - a legfelsőbb rend legmagasabb rendű alosztálya kivételével - tökéletesítésére törekszik, és ugyanakkor a maga helyén Isten munkatársa is a megváltásban (1,2-4.).

A mennyei hierarchiát a szó legáltalánosabb értelmében vett angyalok alkotják, amelyek három nagyobb rendben sorakoznak fel, amelynek mindegyike külön-külön is három, egylényegű, de egymásnak finoman alárendelt csoportra oszlik, ezzel is visszatükrözve az isteni hármasságot. A legfelsőbb szinten az úgynevezett trónusok, kerubok és szeráfok helyezkednek el, akik közvetlenül Istent szemlélik. A következő, eggyel alacsonyabb rendbe az úgynevezett hatalmasságok, uralmak és erők tartoznak. Ez a középső rend az elsőt szemléli és utánozza, s így annak istenképiségét, ön- és istenközlését közvetíti a

legalsó rend számára. Ez utóbbit a fejedelemségek, arkangyalok és a tulajdonképpen angyalok alkotják.

A mennyei hierarchia folytatása és egyben képmása az egyházi hierarchia, amely ugyancsak három nagyobb rendből áll: a legfelsőbb hármasság tagjai maguk az egyházi szentségek. A középső rendet a beavatottak, vagyis a klerikusok, a legalsóbbat a világiak alkotják (*Az egyházi hierarchiáról* 5). A papi rend tagjai a teológus felfogása szerint nem intézményeket testesítenek meg, hanem beavatott személyek, akik egyéni megvilágosodottságuknál fogva képesek továbbadni a kinyilatkoztatást.

Az erre méltó egyén az írások és kultuszok szimbolikáján keresztül, az istenismeret két útját alkalmazva emelkedik fel az Istennel való misztikus egyesülésig. Ezen eksztázis (*eksztaszisz*) során az eredmény végpontján az ember túlemelkedik értelmén, sőt ember voltán is (*Az isteni nevekről* 872 A-B, *Misztikus teológia* 1). A misztikus, megismerésen túli megismerés fázisa egyszerre jelent passzivitást - méghozzá az isteni transzcendens passzivitásban való osztozást (*szümpatheia*) - és aktivitást, az Istennel való együttműködést (*szünergeia*) a kinyilatkoztatásban (*Az isteni nevekről* 648B; lásd Völker 1958, Vanneste 1959).

[1](#)

Azon magyarra le nem fordított munkák esetében, amelyeknek nincs modern kiadása, a *Patrologia Graeca*-kiadás /PG/ hasábszámával utalunk.

2.2. A nyugati egyházatyák

2.2.1. Quintus Septimius Florens Tertullianus (155 körül-220)

A pogány római katonatiszt gyermeke megbecsült ügyvéd lesz Rómában, majd 193-ban megtér és szülővárosában telepszik le. 207 körül egy szélsőségesen aszketikus, az egyházi vezetők személyes sugalmazás általi kiválasztását hirdető keresztény irányzat, a montanizmus hívéül szegődik, később pedig ezen belül is külön mozgalmat alapít, amelynek tagjai tertullianistáknak nevezik magukat. Teoretikus szempontból legjelentősebb művei a gnosztikusoknak címzett vitairatok, mint például a *Krisztus testéről* (De carne Christi), a *Markión ellen* (Adversus Marcionem); az *Adversus Hermogenen* (Hermogenész ellen); A *valentinianusok ellen* (Adversus Valentinianos), a *Praxeasz ellen* (Adversus Praxean), a *De anima* (A lélekről, 210/213) és a *De resurrectione carnis* (A test feltámadásáról). Fennmaradtak még tőle apologetikus írások, mint az *Adversus Nationes* (A Pogányok ellen), a *Védőbeszéd* (Apologeticum 197) és *A lélek tanúságtétele* (De testimonio animae), valamint morál teológiai művek, amelyek közül a legfontosabbak A *bálványimádásról* (De idololatria), A *látványosságokról* (De spectaculis), A *türelemről* (De patientia) és A *keresztségről* (De baptismo).

A korábban a filozófia ádáz ellenfelének, meggyőződéses irracionalistának beállított afrikai teológust az újabb kutatások egészen más fényben mutatják be. Egyfelől elutasította a pogány bölcséletet, részint a politeizmus miatt, részint pedig azért, mert istenfogalmukból táplálkoznak olyan eretnekek, mint Markión és Hermogenész (A *valentinianusok ellen*, 15,1). Másfelől a görög apologétákhoz és Alexandriai Kelemenhez hasonlóan elismerte, hogy a görög filozófiában és a keresztény tanításban sok a közös elem, részben azért, mert Isten pedagógiai célból kifejezte magát a teremtet világban, egyebek között magán az emberi lelken keresztül, részben pedig azért, mert a filozófusok sokat merítettek az Ótestamentumból. Emellett Tertullianus maga is bőségesen alkalmaz filozófiai érveket a gnosztikusok filozófiai fogantatású érveivel szemben. Így pogány eredetű transzcendens istenfogalmukkal szemben a pogány teológia

isten-attribútumaiból válogat (Fredouille 1972, Steiner 1989, Osborn 1997).

A görög apologétákkal egyetértésben hangsúlyozza Isten egységét: egy szubsztanciáról van szó, sok akcidenssel; vagy kozmológiai szempontból: sok erővel, tervszerű tevékenységgel (*vires, dispensationes, dispositiones*; *A lélekről* 11,1; *Praxeasz ellen* 12,7). Nem kell tehát leválasztanunk Istentől a teremtést ahhoz, hogy egységét, változatlanóságát biztosítsuk. Ez az elválasztás azért is helytelen, mert Isten fogalmában benne rejlik az, hogy teremtő. Hiszen elsősorban a teremtett világ szépségéből, rendezettségéből következtethetünk rá (*Markión ellen* 1,3,2; 1,1 1,4 skk.).

Az afrikai teológus számára megkönnyítette az Istent és a világot, illetve a lelket és a testet egymással szembeállító gnosztikusok bírálatát, hogy Istent és a lelket a sztoikusok nyomán testinek képzelte el. Mindkettőnek finom anyagi szubsztanciát, kiterjedést, formát tulajdonított (*A lélekről* 9,2-3).

Tertullianus az anyag örökkévalóságát tanító Markiónnal és Hermogenésszel vitatkozva a görög apologéták és Irenaeus után újabb érveket hoz fel a semmiből való teremtés mellett: 1. Isten egy voltából következik, hogy az eredeti, első létező és minden más csak tőle eredhet (*Hermogenész ellen* 17,1.). 2. A mindenható és tökéletesen szabad Isten számára semmi sem lehetetlen, tehát képes létrehozni egy olyan önmagától teljesen idegen dolgot, amilyen az anyag (37,4). 3. Szintén a tökéletes szabadság, autonómia folyománya, hogy Isten nem szorulhat rá semmire a teremtéshez - így az anyagra sem (16,3; Braun 1962, 273 skk.).

Markiónnal szemben, aki szerint a megváltás a teremtés hibáinak jóvátétele, Tertullianus az isteni terv egysége, teremtés és megváltás harmóniája mellett érvel (Osborn 1997: 10 skk.). A kérdés szorosan összefügg a rossz problémájával, mivel Markión részben a bűn, részben a büntetés megjelenése miatt vitatta el a teremtést az igazi istentől. A bűn és a teremtő jóságának összeegyeztetéséhez a kérdést egyébként misztériumnak tartó afrikai teológusnak azt kell igazolnia, hogy az ember helyesen kapta a szabad akaratot - ezt tartja ugyanis hagyományosan a bűn okának. Érvelése szerint a szabad akarat, az autonómia az istenképmasság egyik legfontosabb

kifejeződése (*Markión ellen* 2,5,5; 2,6,2; 2,14,5-6). Egy további fontos érve Irenaeus gondolatmenetét viszi tovább: az ember Istennel ellentétben nem természeténél fogva, hanem teremtettségénél fogva (*institutione*), értsd: kibontható teremtettségénél fogva jó; a szabad akaratot azért kapta, hogy saját, Istentől emancipált java (*bonum suum, emancipatum sibi a Deo*) legyen, s így a jó valamiképpen természetévé váljon (2,6,5). Tertullianus a cél érdekében egy rá jellemző paradoxont is bevet: éppen a Sátán sikeres kísértése révén bizonyosodott be az akarat szabadsága; mivel ha az ember dönthetett úgy, hogy engedelmeskedik egy nála alacsonyabb rendű lénynek - amilyen a Sátán, aki ugyanis nem Isten képmására és hasonlatosságára teremtetett -, akkor dönthet úgy is, hogy nem enged neki (2,8,2). A büntetést könnyebb összeegyeztetni az isteni jósággal, mint magát a bűnt. Hogy is lehetne jó az, aki nem bünteti meg azt, amit tiltott? Hiszen ez azt jelentené, hogy valójában maga is akarta azt, amit tiltott (1,26,5). A Törvényben, a Kinyilatkoztatásban és a Feltámadásban ugyanez a végiggondolt jószág fejeződik ki (A *test feltámadásáról* 2,3,6; vö. Alexandre 2001: 126 skk.).

Hogy az isteni igazságosság és jószág mennyire elválaszthatatlanok egymástól, azt Tertullianus oly módon is igazolni igyekszik, hogy felmutatja: Istennél az igazságosság nem is kötődik kizárólagosan a büntetéshez, hanem megelőzi a bűnt. Ahogy a teremtés során mintegy ítéletet hozva elválasztotta egymástól az olyan ellentétpárok tagjait, mint fény és sötétség, nappal és éjszaka, ég és föld, és ezzel elindította a természet tervszerű, harmonikus változásait, abban ugyancsak az igazságosság nyilvánul meg (*Markion ellen* 2,12,1-3).

A Teremtés könyve 2,7-ben szereplő „élet leheletét” („Akkor az Isten megalkotta az embert a föld porából és az orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlény”) Hermogenésszel és Markiónnal ellentétben nem Isten leikével, hanem a valóságos lehelettel azonosítja. Felfogása szerint ugyanis Isten abszolút szabadságából következik, hogy át tud alakulni más szubsztanciává. Az átalakulás a finomsági szint csökkenését, sűrűsödést jelent. Ugyanakkor a lélek lényegét adó lehelet képmási viszonyban van az Isten lényegét adó Lélekkel. A platonikus indíttatású ellenfelekkel szemben Tertullianus az Isten-lélek-test hármas egyes tagjai között különböző finomságú testek közötti különbséget lát (*Markión ellen* 2,9,1-7; vö. Spanneut 1957:118 skk.).

Ily módon az ember bizonyos mértékben a testében is hordozza az istenképmasságot.

A lélek testi természetéből következik, hogy az Isten leheletéből származó első lélek később a testi szaporodás révén a testtel együtt reprodukálódik (traducionizmus; *A lélekről* 27). A lélek és test csak együtt létezhet, csak együtt alkotják az embert. Isten gondoskodó szeretete éppúgy irányul a testre, mint a lélekre (*A test feltámadásáról* 4,2; 15, 44). Lélek és test kölcsönösen jellemzőek egymásra, minden lelki folyamatnak megvan a testi megfelelője és fordítva (*Védőbeszéd* 48,2). Ezt érzékletesen szemlélteti a nemi aktus példájával, ami egyszerre a lélek és a test dolga: a lélek izgatottságával egy időben árad ki a mag, és ahogy a testből a nedvesség, úgy ered a lélekből a hő (*A lélekről* 27). Léleknek és testnek ebből az egymásrautaltságából a test feltámadására következett (*A test feltámadásáról* 7,11-13; Alexandre 2001:229 skk.).

Tertullianus etikájának kiindulópontja az istenképmasság gondolata. Az ember Isten-képmás voltát elsősorban lelki adottságai alkotják: gondolkodása, felfogóképessege, szabad akarata (*Markión ellen* 2,9, 4-18). A képmás volt és a hasonlatosság nem ugyanaz: az utóbbiból sokat veszített az ember a bűnbeeséssel, és visszaállítása csak Krisztus utánzása révén lehetséges (*A keresztségről* 5,7; vö. Spanneut 1969: 3 skk.).

Isten már a Törvény előtt elültette az emberben az erkölcsös élet szabályait a lelkiismeret formájában, hogy felkészítse az embert a Törvény elfogadására (*A lélek tanúságtétele* 2,7; *A test feltámadásáról* 56,23). A természettörvény szerint minden ember egyenlő, de ezt az egyenlőséget csak a keresztények közössége tudja megvalósítani, amelyekben a másik iránti szeretet alapja a közös istenszeretet. Az Isten iránti szeretet Tertullianusnál nehezen elválasztható az istenfélelemtől, ami viszont az örök büntetéstől való félelmet jelenti; szerzőnket tehát egyfajta eszkatológiai utilitarizmus jellemzi.

A keresztényüldözés fenyegetésében élő teológus a tűrést (*patientia*) tartja a legfőbb erénynek, aminek lényege az, hogy kiálljunk minden csapást Krisztus utánzása érdekében, miközben ez maga a Krisztus-utánzás legtökéletesebb módja (*A türelemről* 3,4 skk; *Markión ellen* 3,17,4-5, vö. Spanneut 1969: 36skk.).

2.2.2. Lucius Caelius Firmianus Lactantius (250-320/25)

Tertullianushoz hasonlóan Észak-Afrikában születik, és ott kezdi el rétori pályáját. 290 és 303 között Nikomédiában, Diocletianus udvarában tanít. Valószínűleg itt is tér meg, de a keresztényüldözést (303-313) feltehetőleg már másutt vészeli át. A milánói türelmi rendelet kibocsátásától kezdve Treveriben, Constantinus udvarában él.

Főbb művei: Még csak burkoltan keresztény írás az *Isten műve* (303 körül) című értekezés és a *Főnixmadár* című költemény. Fő művében a hétkönyves *Rendszeres teológiában* (Institutiones Divinae 303-311; 324-325) a pogány vallás és a pogány filozófia bírálata (1-3. könyv) után szisztematikusan kifejti a keresztény tanítást. A mű formailag teljes kéziratai alapvetően két csoportra, egy rövidebb és egy hosszabb változatra oszthatók. A hosszabb szövegek, a rövidebbekkel ellentétben olyan szövegrészeket tartalmaznak, melyek egyértelműen kifejezésre juttatják a teológus máshol implicitebb dualista szemléletét. A mai kutatók többsége szerint a változtatások valóban Lactantiustól származnak, aki utolsó éveiben egy bővített második kiadáson dolgozott, hogy meggyőzőbben helyezze el a rosszat a gondviselés tervében - ám ezt a munkát már nem volt ideje befejezni (Heck 1971).

További ránc maradt írásai: Az *Isten haragjáról* (314 és 320 között), *A keresztényüldözők haláláról* (313 és 316 között); *A Teológia dióhéjban* (Epitome Divinarum Institutionum; 314-320 között). Az utóbbi a fő mű sűrített, egyes pontokon továbbgondolt kivonata.

A teológus legalapvetőbb gondolata, hogy a pogányság minden tévelygése és a keresztényeket érő összes csapás ellenére a mindenséget Isten gondos családapaként irányítja, sőt a gondviselés a világunkban sűrűn megjelenő rosszat is eszközként használja az ember üdvözülésére (Wlosok 1960: 237 skk.).

Lactantius számára Isten „testetlen” szubsztancia, lélek (*spiritus*), gondolkodás (*ratio*), de ez nem jelent teljes anyagtalanságot, mivel egyszersmind tüzes természetet, mozgást és észlelőképességet, sőt, érzelmeket is (például szeretetet és haragot) tulajdonít neki (*Rendszeres teológia* 2,8,33-34; 2,8, 39. 2,9,16; *Isten művéről* 2,1). Istenfelfogását valószínűleg sem sztoikusnak (Verbeke 1948: 473 skk.), sem platonikusnak (Loi 1970: 34 skk., 155 skk., 274 skk.) nem tarthatjuk; inkább arra kell gondolnunk, hogy az afrikai teológus Isten anyagtalanságát -

akárcsak a lélekét - csak mint az anyagi finomság (*subtilitas*) elképzelhetetlenül magas fokát tudta elképzelni.

A *teodícea* kifejtése Lactantius rendszerének prekozmológiai szintjén indul. Isten még a világ teremtése előtt két fiút nemzett, a Jó Lelket (*spiritus*), azaz Krisztust és a Rossz Lelket, a Sátánt. Az utóbbi csak az ember teremtése után, irigységből pártolt el Istentől (*Rendszeres teológia* 2,8,1-7; 2,9,2-3.). A fő mű „első kiadása” szerint ez az elpártolás szabad akaratú tett, amit Isten csupán *megengedett*, míg a „második kiadás” egyértelművé teszi, hogy a Sátán eleve gonosz természettel született, és bukása szükségszerű volt a gondviselés szempontjából.

Isten a világot a semmiből teremti az elsőszülött Fiú által (*Rendszeres teológia* 2,8,31 skk.). Ugyanakkor Lactantius a teremtést ellentétpárok létrejöttéként képzei el: ég és föld, nappal, éjszaka, Dél és Észak, Kelet és Nyugat, tűz és víz, lélek és test (*Rendszeres teológia* 2,9,4 skk.). Valójában az ellentétpárok tagjai nem jó és rossz természetűek; legtöbbjüket Isten pedagógiai céllal mint emlékeztető szimbólumot rendeli a jó vagy a rossz princípiumhoz. Lélek és test szembeállítása sem jelenti a test negatív értékelését, inkább az ember két lehetséges, egymással ellentétes erkölcsi irányultságára utal. Ez még akkor is így van, ha Lactantius az emberi lélek keletkezését az emanáció terminusaival írja le, miközben a testről egyértelműen mint teremtett dologról beszél (Perrin 1974: 312 skk.).

A „két út” gondolata az emberi világról és az isteni pedagógiáról szóló lactantiusi tanítás logikai vázául szolgál. A teológus szerint a mennyországba vezető rögzös úton, ahol Krisztus a vezető, a valóságos, örökkévaló javak szükségszerűen a látszólagos, időleges bajokkal járnak együtt, míg a pokolba vivő út, amelyen a Sátán a kalauz, a látszólagos, időleges javakkal együtt - mintegy azok mögé rejtve - a valóságos bajokat kínálja. Ez az isteni csel a keresztényt a jó és a rossz, és - ami ezzel egyet jelent - a látszat és valóság folyamatos megkülönböztetésére készíti és neveli (*Rendszeres teológia* 6,4; 6,7). Lactantius felfogásában a keresztény apologéta mintegy korrigálja a két út logikáját: a stílus édességét az áldozatokat követelő isteni parancsokkal összekötve az írott szó síkján megteremti látszat és valóság egységét (*Rendszeres teológia* 5,1,14 skk; vö. Kendeffy 2006: 208 skk.). A „két út” elmélet mondja el, miért is nemzette Isten a Rossz

Lelket: ez csábításával bűnösökké teszi az erre hajlamosakat és az ő bűneiken keresztül sanyargatja az erényeseket; az utóbbiak erénye - ami elsősorban a tűrésben áll (*patientia*) - így válhat tökéletessé (Loi 1961: 65; Kendeffy 2006:157 skk.). Ugyanakkor a megbánásra is van lehetőség - ez esetben a saját bűn válik a tökéletesedés forrásává. Ezt a kijelentést Lactantius nemcsak az aktuális egyes emberre, hanem a történeti emberre is vonatkoztatja - és ebben Irenaeus nyomdokain halad. A lyoni püspökhöz hasonlóan azt tanítja, hogy a bűn és a büntetés megtapasztalása előtt az ember még gyermek, mivel még nem *kapta meg (accepit)* a bölcsességet, azaz a jó és a rossz megkülönböztetésének képességét. A jó ugyanis - és itt Lactantius a sztoikus Khrüszipposz tanítására hivatkozik - a rosszal való összehasonlításban ismerhető meg (*Rendszeres teológia* 7,5). Lactantius nem tagadja, hogy egyes filozófusok megsejtették az igazság egyes részeit - például Platón a lélek halhatatlanságát -, bölcsességüket mégis látszólagosnak tartja, mivel nem társult hozzá a kinyilatkoztatás elfogadása; épp ellenkezőleg: bálványimádással járt együtt (*Rendszeres teológia* 7,7,20, vö. Perrin 1974: 466 skk.). Vallás és bölcsesség elválaszthatatlanok egymástól, sőt az igazi bölcsesség Isten szemléletét jelenti, ami Lactantiusnál nem valóságos istenismeret, hanem Isten mint atyánk s mint urunk (azaz mint *pater familias*) elfogadása a kinyilatkoztatás alapján (Wlosok 1960: 205 skk.). Éppen ezért a pogányoknál az igazságosság is csak látszólagos lehet, mivel ennek az erénynek az emberi világra vonatkozó része, az emberiség (*humanitas*) elválaszthatatlan az Istenre vonatkozó igazságosságtól, vagyis a vallástól (*religio*) (*Rendszeres teológia* 6,10,1; vö. Buchheit 1979).

A szenvedélyekről szólva az afrikai teológus bírálja a sztoikusokat és nagyban épít Arisztotelészre. Felfogása szerint a szenvedélyek természetesek, Isten adományai, tehát nem kiirtani kell őket, hanem mérsékelni, azaz helyesen használni. Ehhez az isteni parancsolatokból és az adott szituációból kell kiindulni (például a nemi vágy helyes, amennyiben az ember házastársával és gyermeknemzés céljából éli ki; *Isten haragjáról* 18,10; *Rendszeres teológia* 6,19,6.). Emellett a szenvedélyek moderálásának alapfeltétele két moderálatlan, Istenre irányuló szenvedély, az istenszeretet és az istenfélelem, amelyeket Lactantius nem választ el élesen az örök boldogság vágyától és az örök kárhozat félelmétől (*Rendszeres teológia* 6,17,5; vö. Ingremau 1988).

2.2.3. Aurelius Augustinus (354—430)

Anyja, (Szent) Monica keresztény volt. Karthágóban retorikát tanult, majd filozófiai ismereteit autodidakta módon mélyítette Cicero mára elveszett filozófiára buzdító dialógusa, a *Hortensius* hatására. 372-ben élettársától gyermeke születik: Adeodatus. 373-tól 382-ig a manicheizmushoz kötődik. Retorikatanár Afrikában, majd 383 nyaratól Rómában, a következő tanévtől pedig Milanóban folytatja, ahol rétori állást is kap II. Valentinianus udvarában. Erős hatást gyakorol rá az akadémiai szkepticizmus, majd a pogány és keresztény újplatonizmus. Az utóbbi irányzat és Ambrosius püspök beszédeinek hatására 386 augusztusában megtér, és egyben visszavonul a világi karriertől. 388-ban visszatér afrikai szülővárosába. 391-től Hippóban pap, 396-tól a város püspöke. Éles vitákat folytat a manicheizmussal (90-es évek), a donatistákkal (400-411) és a pelagiánusokkal (412-től haláláig). Legjelentősebb művei: *A szabad akarát* (387/8-391/5), *Vallomások* (397—100), *A Szentháromság* (399-422/6), *A teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* (401—115), *Isten városa* (416-426/7).

Manicheizmus. A Mani (216-277) által Perzsiában alapított vallás a zoroasztrizmus, a buddhizmus és a kereszténység - elsősorban a keresztény gnoszticizmus - elemeit ötvözi. Tanítása szerint a kozmosz és az ember létrejött a Jó és a Rossz harcának következménye: a Sötétség Hercege megtámadta a Fény Királyságát, és foglyul ejtette a fényrészecskéket, melyek ezáltal szétszóródtak a kozmoszban. A jó és a rossz kozmológiai kettőssége válaszul szolgál minden fizikai szenvedésre, az a gondolat pedig, hogy a fentiekből következően az emberi lélek is egy, a Fény birodalmával rokon Jó és egy, a test anyagával vegyülő Rossz lélekre oszlik, az erkölcsi rossz eredetére kínál megoldást: rossz cselekedeteink oka a *rossz lélek*. A manicheus tanítás szerint a lélek, akárcsak a jó istenség, finom anyagból áll. Az ember feladata az, hogy leikébe összegyűjtse a fényrészecskéket és halála - a Hold és a Nap mint fényhajók segítségével - eljuttassa a Fény birodalmába. Ez a magasztos küldetés a manicheus közösségen belül csak az úgynevezett kiválasztottakra hárul, akik szigorúan aszketikus életmódot folytatnak: csak növényekkel táplálkoznak, nem dolgoznak, és tartózkodnak a szexuális élettől. A *kiválasztottakat* a hívek szélesebb köre, az úgynevezett *hallgatók* tartják el. A manicheusok a Bibliából csak az Újszövetséget fogadják el, különös előszeretettel hivatkoznak a

predesztinációt tanító Pál apostolra. Jól szervezett egyházuk a Földközi-tenger partjaitól egészen Kínáig toborzott híveket, így már a 3. század végétől Észak-Afrikában is nagy népszerűsége tett szert. Maga a vallásalapító műveit csak Ágoston vitáiraitól keresztül ismerjük, de a 20. században Egyiptomban megtalált zsoltároskönyv és a kínai Turfanban felfedezett manicheus írások alapján objektívebb képet kapunk a vallásról. Ezek szerint a források szerint a manicheizmus középpontjában a tanító (sőt szenvedő) Krisztus állt mint közvetítő, s így ez az irányzat nem tűnhetett olyan távolinak a kereszténységtől a 3-4. században, mint a mából visszatekintve. Ágoston manicheizmusának lényegét valószínűleg a rossz kérdésére adott manicheus válasz adta, amit összeegyeztethetőnek tartott saját korabeli konyha-sztoicizmusával, amely az istenséget és a lelket ugyancsak anyagi szubsztanciáknak tekintette. Nagy hatással lehetett a karthágói rétorhallgatóra az a deklarált racionalizmus is, amely - ellentmondásba kerülve a fent vázolt mitológiával - elutasította a hitre való hivatkozást és teljes értelmi belátást ígért.

Donatizmus. A donatizmus az észak-afrikai keresztény egyházból kiszakadt irányzat, amely a szentek tiszta egyházát hirdette. Felfogásuk szerint a szentségek (például a püspökké szentelés vagy a keresztség) érvényessége függ a szentség átadójának erkölcsi minőségétől, és a bűnösöket újra kell keresztelni. Az egyházszakadásra egy 307-es karthágói püspökszentelés adott alkalmat, amikor az új püspököt felszentelő püspökök között volt egy, aki a keresztényüldözések idején átadta a Szentírást a hatóságoknak. 336-ra 270 ellenpüspökség alakult, és a 4. század végére erőegyensúly alakult ki a katolikus és a donatista egyház között. Legfőbb társadalmi bázisukat a berber származású numídiai kisparasztság alkotta, és az egyház fegyveres szárnyaként működtek a *circumcellio* néven emlegetett berber banditák. Ágoston a donatisták ellen írt vitáiról sokaságában fejtette ki, hogy csak a mennyei egyház lesz az igazak tiszta közössége; a földön működő egyház „kevert közösség” (*corpus mixtum*), amelyben bűnösök és igazak - vagy inkább a többé és a kevésbé bűnösök - egymás mellett élnek. A szentségeknek önmagukban, az átadó erkölcsi minőségétől függetlenül tulajdonított hatóerőt, és Krisztus megváltó munkájának semmibe vételét látta a keresztség megújításában. A 411-es karthágói zsinaton - korábbi fenntartásait félretéve - legfőbb szószólója volt annak az álláspontnak, hogy a donatistáknak az egyházba való visszatérítéséhez állami eszközöket kell igénybe venni. A zsinat

határozatainak megfelelően Honorius császár súlyos pénzbüntetéssel sújtotta a donatista híveket és száműzetéssel a papságot. Ágostonnak a helyi tisztségviselőkhöz írt levelei a 410-es években arról árulkodnak, hogy a püspökök egyre inkább hajlamos elfogadni azokat az erőszakos intézkedéseket, amelyekkel az állam a rendeleteknek érvényt szerez. A szankciók hamarosan helyreállították az egyház egységét.

Pelagianismus. Pelagius, britanniai szerzetes tanítása szerint az isteni kegyelem elsősorban a szabad akarat adományozásában áll, másodsorban abban a segítségben, amelyet Isten nyújt a jó akarat érvényesítéséhez. Ez nagy felelősséget ró az emberre, mivel üdvössége azon múlik, hogyan él vele. A predesztináció Pelagius szerint a későbbi érdemek előrelátásán alapul. Optimista antropológiájához szigorú morális perfekcionizmus társul; úgy véli, a legkisebb bűn is súlyosan sérti az isteni törvényt. Gondolatait először Rómában, majd 411-ben Észak-Afrikában hirdette, ahonnan a püspökök ellenállása miatt hamarosan távozni kényszerül. Később tanítványai, először Caelestius, majd Iulianus, a campaniai Eclanum püspöke próbálja terjeszteni nézeteit. Ágoston számos munkában bírálja Pelagius és a pelagianusok műveit (például *A természetről és a kegyelemről* (413-415) ; *Iulianus ellen* (421), *A kegyelemről és a szabad akaratról* (426-427) ; *Befejezetlen mű Iulianus ellen* (429-430)). E vita részint alkalmat ad számára kegyelemtanának részletes kifejtésére, részint pedig hozzájárul annak radikalizálódásához. A pelagiusi tanítást először a karthágói zsinatok, majd az egymást követő pápák is elítélik.

Ágoston gondolkodásában, mint sok más egyházatyánál, filozófia és teológia nem válik el egymástól. Úgy tartja, a hit, s azon belül is elsősorban a Krisztusba vetett hit tisztítja meg a „lélek szemét”, hogy képes legyen a pusztán értelemmel felfogható Isten szemléletére. Emellett a hit szabja meg nála a megértés tárgyát, a filozófiai kutatás célja tehát a Szentírás intelligibilis tartalmának megragadása. A következőkben mégis arra leszünk kíváncsiak, milyen válaszokat adott a filozófia „örök” kérdéseire. Éppen ezért, noha az egyházatya álláspontja az évek során több kérdésben is módosult, a kronológiai helyett a szisztematikus kifejtést alkalmaztuk. Programszerű kijelentése szerint a filozófiának alapvetően két tárgya van: a lélek és Isten (*Beszélgetések önmagammal* 1,2). Ha vizsgálódásai nem szűkülnek is le erre a két témára, gondolkodása ezek köré szerveződik. Jóllehet

deklarálja, hogy a lélek megismerésén keresztül juthatunk el Isten megértéséhez, a filozofálás gyakorlatában mégis többnyire az istenfogalomra alapozza a lélekre vonatkozó kutatást. Ezért célszerű az istentan kérdéskörét előbbre venni

2.2.3.1. Isten

Ami Isten megismerhetőségét illeti, Ágostontól nem idegen a negatív teológia: többször hangoztatja, hogy a spirituális, testetlen szubsztancia - amilyen a lélek és Isten - megismerése ebben az életben elsősorban úgy lehetséges, hogy fokozatosan elvonatkoztatunk mindattól, ami nem ő (pl. *A Szentháromság* VIII.2,3).

Ugyanakkor azt is tanítja, hogy a lélek saját megismerő és akaró tevékenységéről bizonyos homályos, de mégiscsak pozitív ismeretekhez juthat (pl. arról a dinamikus viszonyrendszerről, amely benne magában a megismerő, a megismert és a kettőt összekötő akarat, azaz szeretet között van), és ezekből következtetést vonhat le az isteni lényegre (háromságra) nézve már ebben az életben. Az üdvözöltek jutalma viszont az isteni lényeg tökéletes szemlélete.

Isten természete. Ágoston saját bevallása szerint az újplatonikusoktól és Ambrus püspöktől tanulta, hogy Isten és a lélek testetlen természetűek és csak szellemileg megragadhatóak (*A boldog életről* 1,4; *Vallomások* VI.3,4). A legfontosabb, amit az egyházatya szerint elmondhatunk Istenről, hogy tökéletes módon, a szó igazi értelmében létezik. Ebből következik egysége, változhatatlansága és romolhatatlansága. Az egység pedig azt hozza magával, hogy nem tekinthető sem a szokásos értelemben vett személynek, mely tőle mint hordozótól megkülönböztethető képességekkel rendelkezik, sem filozófiai értelemben vett szubsztanciának, melyben attribútumok különíthetők el egymástól, illetve magától a szubsztanciától. Például Isten jósága és igazságossága, melyeket a hétköznapi tudat olykor szembeállít egymással, nemcsak hogy egymással azonosak, hanem mindkettő külön-külön azonos magával Istennel is. Ugyanígy az akarat és az értelem, mely az emberben többé-kevésbé elkülöníthető, s olykor egymással küzdő képesség, Istenben egyenként is tökéletesen lefedik „hordozójukat”: az isteni akarat, éppúgy, mint az isteni értelem, nem más, mint maga Isten (*A Szentháromság* VII.5,10; IX.4,5; XV.5,8). Ágoston a keresztény platonizmus hagyományát követve a második

isteni személyt azonosítja az intelligibilis világgal, ami tehát nem más, mint Isten értelme vagy bölcsessége. A fent említettek miatt ez nem jár a második személy alárendeltségével.

Isten és a teremtetett világ. Isten és a világ egyfelől teremtő és teremtetett, másfelől abszolútum és részesülő viszonyában áll egymással. Isten nemcsak Teremtő, aki mintegy a világ felett áll, hanem fenntartó is, aki úgy munkál a világban, hogy mindenütt jelen van, méghozzá mindenütt teljes egészében, amire szellemi, tehát nem térbeli természete teszi képessé. Amiközben mindenütt teljes egészében jelen van, nem minden képes őt teljes egészében befogadni. Minden annyiban és annyira létezik, amennyiben részesedik az isteni formákból. Ez felveti azt a problémát, hogy miképpen létezhet, és miképpen lehet Isten teremtménye a megformálatlan anyag? Ágoston válasza: az anyag nem létező a szó szokásos értelmében, de nem is semmi, hanem szinte semmi (*prope nihil*), amit a semmitől egyedül egyvalami különböztet meg: a forma befogadására való képessége (*Vallomások* XII.6,6; *A teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* 1.4,9). Ezt a tiszta receptivitást természetesen Isten teremtette a semmiből, és a forma hozzáadását nem időben, hanem logikailag előzte meg. Az anyagnak ezt a fogalmát Ágoston nemcsak a testi, érzékelhető dolgokra alkalmazza, hanem Plótinoszhoz hasonlóan anyagot tulajdonít az intellektuális létezőknek, azaz az értelmes teremtményeknek is. A Genézis könyvének első sorát értelmezve a kezdetben teremtetett eget az intellektuális teremtmények, azaz az angyalok anyagának, a kezdetben teremtetett földet a testi létezők anyagának felelteti meg (*Vallomások* XII.3,3; XIII.2,3; *A teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* 1.15,29).

Isten bölcsessége, az Ige magában foglalja az ideákat (*species*), vagyis az örök formákat (*rationes aeternae*), melyek mint minták alapján a világot megteremtette (*A szabad akarat* 111.5,13; 83 különböző kérdéstről 46,2; *A Teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* 1.10,20; 1.18,36; V.12,28; V.13,29; *A Szentháromság* IV.10,11). Ágoston ezeket leginkább matematikai fogalmakkal közelíti meg, olyannyira, hogy megkockáztatja: talán maga a Bölcsesség is szám (*A szabad akarat* 11.11,32). Ezek a formák közvetlenül a már teremtetett, úgynevezett oksági (*ratio causalis*) vagy csíraszerű formák (*ratio seminalis*) ősképei, melyeknek Ágoston két szintjét különbözteti meg: Isten az érzéki világ megteremtésekor először az elemekben rejtette el a belőlük

kialakuló aktuális teremtet világ csíraszerű formáit, ám ez a világ azóta is változott és változik, ami megint csak a bennük rejlő csíraszerű formáknak köszönhető (*A teremtet könyvének szó szerinti értelmezése* IV. 33,51-52; VI.9,16; VI.10,17; VI.14,25; IX.17.). Ágoston itt a sztoikus *logoi szpermatikoi* elméletet alkalmazza újplatonikus hangszerelésben. Az *oksági forma* nem egyéb, mint a testi világban lévő teremtet, tehát nem örökkévaló, hanem időbeli forma másik neve, mely a testi világ változékonyságát hangsúlyozza. Az oksági formák az isteni bölcsesség lenyomatai (*vestigia*) a teremtet világban, mely általuk utánozza Isten létét és egységét (*A szabad akarat* 11.14,41-44; *Az igaz vallás* 32,60; *A Szentháromság* XI. 1,1). Az időbeli formák megteremtése ugyanaz az isteni aktus a filozófusnál, mint az, amit az idő megteremtésének nevez. Arra a manicheus kérdésre ugyanis, hogy „mit csinált Isten a világ teremtetése előtt?”, Ágoston így válaszol: rossz a kérdés, mert a teremtet világon kívül értelmetlen „előtt”-ről beszélni. A világgal együtt teremtetete ugyanis Isten az időt (*Vallomások* XI.12,14-14,17.).

De nemcsak a testi dolgokban, hanem az értelemben is rejlenek teremtet formák - azok a matematikai, logikai és morális igazságok (*vera*), melyeket az értelem önmagában lel fel. Ezek, úgy tűnik, magasabb rendűek az oksági formáknál, mert nem kapcsolódnak közvetlenül testi valósághoz, sőt Ágoston nem habozik örökkévalónak és változatlanul minősíteni őket, s gyakran nem tesz különbséget köztük és maga az Igazság, azaz az isteni értelem között. Másfelől azonban a változékonny emberi lélekben lakoznak, attól elválaszthatatlanul. Tehát éppúgy az örök ideáknak mint isteni gondolatoknak a lenyomatai a lélekben (*A szabad akarat* 11.9,26; *A Szentháromság* 8,3,4.), mint ahogy az oksági formák is lenyomatai ugyanezen ideáknak mint formáknak, azaz archetípusoknak.

Ágostonnál több olyan fejtegetést olvashatunk, mely rokonítható a korábbi (arisztotelészi) és későbbi (anzelmi, tamási) istenérvekkel. Következtet Isten léte a teremtet világ szépségéből és rendjéből, célszerűségéből, az emberi értelem által fellelt intelligibilis igazságokból. Mindezek azonban valójában egyetlen gondolatmenet részét képezik, és ott, ahol Ágoston explicit módon Isten létének bizonyítására törekedett, a következő módon egymáshoz kapcsolva jelennek meg: 1. az „én” mint létező, élő és értelemmel rendelkező

szubjektum bizonyossá válik saját létében (ha csatlakozom, vagyok - ezt az ismeretelméletnél tárgyaljuk). 2. A szubjektum felismeri a rajta kívül lévő teremtet világ szépségét és rendjét, s ezzel egy időben a teremtet szépség és rend viszonylagosságát, múlandóságát, kontingenciáját. 3. E kettős felismerés utóbb említett fele ösztönzi arra a szubjektumot, hogy a külső világra vonatkozó ítéletei mögé pillantva számba vegye azokat a képességeit, melyekkel e felismeréshez jutott: az érzékelési formák megítélik a tárgyakat, az ún. belső érzék ítéletet alkot a sajátos érzékelési módokról, az értelem pedig az emlékezetben talált képzetekről ítélkezik. 4. Az értelem ítéleteinek alapjául örök, változhatatlan szabályok szolgálnak: ezeket az értelem belül, önmagában szemléli, de mégsem benne vannak, nem az ő alkotórészei, mert az emberi értelem változékony; az örök szabályok tehát Istent alkotják, mely ontológiailag közvetlenül a lélek szubsztanciája felett áll (*A szabad akarat* 11.3,7-12,34).

A részesedés platonikus sémája kínálja Ágoston számára a rossz eredetének legalábbis részleges magyarázatát, s egyszersmind cáfolatot a rossz isteni szubsztancia létét hirdető dualista rendszer, a manicheizmus ellen. Ha minden annyiban létezik, amennyiben Istenben - aki, mint láttuk, az intelligibilis világgal azonos - részesül, akkor minden, amennyiben létezik, jó. Nem beszélhetünk tehát rossz létezőről, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy minden többé vagy kevésbé jó, arányban a részesülés fokával (*Vallomások* VII.12,18-13,19).

Isten mint a legfőbb jó. Ágoston Cicero közvetítésével ahhoz a hellenisztikus hagyományhoz kapcsolódik, mely a filozófia legfőbb kérdésének ezt tekinti: mi a boldogság és hogyan érhető el? A válasz: *Isten élvezete* (Deo frui). Az élvezet (*frui*) Ágoston etikai gondolkodásában a szeretetnek azt a fajtáját jelenti, mikor valamit önmagáért szeretünk, önmagáért akarjuk birtokolni. Ezzel szembeállítja a használatot (*uti*), ami azt jelenti, hogy valamit valami más birtoklása érdekében akarunk birtokolni. Isten a legfőbb jó, tehát az egyetlen dolog (*res*), aminek *élvezetére* - azaz: öncélként való birtoklására - törekednünk szabad és kell (*res fruenda*; *A keresztény tanítás* I. 3,3-4,4). Az istenélvezet - a korai művekben kizárólagos módon (lásd *A boldog élet* 4,34) - Isten megismerését jelenti, másrészt ennek etikai kiegészítőjét: az Istennek való akadálytalan és örömteli engedelmeskedést. (Ezt a célt csak a legelső írások (pl. *A rendről* 11.9,26) tartják elérhetőnek a földi élet során.) Istenen kívül minden

más a használandó dolgok (*res utendae*) közé sorolandó. Aki az élvezendőt élvezi és a használandót használja, annak szeretete rendezett (*ordinata dilectio*; *A keresztény tanítás* I. 27,28). Több kutató megrója az egyházatyát, amiért az etikai szférának eszközszerepet tulajdonít a végcélt jelentő, alapvetően egyszemélyes Istenszemlélet mellett (pl. O'Connel 1972). Különösen problematikusnak tűnik, hogy a szó szoros értelmében a felebarát sem *élvezendő*, hanem *használandó dolog* (*A keresztény tanítás* 1.22,20; 27,28-30,33). Másfelől azonban Ágoston leszögezi, hogy szabad és kell *élvezni* felebarátunkat, akárcsak önmagunkat, *Istenben*, ami annyit tesz: szeretni benne azt, ami Istent szereti vagy képessé válhat őt szeretni (*A keresztény tanítás* 1.32,35-33,37). Ez azt jelenti, hogy a felebarát Istenszeretete, tökéletesedése is öncél (O'Donovan 1980).

Ágoston számára a legfőbb jó meghatározásához csak az egyik lehetséges kiindulópont az emberi boldogságvágy. Ugyanehhez az eredményhez gyakran az isteni parancs és az ontológiai hierarchia felől jut el. Az emberi lélek arra rendeltetett, hogy a létezők hierarchiájában elfoglalja a neki megfelelő közbülső helyet - közvetlenül Isten alatt, felebarátai és az angyalok mellett a saját teste és a testi világ felett (*A teremtés könyvének magyarázata a manicheusok ellen* 9,12; *A Szentháromság* 12,16). Ha valaki önmagukért fordul szeretetével az időbeli dolgok felé, az ezt a hierarchiát nem tartja tiszteletben. Tettének indoka az érett Ágoston szerint mindig a kevélység (*superbia*), Isten torz utánzásának vágya, mely arra késztet, hogy mindenben mint magántulajdonunkon és mindenkin mint szolgánkon uralkodjunk (*Vallomások* II. 13-14; *A Szentháromság* XII. 11,16-12.17).

2.2.3.2. A lélek: természete és testhez való viszonya

Ágoston teljes bizonyossággal leszögezi, hogy a lélek nem testi, hanem spirituális létező, másfelől azonban, lévén változékony, nem isteni természetű (*A teremtés könyvének magyarázata a manicheusok ellen* 11.8,11; *A lélek halhatatlansága* 7; *Az igaz vallás* 18). A lélek oszthatatlan, aktív, kiterjedés nélküli és a semmiből teremtetett. Bizonyos szempontból egyszerű, más szempontból sok. Egyszerű, amennyiben 1. testetlen mivoltánál fogva nem különíthető el benne rész, mely kisebb az egésznél, 2. különböző funkcióit, melyek egymással ellentétesek is lehetnek, összefogja az az egyetlen személy (*persona*), melyre vonatkoztatva egyáltalán beszélhetünk róluk. (A

Szentháromság 22,42). Ez a perszonális egység leginkább talán a később tárgyalandó *lelki erőfeszítésben (intentio animi)* ragadható meg. Sok annyiban, hogy 1. változékony: hol ilyen (bölcs, igazságos jó stb.), hol olyan (ostoba, igazságtalan, rossz stb.; *A Szentháromság* IV.5; VI.6,8), 2. hogy Istennel ellentétben megkülönböztethetők benne különböző funkciók és tulajdonságok. A megromlott testben élő emberi lélek tehát csak megkötésekkel nevezhető egynek, egyszerűnek. Jóval kevesebb megkötéssel kell azonban élnünk a bűnbeesés előtti, és még kevesebb az üdvözült emberrel kapcsolatban. Az üdvözült lélek az isteni természethez kapcsolódva valamiképpen változatlan módon fog élni (*immutabiliter vivet*), mivel minden tevékenysége Istenre fog irányulni, mégsem lesz teljesen mentes a változásoktól, mivel tökéletesebb és kiegyensúlyozott módon akkor is továbbítani fogja a Teremtőtől kapott életet és formát (*species*) a testnek (*A Szentháromság* XIV.14,20; *A lélek halhatatlansága* 15,24-16,25).

A lélek testetlen természete mellett többek között a következő érveket hozza fel: a lélek képes visszahúzódní a testi hatásoktól, s amikor elmélyed gondolataiban, nem vesz tudomást a külvilágról (*A teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* VII. 14,20; 20,26). Az emlékezetben rejlő képek nem rendelkeznek a fizikai képeknek azzal a tulajdonságával, hogy méretük megegyezik az eredeti tárgy méretével (*A lélek nagysága* 8,9); a lélek rendelkezik olyan ismeretekkel (ilyenek pl. a matematikai ismeretek), melyek nem származhatnak az érzéki tapasztalatból, szellemi dolgokat pedig csak szellemi létező foghat fel (*A lélek nagysága* 23).

Lélek és test viszonya ugyanakkor nem problémamentes Ágoston gondolkodásában, amit legjobban az emberről adott különböző meghatározásai tükröznek. Az embert gyakran határozza meg értelmes, halandó élőlényként (*A rend* 11.31.), lélek és test összetételeként (*Az akadémikusok ellen* 1.5, *A Szentháromság* 15,11), máskor azonban az *Első Alkibiadészra* visszamenő platonikus definícióval él: az ember halandó és földi testet használó értelmes lélek (*Az egyház és a manicheusok erkölcséről* I. 27,52). Úgy tűnik, szubsztanciális egységet Ágostonnál még a korábban idézett definíció sem foglal magában. Amikor Ágoston a test-lélek összetételből indul ki, akkor is előszeretettel hangsúlyozza, hogy a lélek az ember jobbik része, a léleké pedig az értelem, amely utóbbi mind az irracionális lélekrészt,

mind a testet használja (*uti*) az általa megpillantott és kitűzött legfőbb cél elérésére (O'Daly 1987: 54 skk.).

A lélek mint spirituális, oszthatatlan szubsztancia a testben nem térbeli módon van jelen - nem úgy, mint például a víz a szivacsban -, hanem a test minden részében egyszerre és teljes egészében: a szó igazi értelmében tehát nem foglal el helyet (A *lélek halhatatlansága* 25; A *teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* XII. 16,33). A Plótinostól kölcsönzött hasonlat szerint a lélek valahogy úgy keveredik el a testtel, mint a fény a levegővel, azaz úgy, hogy a két összetevő egy helyen van, mégis mind a kettő megőrzi saját szubsztanciáját (137. levél 2, 8; 3,11). A lélek a testben nem térbeli kiterjedéssel, hanem éltető erőfeszítéssel (*intentio*) van jelen (166. levél, 4). Ágoston erősen hangsúlyozza, hogy a lélek a testtől sohasem szenvedhet el hatást. A testi funkciók felügyelete és az érzékelés során tehát nem a test hat a lélekre, hanem a lélek saját tevékenysége és erőfeszítése (*intentio animi*) idézi elő, hogy „nem maradnak rejtve előtte” a testet ért külső hatások, illetve a hatások következtében a szervek összetételében létrejött változások. A lélek végzi azt a tevékenységet is, melynek célja a megbillent egyensúly helyreállítása valamely szerv anyagi összetevői között (A *zene* VI.5,10; 137. levél 2,6).

Ugyanakkor az a tény, hogy az eredendő bűn által megromlott test működtetése - s így az érzékelés is - figyelmet igényel a lélek részéről, mégiscsak azt jelenti, hogy a lélek akadályoztatik neki rendelt funkciója betöltésében. A lélek figyelmét ugyanis mind az érzékelés, mind a többi életfunkció esetében valamely nehézség (*difficultas*) váltja ki, melyet a külső test behatolása vagy hiánya okoz. Ez a mechanizmus, mely a bűnbeesés következménye, a léleknek a testre irányuló folyamatos készenlétét kényszeríti ki, s így beidegződéssé (*consuetudo*) szilárdította azt a lelki aktust, mely a bűn lényegét alkotja: az elfordulást az örök dolgoktól az időbeliek felé. Az említett egyedi nehézség csak megnyilvánulási formája annak az általános tehetetlenségnek (Ágoston erre is a *difficultas* szót használja), mely a megszokás következtében áll elő, és végső soron abban az ellenállásban fejeződik ki, melyet az időbeli és testi dolgok felé vonzó hajlamok és akarások fejtenek ki a jó akarásával szemben - a lélek egészére jellemző tehetetlenség az az állapot, amikor „az akarat megvan bennem, de a jó véghezvitelét nem találom” (Rom 7:18 ; A *szabad akarat* 11.22,63-65; 25,74). Azt az ágostoni tételt tehát, hogy a

test csak hatásgyakorló lehet a lélekkel való viszonyában, maga az ágostoni lélekfilozófia és antropológia relativizálja.

Ágoston sem az első lélek, sem az Ádámot követő emberi lelkek testbe kerülésével kapcsolatban nem foglalt állást sohasem a bizonyosság igényével, mindenesetre a 400-as években már egyértelműen elhatárolódik attól a gondolattól, hogy Ádám lelke már létezett a testbe kerülése előtt. Ami az Ádám utáni lelkeket illeti, fiatalkori műveiben még nem zárja ki ezek előzetes létét, később viszont már csak két tézist tart elképzelhetőnek. 1. A lelkek az első lélektől származnak nemzés útján (*traducianizmus*); 2. Isten minden lelket külön-külön teremt (*kreacionizmus*). A kreacionizmus valószínűségét gyöngíti, hogy a lélek egyszeri teremtetéséről szóló bibliai kijelentéssel éppoly nehéz összeegyeztetni (A *teremtés könyvének* szó szerinti értelmezése X.4,5), mint a bűn áteredéséről szóló tanítással és azzal a gondolattal, hogy a megkereszteletlen csecsemők jogosan kárhoznak el (A *teremtés könyvének* szó szerinti értelmezése X, 15-17; 166. levél: 10). Az utóbbi szempontnak jobban megfelel a traducianista megoldás (A *szabad akarat* III.20, 56), ami viszont azért problematikus, mert a lélek egyfajta szaporodását hirdetvén a lelket és Istent testi szubsztanciák hírébe hozza. (A *teremtés könyvének* szó szerinti értelmezése X. 22,38; 24,40). Említett előnye miatt Ágoston többnyire ezt minősíti a legvalószínűbbnek (A *teremtés könyvének* szó szerinti értelmezése X. 23,39; 24,40., 166. levél; 8,26., 190. levél; A *lélek természete és eredete*).

Az oszthatatlan léleknek olykor két funkcióját különbözteti meg: a racionális és az irracionális „lélekrészt”. Az előbbi magában foglalja az intelligibilis dolgokra irányuló szemlélődőképességet, a diszkurzív értelmet és az emlékezetet, az utóbbi pedig felosztható vegetatív funkciókra és olyanokra, melyekben osztozik az állati és emberi lélek (érzékelés, mozgás, törekvés-kerülés, fajfenntartás). A lélek optimális állapota a két „rész” közötti harmonikus hierarchia, vagyis az értelem akadálytalan uralma az irracionális törekvések felett. Ellenkező esetben a törekvések szenvedélyekké (*libidines*) fajulnak (A *szabad akarat* 10,20-11,21). Máskor a lélek újplatonikus típusú hármas felosztásából indul ki, mely szemlélődő értelemről, gyakorlati értelemről és egy érzékelő-éltető funkcióról beszél (A *keresztény tanítás* I. 22,21; A *Szentháromság* XII.3,3-4,4; 12,17-19). Mindhárom „rész” rá jellemző törekvéssel (*appetitus*) rendelkezik, melyek tárgyai az intelligibilis

világ (szemlélődő értelem), felebarátaink (gyakorlati értelem) és a saját, illetve külső test (éltető lélek rész). Csak a szemlélődő értelem törekvése nevezhető a szó szoros értelmében szeretetnek, s csak ez irányulhat közvetlenül Istenre. Mégis, ez csak akkor lehetséges, ha a többi „lélek rész” törekvése összhangban van a legfelsőbb „rész” istenszeretetével (83 különböző kérdéstről 35,2). A szemlélődő értelem tehát csak akkor képes élvezeti szeretettel fordulni Isten felé, ha uralkodik az alsóbb képességeken. A törekvéseknek ez a hierarchikus rendje a mindenségre irányuló *ordinata dilectio* megfelelője a mikrokozmoszban.

Jóllehet programja szerint Isten megismerése a lélek megismerésén keresztül lehetséges, a lélek halhatatlanságát a szabad művészetek alapját képező matematikai-logikai szabályok örökkévalóan igazak - állítja Ágoston abból a két okból, hogy ezek nem az érzéki tapasztalatból származnak, illetve hogy a megfigyelések szerint is szilárdabbak az érzéki tételeken alapuló ismereteknél. Valójában e mögött a kijelentés mögött ott áll az egész ágostoni léthierarchia, az intelligibilis, örökkévaló Teremtővel a csúcson, akinek léte garancia az alatta álló intelligibilis szféra örökkévalóságára. És mivel az eszes lélek a tudományok alapelveit elválaszthatatlanul önmagában tartalmazza - vonja le a filozófus a konklúziót - a léleknek is örökkévalónak kell lennie.

Az idő. Augustinusnál legnagyobb mértékben a lélekfilozófia alá tartozik az idő problémája is (*Vallomások* XI.14,17-31,41). Kiindulási pontja ez a kérdés: mit mérek, amikor az időt mérem, és hosszúnak vagy rövidnek találom azt. A múlt már nincs (*iam non est*), a jövő még nincs (*adhuc non est*), ezért ezeket nem mérhetem, mert csak az mérhető, ami létezik (XI.14,17; 21,27). A jelenről bizonyos értelemben elmondható, hogy ez az, ami „van” (*est*), mivel azonban végtelenül osztható, nem tesz eleget a mérhetőség másik fontos követelményének, annak, hogy tartammal rendelkezzen: a *mostot* nem lehet hosszú vagy rövid időtartamúnak minősíteni (XI. 15,18-20; 21.27). Mégis mérjük az időt, tehát az időnek valamiféle kiterjedésnek- szó szerinti fordításban: szétterjedésnek (*distentio*) kell lennie (XI.23,30). Az időt az égitestek mozgásához kötő definíciók (Arisztotelész, Sztoa) nem adnak magyarázatot az idő mérésére, hisz ez lehetséges sötét szobában is, és lehetséges volna akkor is, ha megállna a Nap. Marad az a lehetőség, hogy teljességgel a lélekben van, tehát a lélek szétterjedése

(*distentio animi*) az, amit mérünk, amikor az időt mérjük. Továbbá valami jelenvaló élményt (*praesens affectio*) mérünk: a múlt idő mérése az emlékezetre irányul, a jelené a figyelemre, a jövőé a várakozásra. Nem három idő van tehát, hanem a jelennek ez a három fajtája: az elmúlt dolgokra vonatkozó jelen (idejű képzetek, illetve szemlélet), jelenvaló dolgokra vonatkozó jelen (idejű képzetek, illetve szemlélet). A legmeggyőzőbb értelmezés szerint Ágoston valójában nem tagadja az idő objektív voltát és a dolgok egymásutániségát a lélek tudati funkcióira vezeti vissza. Egy ilyen „kantianus” gondolat összeegyeztethetetlen az időbeli formákra vonatkozó, korábban összefoglalt tanításával, mely azzal, hogy a dolgok jövőjét Istentől beléjük kódoltnak veszi, az idő objektivitását állítja. De maga a *Vallomások*-beli elmélkedés is a *múló* dolgokról (*res praetereuntes*) tagadja, hogy mérnénk őket, és róluk állítja, hogy a lélekben jelenbeli élményt keltenek (XI.27,36; Lacey 1968: 223). Az ismert állítást arról, hogy „az idő a lélek kiterjedése (szétdarabolódása)” nem az idő definíciójaként, hanem inkább a lélek ontológiai státusának jellemzésekként kell felfognunk. Ágoston nem a dolgok időbeli egymásra következésének tényét tagadja, hanem csak azt, hogy időérzékünk, mely alapján egyes időtartamokat rövidnek vagy hosszúnak minősítünk, megmagyarázható lenne a tapasztalati világ folyamataival, például az égitestek mozgásával. Ami a filozófust érdekli, az valójában nem az idő mibenléte, hanem a teremtett és bűnbeesett lélek természete (Flasch 1980, 280 sk.; O’Daly 1987). Ágoston szembeállítja az időbeli széttérjedést (*distentio*) azzal a „ráirányulással” (*intentio*), mely felváltja az üdvözült lélekben. Isten közvetlen szemlélete nem jár az emlékezetre, figyelemre és várakozásra való szétdarabolt-sággal, mert örökkévaló lényegre irányul (*Vallomások* XI. 29,39). Emellett fontos látni, hogy ez a ráirányulás már a földi életben is a sokaságba húzó *distentióval* szemben ható, egységesítő tendencia. Ez nyilvánul meg elemi szinten az egyidejű képzetekre irányuló figyelemben (*attentio*), és ennek magasabb rendű, de még roppant fáradságos kifejeződési formája az az erőfeszítés, mely az öntudat jelenében összegyűjt múltat és jövőt. Ilyen erőfeszítésre az állatoknak nincs módjuk, Istennek nincs szüksége. Ez az ember kitüntető jegye, az emberi méltóság megnyilvánulása (Ricceur 1983:19 skk.).

Az akarat. Ágostonnál jelenik meg az akarat először mint olyan autonóm képesség, mely nem azonosítható sem a platonikus

értelemben vett vágygal vagy szeretettel (*erősz*), sem a megismeréssel (Kahn 1988). Autonóm abban az értelemben is, hogy nem lehet semmilyen külső erőre mint okra visszavezetni. Az akarat oka semmi más, mint maga az akarat. Ez a voluntarizmus *A szabad akarat* lapjain (1.12,25-13-28) optimista színezetben tűnik fel, s látszólag a jó cselekvésére való tökéletes szabadságot jelenti - a később íródott *Vallomásokban* viszont sötét pesszimizmus alakját ölti magára, mely szerint bűnösségünk perspektívái épp azért beláthatatlanok, mert akaratunk a bűnös én legmélyén gyökeredzik (VIII.9,20-21). Valójában mindkét szöveg az akarat rétegzett voltáról szól. A jóra irányuló akarat - nevezzük akarat¹-nek - csak akkor győzhet a hozzá hasonlóan autonóm rossz akaratokkal szemben, ha magát ezt az akaratot is teljes lélekkel akarjuk, azaz az egymásra irányuló jó akaratok (akarat², akarat³... stb.) hosszú sora áll mögötte. Az egyén jellemét ennek a sornak a hosszúsága minősíti (Stump 2001).

Ágoston az akaratot és a szeretetet gyakran azonosítja egymással, amennyiben, mint azt már láttuk, egy ember jelleme leginkább szeretetének irányával írható le. Ezt a szeretetet azonban a platóni és plótinoszi erőstől, melyet a szeretet tárgya mintegy ellenállhatatlanul inspirál, megkülönbözteti az alany autonómiája és ennél fogva felelőssége.

Az eddigiek elsősorban az akaratra mint a legfelsőbb lélekrész törekvésére érvényesek, mely az egész ént, a jellemet minősíti. Emellett az érett Ágoston az érzékelésben is szerepet játszó lelki erőfeszítést (*intentio*) is akaratnak és szeretetnek nevezi. A sztoikus szenvedélyelmélet kategóriáit alkalmazva - erről lásd 1.4.5.4. - azt a jelenséget, amikor az eszes lélek ezen akaratával túlságosan tapad az érzéki tárgyhoz, vágyakozásnak (*cupiditas*; *A Szentháromság* XI.3,6), amikor pedig túlságosan kerül, félelemnek (*metus*) minősíti (XI.4,7). Az ember így módon mintegy felelős az érzékeléséért. De természetesen az érzékelés nem önmagában ítélné meg morálisan, hanem mint az egységes lélek perifériális működése. Benne csak megnyilvánul, folytatódik a lélek alapvető törekvése (*intentio*), mely a lélek egységét adja: vagyis az akarat, a szó elsődleges értelmében.

Ez az akaratfelfogás Ágostonnál részben kiegészíti a rossz problémájára adott újplatonikus választ, részben beépül abba. Az

erkölcsi rossz Plótinosz felfogásában helytelen irányú vágyakozás, elcsábulás, melyben az alany aktivitása és ezáltal felelőssége nem egyértelmű. Az egyházatya a pusztán a szubjektumból kiinduló akarat fogalmával a világban levő rosszért a felelősséget teljes egészében az emberre hárítja: a külső rosszat ugyanis az erkölcsi rosszért elszenvedett jogos büntetésként magyarázza. Ugyanakkor az így értelmezett akaratot belehelyezi az újplatonikus metafizikai építménybe: a jellemet meghatározó rossz akaratot Istentől való elpártolásnak és egyszersmind léthiánynak, létcsökkenésnek (*defectus*) tartja, a jó akaratot pedig létgyarapodásként, az isteni lényegben való tökéletesebb részesedésként fogja fel. Így a rossz akarat, amely, mint láttuk, Isten jó teremtményéből, a lélekből fakad, a metafizika nyelvén a semmi terméke (*ex nihilo est*; *A lélek halhatatlansága* 11,18; *A szabad akarat* 11.20,54).

Ahhoz, hogy a szabad akaratnak ez a tanítása teodícea alapjául szolgáljon, ki kell egészülnie - és Ágostonnál, mint korábban több más keresztény szerzőnél is. kiegészül - az arra a kérdésre adott válasszal, hogy miért adta Isten a szabad akaratot az embernek, ha tudta, hogy rosszra fogja használni. Azért, mert az ember méltósága abban áll, hogy sorsot választhat magának, és ha vétkezik, tanulhat belőle - az így kiharcolt erény többet ér, mint az egyszerű ártatlanság. Mindez azonban mégsem eredményez pusztán racionális teodíceát, mert a szabad akaratú választás gondolatát Ágoston érett kori műveiben olyan kegyelemtan egészíti ki, mely az embert magát nem tekinti szabadnak. Eszerint Isten előre kiválasztja azt, akit üdvözíteni akar, s azt olyan külső ingerekkel és belső inspirációval látja el, melyek elégségesek lesznek ahhoz, hogy az akarat „szabadon” a jó cselekvés mellett döntsön. Akit pedig Isten nem választ ki erre, annak „ingerküszöbét” nem fogja meghaladni a külső és belső figyelmeztetés, tehát nem lesz képes helyesen cselekedni (*Különböző kérdésekről Simplicianushoz* II.2). Innen már csak egy lépés a kettős predesztináció gondolata, mely Ágoston antipelagiánus műveiben jelenik meg. Ezzel az egyéni érdem szerepét az első emberre korlátozza, akinek bűnéért az emberiséget kollektív felelősség terheli. Ez a gondolat az isteni igazságosságnak olyan eszméjét feltételezi, melyet hatalmas szakadék választ el az emberi belátástól. Nem kérdezhetünk rá, mert túl van morális fogalmainkon (*Különböző kérdésekről Simplicianushoz* 11.2,16).

A megismerés. Az érzékelést, mint arra már fentebb utaltunk, Augustinus így határozza meg: „az a folyamat, melynek során a hatást szenvedő test nem marad rejtve a lélek előtt” (A *lélek nagysága* 23,41). A fent említettekből az is kiderülhetett, hogy Ágoston „érzékelélmélete” erősen morális töltésű. Az érzékelés tényét - beleértve, sőt talán modellként felhasználva a szerveinkre irányuló belső érzékelést is - azzal a nehézséggel vagy könnyedséggel magyarázza, mellyel a lélek a testünkbe kívülről bejutó anyagot képes bekapcsolni saját, a testben végzett tevékenységébe. Ez akár nehezen megy, akár könnyen, mindkettő felkelti a lélek figyelmét: az előbbit fájdalomnak, az utóbbit gyönyörnek nevezzük. Ha a lélek test körüli tevékenységét a testbe került anyagok túlzott bősége vagy hiánya akadályozza, ez sem marad rejtve előtte: ilyenkor érzünk csömört vagy éhséget. Hogy pedig a lélek e kettő közül bármelyiket könnyedén vagy nehezen képes orvosolni, az sem marad rejtve előtte: az előbbit gyönyörként, az utóbbit fájdalomként érzékeli (A *zene* VI.5,9). A sztoikus pneuma-elmélet hatását láthatjuk abban az ágostoni meggyőződésben, hogy a lélek egy tüzes természetű közvetítő testen keresztül hat az érzékszervekre, mely az idegeken mint csatornákon áthaladva már mint az őselemek egyike fejt ki hatását: a látásnál tiszta tűz formájában, a hallásnál mint tiszta levegő, a szaglásnál mint nedvesebb, légköri levegő, az ízlelésnél mint víz, a tapintásnál, mint föld (A *zene* VI, 5,10; A *teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* III.4,6; XII. 16,32). Valamennyi érzékelésfajtát valamiféle tapintásra, a tárggyal való érintkezésre vezet vissza. A látás esetében ebből adódó nehézségeket a görög filozófiai hagyományban régóta ismert sugárelmélettel hidalja át, mely szerint a látás tárgyát a pupillából kilövellő sugarak mintegy letapogatják (137. levél, 8).

Ágoston Arisztotelészhez hasonlóan úgy gondolja, hogy az érzékelés csak a tárgy formáját (*formae, species*) fogadja be, s így jönnek létre az érzéki benyomások (*phantasiae, visiones*). Az érzéki formák alapján automatikusan, az akarat közbelépése nélkül létrejönnek a már teljes mértékben a lélekhez tartozó emlékezeti formák (A *Szentháromság* XI. 16; A *teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* XII.6,15; 11,22; 16,33). Az emlékezeti formák alakításával, csoportosításával és kombinálásával a képzelőerő (*imaginatio, cogitatio*) képzeleti képeket (*phantasmata*) hoz létre (A *Szentháromság* IX.6,10). Már itt is szerepe van az akaratnak (A *Szentháromság* XII.9,16). Az egyházatya a hellenisztikus filozófusokhoz hasonlóan tisztában van azzal is, hogy az

aktuális érzékelésben - tehát nem abban, amely az éppen csak világra jött csecsemőre jellemző - jelentős szerepe van az (érzéki) emlékezetnek, hiszen nem tudnánk felismerni testi formákat és tárgyakat, ha nem láttunk volna korábban hasonlókat. Az érzékszervben a formák csak egy pillanatig maradnak meg, tehát ahhoz, hogy elmondhassuk: egy bizonyos tárgyat vagy eseményt érzékelünk, már az érzéki emlékezetre kell hagyatkoznunk, hiszen csak innen meríthetjük a pillanatnyi érzékietünk közvetlen előzményét éppúgy, mint az érzéklet sor várható folytatását, amire számítunk (A *teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* XII. 16,33; A *Szentháromság* XI.2,3). Az érzéki emlékezeten alapul a cselekvés is, hiszen emlékképek és az ezekre épülő előrevetítések nélkül egyetlen mozdulatsort sem tudnánk végigvinni.

Részben az érzéki emlékezetre támaszkodik, de még nem az értelemhez tartozik, tehát az állatokkal közös bennünk az a lelki képesség, mely a különböző érzékelésfajtákat irányítja (például az ő utasítására nyílik ki vagy csukódik be a szemünk), és összehangolja működésüket. E „belső érzékszerv” (*sensus interior*; A *szabad akarat* II.8.) segítségével tudjuk megkülönböztetni egymástól az egyes érzékszervek híradását, ezzel „érzékeljük” a közös érzettárgyakat (alak, mozgás stb.), és az ő munkája a tárgykonstituálás (A *szabad akarat* II.8-13). Őse az arisztotelészi „közös érzékelés”, valószínűleg plótinوسي közvetítéssel.

Az értelem gyakorlati képessége (A *Szentháromság* lapjain ezt nevezi Ágoston *tudásnak: scientia*) felelős az emlékezeti és képzeleti képek felhasználásáért a gyakorlatban, és jó esetben alá van rendelve a szemlélődő „lélekrésznek” (bölcsség: *sapientia*; A *Szentháromság* XII.3,3-14,23 skk.). A szemlélődő értelem az Isteni szubsztanciában való részesedése folytán és annak arányában képes szemlélni az örök, intelligibilis formákat. A cselekvő értelem e formák alapján ítéli meg az időbeli dolgokat, és jó esetben használja őket az örökkévaló legfőbb jó elérésére (XII. 14,22). E „megítélés” egyik területe a testi formák és az emlékezeti, illetve képzeleti formák megkülönböztetése egymástól (IV.21,47. XI.2,3; 4,7), ami minden bizonnyal azért lehetséges, mert a lélek az örök formákból egyfajta ontológiai ismeretre tesz szert saját magára vonatkozólag: saját különböző létszintű tevékenységeit képes megkülönböztetni egymástól, illetve a megismerés külső tárgyaitól. A lélek nem intellektuális, tehát nem az örök formákra, hanem a testi

formákra vagy önmagára irányuló tevékenységeinek rangsorolását ugyanis (XII.2,2.), akárcsak a lélek időbeli aktivitásainak (pl. saját hitének) a felismerését (XIII.4,7.) a filozófus ennek az ítélkezésnek az aletei közé sorolja. Ez bizonyos fokig válasz az akadémiai szkeptikusoknak, akik az érzéki megismerés bizonytalanságának okát részben abban látták, hogy a megismerő tevékenység nemcsak a tárgyról, hanem önmagáról is tudósít. Ugyancsak a formák szemlélete alapján lehetséges Ágoston szerint a testi formák geometriai osztályozása (*Beszélgetések önmagammal* 11.20.36), esztétikai-matematikai (*A szabad akarat* II. 12,34) vagy morális-ontológiai megítélése, rangsorolása az örök formákkal való összevetés alapján (*A Szentháromság* IX.6,10-11), ami a cselekvés előkészítésében is szerepet játszik. De ugyancsak ide vezethető vissza az érzéki jelekből való következtetés láthatatlan dolgokra, így például a másik ember megnyilvánulásából akarátára (XIII.3,6).

Az „emlékezet” (*memoria*) kifejezést Ágoston nem csupán az érzéki képzetek felidézésével kapcsolatban használta, és nem is csupán a múlt (akár a szubjektumon belül zajló) eseményeire vonatkoztatta. Az értelmi megismerésről beszélve emlékezetnek nevezi egyfelől a léleknek mind az önmagára, mind az Istenre vonatkozó latens, aktualizálásra váró tudását (*Vallomások* X.25,36; *A Szentháromság* X.11-17-12,19), másfelől azt a tevékenységet is, mellyel ezt a tudást aktualizáljuk (*A Szentháromság* XIV. 12,15). Az emlékezet gyakran az én egész terjedelmét lefedi (*Vallomások* X.6,14—26,37; *A Szentháromság* XI.11, 14), és belső, illetve felső határai, melyek az értelem határai is, mint már láttuk, a transzcendenciába vesznek (*Vallomások* X, 17,26; 26,37). A platóni anamnézis-elmélettel vitatkozva az örök igazságok felismerését nem valamely előző életből származó tapasztalat felidézéseként, hanem egy homályos, zavaros formában meglévő ismeretnek az aktualizálásaként, *a jelenre való emlékezkésként* látta. Az Istenre vonatkozó emlékezet nem egyéb, mint Isten mindenütt jelenvalóságának alete (Gilson 1949: 139). Az érzékeléstől teljesen független megismerési forma tárgyalásánál a legfontosabb kérdés: mit is ismer meg ilyenkor a lélek. Az intelligibilis dolgok szemléletét Ágoston Platón és az újplatonikus filozófia nyomán a Nap-, illetve fényhasznalat segítségével írja le. Amiként a testi szem az érzékelhető tárgyakat a testi fényben, úgy az értelem (*mens*) szeme az intelligibilis dolgokat a testetlen, intelligibilis fényben látja (*Beszélgetések önmagammal* 1.6,12, 8,15; *A Szentháromság*

XII.15,24.). Az allegória határozottan megkülönbözteti egymástól az intelligibilis Napot, az általa megvilágított intelligibilis dolgokat és a szemlélő értelmet. Ugyanezt a folyamatot a filozófus máskor úgy írja le, hogy az intelligibilis fény az emberi értelmet világítja meg, miáltal az képes lesz az intelligibilis dolgok, illetve az örök formák szemléletére (*Különböző kérdésekről* 46, 2; *Vallomások* IX.4,10; *Isten városa* XI.27). Az intelligibilis dolgok tehát azonosak az isteni ideákkal? Teljes átfedésről nem lehet szó, mert az ideák teremtetlenek, örökkévalóak és változatlanok, ebben az esetben pedig azonosak Istennel, míg a fényallegória az intelligibilis dolgokat lényegileg megkülönböztette Istentől, akivel kapcsolatban a filozófus kiemeli, hogy mint fény önmagában megismerhető, intelligibilis. Továbbá képtelenség lenne egy olyan intelligibilis igazság, mint mondjuk a Püthagorasz-tétel belátását Isten közvetlen szemléletével azonosítani, ami az említett esetben szükségszerű lenne, hiszen az isteni Igazságban a rész az egészszel - az igazságok az Igazsággal - azonosak. Másfelől a metafora, mint láttuk, a megismerőtői is megkülönbözteti az intelligibilis dolgokat. Ennek ellenére, kevésbé abszurd eredményre vezet, ha e két komponens között feltételezzük a szubsztanciális azonosságot, és úgy értjük, hogy az intelligibilis dolgok megismerése valójában önismeret. Ez esetben szellemi megismerésünk tárgyai a lélekben lévő, már említett teremtetett formák, mivel a lélek és Isten között nincs köztes valóság. A lélek tehát önmagát ismeri meg - még akkor is, amikor Istenről gondolkozik - csak éppen az isteni fényben. A fellelt igazságokban ugyanakkor Isten jelenléte fejeződik ki, annak mértékében, amennyire az értelem részesedni képes az isteni valóságból. Ennélfogva az értelem, amikor ezekre az igazságokra rátalál, közvetett módon Istent ismeri meg, amiképpen az „intelligibilis dolgok” kifejezésen is egyfelől az isteni szubsztancia, az örök formák világa értendő, másfelől azonban az értelemben lévő igazságok (Gilson 1949:125 skk.).

Ágoston tehát a földi életre vonatkozóan nem tanítja az isteni ideák közvetlen ismeretét. A legvalószínűbb értelmezés szerint az illuminációnak nem a fogalomalkotásban van szerepe, hanem pusztán szabályok, normatív elvek ismeretéhez segít hozzá (Gilson 1949: 123 skk.). Nem mentesít az érzéki megismerés alól, mintegy kész általános fogalmakat szállítva, de nem is az arisztotelészi módon felfogott absztrakció funkcióját látja el.

Láttuk: igazságaink mint lenyomatok eredetije az örök ideák, melyeknek mint formáknak a lenyomatai az oksági formák. Ez az összehangoltság teszi lehetővé, hogy az értelem megítélje az érzéki világot - az eredetik legalábbis részleges ismeretében. Ez leginkább az esztétikai mérceként is szolgáló aritmetikai és geometriai törvények esetében kézenfekvő, de az értelem számára ugyanezek az örök formák morális szabályként is megjelennek. Isten mindenütt jelenvalósága révén bizonyos mértékig minden erőfeszítés nélkül, mindenki számára szemlélhetők (A *Szentháromság* XIV.15,21) - amennyiben külső figyelmeztetést kapunk. Ez lehet egyszerűen a teremtett világ látványa, vagy jól kigondolt kérdeztetés, bábáskodás (A *Szentháromság* XII.15,24; *Retractationes* 1.4,4). Ily módon ismerjük meg az aritmetikai-geometriai törvényszerűségeket, a belőlük fakadó esztétikai alapelveket, a logikai szabályokat, az örök érvényű morális parancsokat. A legtöbbet tudunk számolni, és a gazember is ismeri az alapvető erkölcsi szabályokat. A lélek és Isten megismerése - ami, mint láthattuk, két egymásba fonódó megismerési folyamat - már a lélek befelé és felfelé fordulását (*conversio*), vagyis morális irányváltoztatását igényli, aminek alapvető eleme a hit és Isten szeretete (A *szabad akarat* II. 12,34). Az *illuminációnak tehát fokozatai vannak, melyek az Istenben való részesedésfokozatai* (Vallomások IV.15, 25; A *Szentháromság* IV.2,4). A legelső fokozat maga a teremtés, melynek során megkaptuk értelmünket, a *teremtett fényt* (Vallomások. IX.4,10). A legvégső fokozat az isteni lényeg közvetlen, tökéletes szemlélete, ami csak az eljövendő életben lehetséges.

Ágoston gyakran érezte szükségét annak, hogy állást foglaljon a szkepticizmussal szemben. Érvelésének legeredetibb része a descartes-i „Gondolkodom, tehát vagyok”-ot megelőlegező „ha csatlakozom, vagyok” (*si fallor, sum*) argumentum (pl. A *szabad akarat* 11.3,7; Az *igaz vallás* 39,73; A *Szentháromság* XV. 12,21; *Isten városa* XI.26). Ez abból indul ki, hogy megengedjük: az érzéki világra vonatkozó szkeptikus érvek (illúzió-, álom-, örültségargumentum) igazak. Éppen a csatlakozás és a kételkedés a legfőbb érv a biztos ítéletek lehetsége mellett. Nem csatlakozhatnak és nem kételkedhetnek ugyanis, ha legalább mint csatlakozó és kételkedő nem léteznék. A „tudom, hogy vagyok” bizonyos állításhoz csatlakozik még a „tudom, hogy tudom, hogy vagyok” és így tovább. Ugyancsak a gondolkodó szubjektum határain belül maradó érvelés az, mely szerint az „akárom”

állítmányt tartalmazó állító vagy tagadó ítéletek is cáfolhatatlanul bizonyosak, és ezek az ítéletek is fialtathatók azon a módon, ahogy a „létezem” kijelentés: tudom, hogy akarom; tudom, hogy tudom, hogy akarom... stb. A *cogito* valamennyi ágostoni változata az egyszemélyes belső tapasztalásból indul ki, melyet a lélek vagy az értelem saját maga által, az érzékek közvetítése nélkül sajátít el. A legtöbb esetben a teoretikus értelem (*mens*) valamilyen tevékenységéről van szó, amelyet ő maga megismer, de a lélek olyan tevékenységei, mint az akarat, a hit ugyanezzel a megfellebbezhetetlen bizonyossággal rendelkeznek (*Hit a láthatatlan dolgokban* 1,1). Ezen a ponton Ágoston és Descartes eljárása nagyon hasonló. Ugyanakkor a szakirodalomban nagyjából konszenzus alakult ki a tekintetben, hogy Ágoston - Descartes-tal ellentétben - nem akarta hasonlóan igaz állítások építményét emelni erre a kijelentésre. A „csalatkozom, tehát vagyok” „vagyok”-ja tisztán tudati, egyszemélyes jelentést hordoz: szolgálhat etalonként hasonlóan bizonyos ítéletek meghozatalához, ám ezek érvényességi köre mindig a szubjektum határain belül marad, sőt azon belül sem garantált a folytatása. Ágoston legfőbb érvei az önismeret korlátozott volta mellett az emlékezeten és a vágyakon alapulnak. Mint már láttuk, a filozófus szerint képtelenek vagyunk feltérképezni emlékezetünk, azaz tudatunk határait, amiképpen saját vágyaink, akaratunk is minduntalan meglepnek bennünket - így módon a „vagyok”-tól nem jutok el a „mi vagyok”-ig. Az Ágoston által felhozott példák az önismereten túl az önazonosságot is kérdésessé teszik (*A lélek természete és eredete* IV.6,9-7,10-11; *Vallomások* X.5,7; 8,15-21,31). Másfelől azonban az ágostoni *cogito* nagyon is kiindulópontja egy spekulációs folyamatnak, az úgynevezett „istenbizonyításnak”, amit viszont kigondolója sem arra szánt, hogy pusztán racionális alapon meggyőzze vele a hitetlent.

Ami tehát a tapasztalati megismerést illeti, Ágoston átadja a terepet az akadémiai, probabilista szkepticizmusnak (*Az akadémikusok ellen* III.10,23-13,29. III.17,37). Amikor mégis tudásról beszél az érzéki megismeréssel, sőt még a közvetett értesülésekkel kapcsolatban is (*A Szentháromság* XV.12,21; 147. levél, Előszó 4), mindig érezteti, hogy csupán lefokozott értelemben vett tudásról van szó.

Mint már említettük, Ágoston a hitet a megértés előfeltételének tartja. A „higgy, hogy megérthess” imperatívusza mellett azonban gyakran megfogalmaz egy másikat is: „érts, hogy higgy”. A hitet - még a vallásos hitet is - egy bizonyos pontig racionális megfontolások

támasztják alá, hiszen mérlegeljük, hogy kinek higgyünk. A mások tanúságába vetett hitet Ágoston - s ezzel régi apologetikus hagyományt követ - a mindennapi élet velejárójának, sőt a társadalom egyik legfontosabb összetartó erejének tartja (*A hit haszna* 12,26). Mindamellett szükségesnek látja, hogy hitünk reflektált legyen, vagyis tudnunk kell róla, hogy csak hit (11,25).

A nyelv és a jelek. Ágoston a nyelvet a jelelméleten belül mint annak kitüntetett tárgyát vizsgálja a nem természetes (*signa naturalia*), hanem közölt jelek (*signa data*) között (*A keresztény tanítás* 11.2,3).

Ugyanakkor nem biztos benne, hogy az emberek közötti, jelekkel, illetve szavakkal folytatott kommunikáció szükségszerűen az ember természetéhez tartozik (*A Teremtés könyvének szó szerinti magyarázata* VIII. 18,37-27,50). Úgy véli, ha használtak is nyelvet, nem volt különösebben szükségük rá, mert teljesen átláthatóak voltak egymás számára, és Isten sem érzékelhető beszéddel szólt hozzájuk; ez még inkább így lesz az üdvözült állapotban (*Isten városa* XXII.29,6). A külső jelek alkalmazása, melyek tehát nem a természetben, hanem megegyezésen alapulnak, gyenge határfokú, de a földi életben egyetlen eszköze az emberek közötti gondolatcserének (*A tanító* 11,38).

Mint arra már utaltunk, Ágoston szerint a kommunikációban a jeleknek nem tanító, hanem csupán figyelmeztető szerepük van. Egyetlen jelet sem tudunk értelmezni, ha nem ismerjük első kézből a tárgyát, legyen az érzékelhető vagy intelligibilis. Az érzékelhető tárgyak esetében tanulásról csak a szó lefokozott értelmében beszélhetünk, mivel változékonyságuk és múlandóságuk, valamint az érzékek becsaphatósága miatt sohasem határozhatjuk meg teljes bizonyossággal egy jel jelentését. Az intelligibilis tárgyakra utaló jelek (szavak) jelentését a Belső Tanítótól tudjuk meg, ha ugyan meg tudjuk.

Wittgenstein bírálta Ágostont (*Filozófiai vizsgálódások* 1§ skk.), amiért - értelmezése szerint - az eredeti nyelvelsajátítást az egyszerű rámutatásra vezette vissza, a szavak jelentését jelöletükkel azonosítva. Ágoston valójában nagyon is tudatában volt a rámutatás és a különböző jelzésként szolgáló cselekvések értelmezési nehézségeinek: magát Wittgensteint megelőlegező módon írja le, milyen nehéz megkülönböztetni egymástól valamely tevékenység elsődleges és jelző funkcióját (*A tanító* 10,32; 10,34). A jelentés és a jelölet közötti különbségről ugyancsak tudott (*A tanító* 5,12-7,20), amiképpen egy szó (pl. a „szó”) elsődleges és metanyelvi funkciója között is különbséget tett (*A tanító* 5,13-14). Míg tulajdonképpeni jelelmélete a

nyelv és általában a kommunikáció esendő voltát hangsúlyozza, addig ismeretelméletében a „szó”-nak (*verbum*) kiemelt jelentőséget tulajdonít. A megismerés mindegyik szintjén valamiféle szó létrejöttéről beszél. Így szó az érzéki képzet, mely az akarat által egybekapcsolt érzékelésből és tárgyból születik (A *Szentháromság* XI.2,2-3), szó az emlékezeti kép, mely azáltal alakul ki, hogy az akarat az emlékezetet az érzékeléshez kapcsolja (A *Szentháromság* Xt.8,13), és szó az a képzet is, mely úgy jön létre, hogy az akarat a gondolkozást az emlékezeti kép felé fordítja. A már tudott dolognak az emlékezetben való aktualizálását nevezi Ágoston a „szív szavának”: ez az a belső szó, mely minden egyedi nyelvtől függetlenül a külső szó alapjául szolgál (A *Szentháromság* XV.10,19). Az esetleges külső szóval szemben ez nem jel, hanem a megismerő tevékenységnek az a végterméke, mely külső szóban folytatódhat.

Közösség, állam, társadalom. Politikai filozófiáról mint önmagában értelmezhető és összefüggő tanításról Ágostonnál nemigen beszélhetünk, s ez a tény szorosan összefügg a politikumról alkotott felfogásával. Úgy gondolja, hogy az ember természettől fogva közösségi, de bűnbeesése miatt viszálykodó, társadalmiatlan lény (*Istenvárosa* XII, 22-24,28). A természetes közösségiség alapja az emberek közötti rokonság (*Istenvárosa* XII.22; 130. levél 6.13), és legnyilvánvalóbban annak a természeti törvénynek a parancsaiban fejeződik ki, mely minden ember szívébe íródott. (157. levél 15; 83 különböző kérdésről 53.). A legalapvetőbb parancs: ne tedd másnak, amit nem akarsz másoktól elviselni (*Kommentár a János-evangéliumhoz* 49,12). Az ember természetes közösségisége azonban nem jelenti azt, hogy az állam természetes képződmény lenne. Az érett Ágoston szerint az isteni törvény két különböző ágon érvényesül a teremtett világban: létezik egy természetes rend (*ordo naturalis*) vagy természetes gondviselés (*providentia naturalis*), mely a mindenség értelemmel nem rendelkező részében és a mindenség ontológiai hierarchiájában fejeződik ki, és mellette, de ugyancsak az isteni törvénynek alárendelve egy akarat gondviselés, mely az emberek akaratlagos tettein keresztül nyilvánul meg és a természetes rend megőrzését írja elő (A *teremtés könyvének* szó szerinti magyarázata VIII. 9,17; *Faustus ellen* XII. 27-29). Ami az emberek közötti viszonyokat illeti, a családon belüli hierarchia a természetes gondviselés kifejeződése, az államon belüli azonban már az akarat

gondviselés részét képezi (Markus 1970: 75 skk.). Az állam az emberi akarat, a bűnbeesés következménye.

Az államban együtt él az emberek két csoportja: azok, akik az örök dolgokat s azok, akik az időleges dolgokat szeretik. Az első csoportot nevezi az egyházatya Isten városának, a másik csoportba pedig a Földi város polgárait sorolja (*Isten városa* I. Előszó, 1.35; X.32; XI,1. XIV.28). Minthogy a két csoportot a szeretet iránya különbözteti meg, nem azonosíthatók semmiféle külsőleg meghatározható szociológiai csoporttal, és a földi élet során a kétféle „polgár” nem is különböztethető meg egymástól. Ágoston sem a keresztény egyházat, sem a keresztény államot nem azonosította Isten városával, mivel a bűnbeesett állapotban a valódi igazságosság semmiképpen sem érhető el (*Petilianus levele ellen* 111.3,4,10).

Az egyházatya tehát radikálisan szakít azzal a görög politikai filozófiai hagyománnyal, mely szerint a politikum az ember kiteljesedésének terepe. Nála az állam nem járul hozzá ahhoz, hogy az ember elérje a legfőbb jót; a politikai intézmények elsődleges rendeltetése a veszteség minimalizálása, a külső biztonság megőrzése a bűnbeesés utáni helyzetben - mondhatnánk: a zárkarend fenntartása (*Isten városa* XXII.22.4; 153. levél 6,13). S ahogy célja nem a szeretet irányának megváltoztatása, úgy eszközei is az időleges javak szeretetére építenek: megvonásukkal szankcionál. Igazságosság, rend és béke - ezeknek csak képmásai (*imago*), nyomai (*vestigia*) valósulhatnak meg az állami intézmények segítségével (*Isten városa* 2,21; XII. 28,1.;19, 23.). A mai ember számára politikai értékeket jellemző kifejezések az egyházatyánál elsődleges értelmükben az isteni lényegre alkalmazandók, másodlagos jelentésükben az üdvözült lélekre, melyben minden „lélekresz” szeretete a neki megfelelő tárgyra irányul, s közöttük harmonikus hierarchia áll fenn, és csak harmadik, kétszeresen lefokozott használatukban rendelkeznek politikai tartalommal. A keresztény államnak éppúgy elsősorban „negatív”, féken tartó szerepet tulajdonít, mint a pogánynak, és nem várja tőle a tökéletes igazságosság megvalósulását (115., 153., 155. levél; *Isten városa* XIX.6). Még ha a császári tisztviselőket a donatizmus elleni erőszakos fellépésre buzdította is (155. levél, 3,10; 191., 200. levél), fenntartotta annak tilalmát, hogy a keresztények reményüket Isten helyett emberbe helyezzék (*Petilianus levele ellen* 11.97, 224). A hatalomnak és az

uralkodónak tehát nincs kitüntetett szerepe az isteni kegyelem közvetítésében.

Ágoston mindazonáltal úgy gondolja, hogy a kereszténynek pogány államban is kötelessége engedelmeskedni a törvényeknek (*Petilianus levele ellen* 11.20,45; *Faustus ellen* XXII.20; *Vallomások* 111.8,15), ameddig azok nem állnak ellentétben a keresztény vallás parancsaival. A pogány, sőt a gonosz uralkodó ugyanis nem kevésbé az isteni gondviselés eszköze, mint egy istenfélő, keresztény császár. Míg lelkünk örök javairól Isten közvetlenül gondoskodik, addig testünk időbeli javait az uralkodókon keresztül szolgáltatja (*A Római levél egyes kérdéseinek magyarázata* 72; 74). A világi hatalommal szembeni engedetlenség és lázadás tehát az isteni rend elleni lázadást jelenti, függetlenül az államrend által képviselt értékektől (*Zsoltármagyarázatok* 124,7; 336. beszéd, 2).

Az eretnekek kényszerítését megalapozó tanítás Ágostonnál a borús antropológia egyenes következménye. Úgy véli, Isten üdvözítő akarata olykor a félelmen keresztül érvényesül, mivel azoknál, akikben az időleges dolgok iránti vágy testi megszokássá rögzült, a jó akarása pusztán a meggyőzés hatására nem izmosodhat meg annyira, hogy legyűrje az ellentétes akaratokat. Az erőszak sokkjára van szükségük a helyes döntéshez, amit aztán utólag akaratlagosnak érez a jó útra tért lélek (93. levél, 16-18; 185. levél, 2,7; 7,26). Sőt még a színlelt visszatérés is jobb, mintha az eltévelyedettek saját akaratára bízunk a döntést, mert a tartós mimikri előbb-utóbb jellemmé, jó megszokássá alakul át (185. levél, 7,30). Az Egyház részéről pedig a kényszerítés a felebaráti szeretet parancsából következő kötelesség, akár az öngyilkos kimentése a vízből (173. levél, 4). Ugyanakkor Ágoston - rövid megingástól eltekintve - kitart amellett, hogy a hajlíthatatlanok büntetése nem lehet halál, mert ez lehetetlenné tenné a megbánást, ami az erőszakos fellépés tulajdonképpeni célja (100. levél, 1).

Több kutató hangsúlyozza, hogy jóllehet az ember Ágostonnál nem államalkotó lény, mégis: társadalmi lény. Az Égi város polgárainak is ebben a világban, a *saeculum*-ban kell a keresztényi szeretet kifejténiük. Az egyenlőségen és szereteten alapuló kisebb keresztény közösségekben a mennyei közösség előképe valósulhat meg egyfajta spirituális kommunizmus jegyében (Madec 1987; Markus 1990). Sőt, az elvileg a tökéletesedés szempontjából közömbös állam a benne

közösségi szerepet vagy államigazgatási funkciót vállalók nézőpontjából mégsem lehet közömbös. Hiszen Ágoston a keresztény funkcionáriusoktól és bíraktól azt várja, az államhatalom képviselőiként is azt a szeretetet gyakorolják, melyben az ember közösségisége fejeződik ki.

Történelem. Ágoston történelemfelfogásának alapja az időhöz való ambivalens attitűd. Egyik oldalról leszögezi, hogy a keresztény tanítás alapvetően történeti, elbeszélő jellegű; „lényege az isteni gondviselés időbeli tevékenységéről szóló történet és prófécia” (*Az igaz vallásról* 7,13). Az újplatonikusok ciklikus időszemléletével vitázva az idő lineáris, visszafordíthatatlan voltát hangsúlyozza (*Isten városa* XII.14). Másfelől azonban az időbelit, a változót éppúgy alacsonyabb rendűnek tartja az örökkévalóhoz és változatlanhoz képest, mint az időbelire vonatkozó megismerést az örökkévaló megismeréséhez képest. A történeti események jelentőségét az adja, ami az időbeliség felett áll: az örök és változatlan isteni terv. Ahogy az egyéni élet idejébe a lélek figyelme, úgy a történelembe az isteni terv visz egyiséget. Ez az a gondolat, amiért Karl Löwith, aki szerint minden történelemfilozófia az üdvtörténelemre vezethető vissza, Ágostont e bölcséleti ág megalapozójának tartja (*Világtörténelem és üdvtörténet* 211-224). Sőt, részben a történelem modern fogalma is tőle eredeztethető, amennyiben ez a szó nem egyszerűen az események egymásutánját jelenti, hanem implicálja azt a rendet és egyiséget is, mely a beszélő szerint közöttük fennáll.

Ha pedig a történelem értelme a történelem „fölött” van, akkor a politikai intézmények, államok története nem bír jelentőséggel. Így például Róma kirablása vagy végleges eleste, vagy akár a birodalom pusztulása - noha e két utóbbi eshetőséget Ágoston egy pillanatig sem vette komolyan - a valódi történelem szempontjából nem tragikus események. A valódi történelem ott jelenik meg, ahol az örökkévaló terv látványosan belép az eseménytörténetbe - vagyis az üdvtörténetben (Markus 1970: 45 skk.). Ez a valódi történelem a már említett két *civitas* története, melyek elválaszthatatlanul és megkülönböztethetetlenül együtt élnek az utolsó ítéletig, amikor örökre világosan különválnak.

Az egyházatya az emberiség valódi történelmét mint Isten városának „élettörténetét” hat korszakra osztja: Ádámtól Noéig tart az emberiség

csecsemőkora, Noétól Ábrahámig a gyermekkora, Ábrahámától Dávidig a serdülőkora, Dávidtól Krisztus első eljöveteléig az ifjúkora, végül Krisztus második eljöveteléig az öregkora. Olykor hetedik korszakként beszél az utolsó ítéletet követő örökkévalóságig tartó időről, melyet a kárhozottak bűnhődéssel, az üdvözültek Isten boldogító szemléletével töltenek (*A Teremtés könyvének magyarázata a manicheusok ellen* 1.35,41 ; *Az igaz vallás* 26,48-27,50; *Isten városa* XVI. 12; XVI.24; XVI.43). E korszakok egymásutánja az emberiség külső történetében semmiféle fejlődést nem jelent, és üdvtörténeti jelentőségük sem egyforma. A bűnbeesés és Krisztus első eljövetele előtti nevezetes események nem önmagukban hordozzák jelentőségüket, hanem próféciaként előre utalnak Krisztus történetére. A legnagyobb jelentősége az első és az utolsó korszaknak van, mely a valódi történelem első két fordulópontját jelöli. Jóllehet a két *civitas* képletes alapítói Káin és Sét, Ádámiban már mindkettőnek az előképe megtalálható (*Isten városa* XII.28), és az ő bűne indítja el az ember valódi történetét. A bűn lehetősége pedig onnan származik, hogy Isten az embert ambivalens természettel teremtette: olyannal, mely választani képes a jó és a rossz között. S éppen e szabadság az, ami miatt csak az emberrel kapcsolatban beszélünk történelemről. A teremtett világ többi résztvevőjének természete állandó, nem változhat az idők során. Bizonyos értelemben az ember természete is ilyen, de van egy nagy különbség: az ember teremtett természetének lényegi jegye a szabad akarat, mellyel maga dönthet sorsa felől. A másik nagy fordulópont Krisztus első eljövetele, ami lehetőséget ad a megigazulásra (X.29). Ez az a pont, ahol a történelem értelme megjelenik a történelmen belül. A végső, örök korszakban az üdvözültek állapota lényeges változásoktól mentes, de nem teljesen változatlan, hiszen éreznek, emlékeznek, mozognak (*A Szentháromság* IV.24,14; *Isten városa* X.31; XI.12; XIX.27-28). Tehát az idő nem szűnik meg, csak a történelem.

Ágoston történelemfelfogása szekularizált, amennyiben az államok, népek külső történetében nem keresi a történelem értelmét, kollektív sikerekben vagy katasztrófákban nem látja a gondviselés közvetlen jutalmazását vagy büntetését, pusztán nehezen dekódolható jelzést. Ebből fakad elutasító magatartása a kiliaszta és a világvége pontos időpontját firtató tanításokkal szemben (*Isten városa* XVIII. 53). Távol áll tőle a Lactantiusra és Euszebioszra jellemző győzelemteológia. A gondviselés munkáját az üdvtörténet egészében mutatja fel. Ami azt is

jelenti, hogy az ágostoni teodícea a történelemfilozófiában teljesedik ki.

Irodalom

A kappadókiai atyák. (Ókeresztény írók 6) Budapest: Szent István Társulat, 1983.

ADAMIK TAMÁS (szerk.) 1996: ***Az apostolok csodálatos cselekedetei.*** Budapest: Telosz.

ADAMIK TAMÁS (szerk.) 1996: ***Csodás evangéliumok.*** Budapest: Telosz.

ADAMIK TAMÁS (szerk.) 1997: ***Apokalipszisek.*** Budapest: Telosz.

ALEXANDRIAI KELEMEN 2006: ***Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz.*** Budapest: Jel. ALEXANDRE, J. 2001: ***Une goire pour la chaire. L'Anthropologie réaliste et mystique de Tertullien.*** Paris.

ALEXANDRE, M. 1981: Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse. In U. di Bianchi (publ.) ***L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa.*** Milano, 122-159.

ALEXANDRIAI PHILÓN 1994: ***Mózes élete.*** Budapest: Atlantisz.

ALEXANDRIAI PHILÓN: Mózes a világ teremtéséről. In Somos Róbert (szerk.) ***A középső platonizmus. Szöveggyűjtemény.*** Budapest: Osiris, 2000,293-337.

ANDRESEN, C. 1952-53: „Justin und der mittlere Platonismus.” ***Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft***, 44,157-195.

AUGUSTINUS, A. 1982: ***Vallomások.*** Budapest: Gondolat.

AUGUSTINUS, A. 1986: ***Fiatalkori párbeszéd.*** (Ókeresztény írók Tára 11), Budapest: Szent István Társulat.

AUGUSTINUS, A. 1989: ***A boldog életről. A szabad akaratról.*** Budapest: Európa.

AUGUSTINUS, A. 2002: ***A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen.*** Budapest: Kairosz. AUGUSTINUS, A. 2002: ***A keresztény tanításról.*** Budapest, Kairosz.

AUGUSTINUS, A. 2003: *Magyarázatok a hitvallásról*. Budapest, Kairosz.

BALAS, D. 1966: *Methousia Theou. Man's participations in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*. (Studia anselmiana 55), Roma.

BALTHASAR, H. U. VON 1942: *Présence et Penser. Essai sur la philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse*. Paris.

BENOIT, A. 1960: *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris.

BOSTOCK, G. 1992: „Origen's Philosophy of Creation.” In Daly, R. J. (szerk.): *Origeniana Quinta*. Leuven.

BOUSSET, W. 1921: *Kyrios Logos*. 2. kiad., Göttingen.

BRAUN, R. 1962: *„fleur Christianorum”. Recherches sur le vocabulaire doctrinale de Tertullien*. Paris.

BRÉHIER, E. 1950: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris:

BROWN, P. 2003: *Szent Ágoston élete*. Budapest: Osiris.

BUCHHEIT, V. 1979: „Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern”. *Vigiliae Christianae*, 33, 356-374.

CA VARNOS, J. P. 2000: *St. Gregory of Nyssa on the Human Soul*. Belmont, Mass.

CHADWICK, H. 1966: *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford: Oxford. CROUZEL, H. 1985: *Origène*. Paris.

DANIÉLOU, J. 1944: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris.

DANIÉLOU, J. 1948: *Origène*. Paris.

DANIÉLOU, J. 1961: *Message évangélique et culture hellénistique*. Tournai.

EDWARDS, M. - GOODMAN, M. - PRICE, S. (szerk.) 1999: *Apologetics in The Roman Empire*. Pagons, Jews and Christians. Oxford: 81-104.

FILORAMO, G. 2000: *A gnoszticizmus története*. Budapest: Kairosz.

FLASCH, K. 1980-: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart.

FLASCH, K. 1993: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo: Das XI. Buch der Confessiones* (Histori-sche-Philosophische Studie), Frankfurt am Main.

FREDOUILLE, J-CL. 1972: *Tertullien et la conversion de la culture païenne*. Paris.

GÄITH, J. 1953: *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris.

GILSON, E. 1949: *Introduction à l'étude de saint Augustin*. 3^e éd. Paris.

GOODENAUGH, E. R. - GOODHART, H. L. 1938: *The Politics of Philo Iudaeus*, New Haven 1938.

GOULET, R. 1987: *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*. Paris.

GRANT, R. M. 1988: *Greek Apologists of the second Century*, London: Westminster.

HADAS-LEBEL, M. 2003: *Philon, d'Alexandrie, un penseur en diaspora*. Paris: Fayard.

HECK, E. 1972: *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der Divinae Institutiones und der Schrift De opificio Dei*. Heidelberg.

HEIDL GYÖRGY 2002: *Szent Ágoston megtérése*. Budapest: Kairosz.

INGREMEAU, CHR. 1988: „Lactance et la philosophie des passions.” In Pouderon, B. - Doré, J. (szerk.) *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris, 263-297.

IRENÆUS 1984: „Az apostoli igehirdetés feltárása” In *II. századi görög apologetikák* (Ókeresztényírók, 8), Budapest: 575-631.

IRENÆUS: „Az emberi autonómiáról a gnosztikusok ellen” (Az eretnekségek ellen IV.37-39) In *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. utáni II. századig*, Budapest: 255-266.

János-apokrifon. In Luft, Ulrich (szerk.) *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban* Budapest: Kairosz, 2000.

JO TÖRJESSEN, K. 1986: *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin-New York.

KAHN, CH. 1988: „DISCOVERING THE WILL: FROM ARISTOTLE TO AUGUSTINE IN: DILLON, J. M. - LONG, A. A.: *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley.

KÁKOSY LÁSZLÓ 1984: *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Budapest: Gondolat.

KENDEFFY GÁBOR 1999: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*. Budapest: Áron.

KENDEFFY GÁBOR 2006: *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*. Budapest: Kairosz.

KETTLER, F. H. 1966: *Der Ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. Berlin: Töpelmann.

KIRWAN, CHR. 1989: *Augustine*. London.

KOCH, H. 1932: *Pronoia und Paideusis*. Leipzig.

LACEY, H. „Empiricism and Augustine's problems about Time' *Review of Metaphysics* 22, (1968) 219-245 (In Markus 1972)

LACTANTIUS, L. CAECILIUS FIRMIANUS 1985: „Az isten műve”, „Isten haragjáról”, „A keresztényüldözők haláláról” In Uő: *Az isteni gondviselésről*, Budapest: Helikon.

LACTANTIUS, L. CAECILIUS FIRMIANUS 2006: „Teológia dióhéjban.” In Kendeffy Gábor: *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*. Budapest: Kairosz, 217-301.

LANCEL, S. 2004: *Szent Ágoston*. Budapest: Európa.

LASSIAT, H. 1972: *Creation... liberté... incorruptibilité. Insertion du thème anthropologique de la jeune tradition Romaine*, I—II, Lille.

LILLA, S. R. C. 1971: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism*. Oxford: OUP.

Loi, V. 1961-65: „Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio.” *Annali della Facoltà di Lettere, Filozófia e Magisterio dell'Università di Cagliari* 29,37-96.

Loi, V. 1970: *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*. Zürich.

LOUTH, A. 1989: *Denys the Areopagite*. Wilton: Morehouse-Barlow.

LÖWITH, K. 1996: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Budapest: Atlantisz.

LUFT ULRICH, *Bevezető* In Uő (szerk.) *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban*. Budapest: 2000,9-47.

MADEC, G. 1987: „Le communisme spirituel” In *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*. Würzburg, 225-239.

MARKUS, R. „De civitate Dei: Pride and Common Good.” In Schnaubelt, J. C. - Fleteren, F. van (szerk.) 1990: *Augustine: Second Founder of the Faith*. New York: Peter Lang.

MARKUS, R. 1970: *Saeculum: History and Society in the Theology of saint Augustine*. Cambridge.

MAY, G. 1994: *Creatio ex nihilo*. Edinburgh.

MÉHAT, A. 1966: *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris.

MERKI, H. 1958: *Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.* (Paradosis 7) Freiburg.

NAGY ANDREA: „A *Timaios* recepciója Philónnál: *De opificio mundi*”, *Passim* 3(2001)/1, 134-151.

NAZIANZOSZI SZENT GERGELY 1994: Második beszéd a teológiáról. In Vidrányi Katalin (szerk.) *Az isteni és az emberi természetről* I—II., Budapest: Atlantisz, 1/141-168.

NÜSSZAI SZENT GERGELY 1994: Az ember teremtéséről. In Vidrányi Katalin (szerk.) *Az isteni és az emberi természetről* I—II., Budapest: Atlantisz, 1/169-262.

O’CONNEL, R. J. 1972:” Action and Contemplation.” (In Markus 1972)

O’DALY, G. P. 1987: Augustine’s Philosophy of Mind, Berkeley-Los Angeles.

O’DONOVAN, 1980: *The Problem of Self-Love in Augustine.* New Haven-London.

ÓRIGENÉSZ 1991: „Órigenész két homíliája az énekek énekéhez Hieronymus fordításában.” In Szent Jeromos: *Nehéz a léleknek nem szeretni.* Budapest: Helikon, 154-183.

ÓRIGENÉSZ 1997: *Az imádságról és a vértanúságról* (Ókeresztény írók 14), Budapest: Szent István Társulat.

ÓRIGENÉSZ 1998: „A húsvétről 1-2.” In *Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre* II: A húsvéti ünnepkör. Budapest: 533-544.

ÓRIGENÉSZ 1999: *A betű öl, a szellem éltet. Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez.* Budapest: Paulus Hungarus-Kairosz.

ÓRIGENÉSZ 2003: *A princípiumokról.* Budapest: Paulus Hungarus-Kairosz.

ÓRIGENÉSZ: 1993: *Kommentár az Énekek énekéhez.* Budapest: Atlantisz.

OSBORN, E. 2001: *Tertullian. First Theologian of the West*. Cambridge.

OSBORN, E. F. 2001: Irenaeus of Lyons. Cambridge.

PERCZEL ISTVÁN 1999: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyászájú Szent János metafizikája és misztikája*. Budapest: Atlantisz.

PERRIN, M. 1981: *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance - 250-325*, Paris.

PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS 1988: *Az isteni nevekről*. 4. fejezet In Redl Károly (szerk.) *Az isteni és emberi szépről. Források a késő antik és a középkori esztétika történetéhez*. Budapest: Gondolat, 184-189.

PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS 1994: A mennyei hierarchiáról. In Vidrányi Katalin (szerk.) *Az isteni és az emberi természetről* I—II., Budapest: Atlantisz, 11/213-258. PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS 1994: *Misztikus teológia*. In Vidrányi Katalin (szerk.)

Az isteni és az emberi természetről I—II., Budapest: Atlantisz, 11/259-265.

RICEOUR, P. 1983: *Temps et récit*. I. tome, Paris.

RIST, J. 1994: *Augustine. Ancient Thought Baptized*. Cambridge.

ROQUES, R. 1954: *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Aubier.

RUDOLPH, K. 1977: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen: RUGÁSI GYULA (szerk.) 1990: *Jézus rejtett szavai*. Budapest.

RUNIA, D. 1986: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leyden.

SCHOCKENHOFF, E. 1990: *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*. Darmstadt.

SOMOS RÓBERT 2001: *Alexandriai teológia*. Budapest: Paulus Hungarus-Kairosz.

SPANNEUT, M. 1957: *Le stoïcisme des pères de l'Eglise*. Paris.

SPANNEUT, M. 1969: *Tertullien et les premiers moralistes africaines*. Paris.

STEINER, H. 1989: *Das Verhältnis Tertullians zur Antiken Paideia*. St. Ottilien.

STRITZKY, M. B. VON 1973: *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*. Münster. STUMP, E. 2001: „Augustine on the free will.” In Stump, E. - Kretzmann, N. (szerk.) *Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge.

Tertullianus művei. (Ókeresztény írók 12.), Budapest: Szent István Társulat, 1986.

TÓTH JUDIT 2006: *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*. Budapest: Kairosz.

TRIGG, J. W. 1985: *Origenes. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*. Atalanta. VANNESTE, J. 1959: *La mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Bruges: Desclée de Brouwer.

VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.) 1984: *II. századi görög apologéták*. Budapest: Szent István Társulat. VÖLKER, W. 1952: *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur), Berlin.

VÖLKER, W. 1958: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* Wiesbaden. WLOSOK, A. 1960: *Lactanz und die Philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*. (AHAW) Heidelberg.

WOLFSON, J. PHILO 1947: *Fondation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge.

YOUNG, FR. 1999: „Greek Apologists of the Second Century.” In
Edwards, M. - Goodman, M. -Price, S. 1999:81-104.

3. A középkor filozófiája

A történetírás nagyjából az 500-1500 közötti ezer évet nevezi középkornak. A kifejezést reneszánsz tudósok kezdték használni arra az időszakra, amely a klasszikus ókori kultúra és annak újjászületése közé esik. Miután kulturálisan magasabb rendű korok közötti átmeneti periódust jelölt, a szónak születésétől fogva pejoratív konnotációi voltak. Ezt Petrarca óta a középkorhoz kapcsolódó metaforika („sötét”) is erősítette.

Az alábbiakban a „középkor” kifejezést az említett időszakra utaló egyszerű leíró terminusként fogom használni. A középkor filozófiája kapcsán kerülni fogom bizonyos kifejezések használatát, mert rendkívül gazdag, ám reménytelenül konfúz a jelentésük. Ilyen mindenekelőtt a „skolasztika”. Számtalan tanulmány és egy nagy monográfia született, amely ezt a fogalmat vizsgálta. Megkísérelték olyan definícióját adni, amelynek alapján értelmesen használhatjuk több száz év - alapvetően egységesnek tekintett - filozófiájára és teológiájára. Az efféle meghatározások azonban - ha egyáltalán járhatnak bármiféle haszonnal - részletes historiográfiai vizsgálódásokat feltételeznek, s erre a következő fejezetek nem alkalmasak. Egyszerű leíró terminusként, eredeti jelentéséből következően fogva a „skolasztika” arra utal, hogy a középkorban a filozófiát általában különféle iskolákban művelték. Ilyesmi azonban a nyugati történelem egyéb periódusaiban is gyakran előfordult, következésképpen a „skolasztika” ebben az értelemben sem közvetít olyan információt az olvasó számára, ami miatt használni kellene. Kizárólag említem, ám nem használom azokat a kifejezéseket (pl. „averroista”, „nominalista”, „heterodox” stb.), amelyek segítségével gyakran a modern ideológiai mozgalmak küzdelmeinek mintájára írták le a középkori filozófia történetét. Ezek a kifejezések a hordák nyelvéhez tartoznak, s következésképpen alkalmatlanok olyan komplex képződmények leírására, mint amilyen a középkori filozófiai gondolkodás volt.

Az alábbi fejezetekben elsősorban a nyugati, latin nyelvű, 11-15. századi filozófiáról írtam. Ennek során néhány jellemző probléma elemzésével be szerettem volna mutatni azt a kifinomult analitikus

apparátust, amelyet a 11. századtól kezdve egészen a reneszánszig széles körben használtak. Ez egyfajta aránytalanságot idézett elő a szövegben. A történeti alapismereteket tartalmazó és intellektuális pozíciókat röviden ismertető részekhez ugyanis az érveket és ellenérveket hosszan és részletesen tárgyaló elemző szakaszok kapcsolódtak. Úgy gondoltam azonban, hogy ez helyénvaló. A filozófiatörténet e kevésbé ismert s talán bizonyos előítéletekkel kezelt időszakának korrekt megismerését ugyanis semmi sem hátráltatná jobban, mint az, ha azzal az iskolás módszerrel íránk le, amely az előítéletek szerint a középkori gondolkodást jellemezte.

3.1. Filozófia a korai középkorban

3.1.1. Boëthius (475 körül-525)

Előkelő családból származó magas rangú római államférfi, akinek a munkássága éppen úgy része a késő antik újplatonikus hagyománynak, mint - hatása révén - a középkori filozófiának. Nem tudjuk, hogy hol folytatta tanulmányait (lehetséges, hogy Alexandriában), ám művei azt mutatják, hogy alaposan ismerte a korabeli újplatonizmust és általában a görög filozófiai hagyományt. A keleti gót uralkodó, Theoderik szolgálatában állt. A *magister officiorum* tiszteletet töltötte be, amely a legjelentősebb kormányzati pozíció volt. Politikai okokból perbe fogták, bebörtönözték, majd kegyetlenül kivégezték.

Boëthius azt tervezte, hogy a latin filozófiai irodalmat a görög filozófia színvonalára hozza. Ehhez latinra kívánta fordítani Arisztotelész és Platón valamennyi filozófiai művét, s további alapvető filozófiai szövegeket, mint amilyen például az *Eiszagógé* volt. Ezeket kommentárokkal kívánta ellátni. Önálló munkákat is készült írni, köztük egy olyat, amely az arisztotelészi és a platóni filozófia összeegyeztethetőségéről szól.

A nagy projektumon belül a logikára különös hangsúlyt fektetett, amit az is mutat, hogy általában két - egy rövidebb és egy hosszabb - kommentárt is írt az Arisztotelész-művekhez. A kommentárokból a legfontosabb újplatonikus szerző, akire támaszkodott, Porphüriosz volt, jóllehet helyenként újabb újplatonikus szerzőket is figyelembe vesz (Iamblikhosz és követői). A következő logikai szövegeket fordította le: *Eiszagógé* (Porphüriosz), *Kategóriák*, *Hermeneutika*, *Első*

analitika, Topika, Szofisztikus cáfolatok. Nem tudjuk, hogy lefordította-e a *Második analitikát*. Kommentárt írt Cicero *Topikájához*, és önálló művet írt *A hipotetikus szillogizmusokról, A topikus különbségekről,* valamint *A felosztásról.*

A hipotetikus szillogizmus olyan következtetés, amelynek legalább az egyik premisszája összetett. Például: ha nappal van, akkor világos van; nincs világos; tehát nincs nappal. A hipotetikus szillogizmusok boëthiusi kezelése nem tekinthető teljes mértékben kielégítőnek, mivel nem kezeli elkülönítetten az arisztotelianus terminuslogikát és a sztoikus eredetű kijelentéslogikát. A „topikus különbségek” olyan érvelési típusok, amelyek - az arisztotelészi dialektika hagyományának megfelelően - plauzibilis argumentumok megszerkesztéséhez segítenek hozzá. A topika széles körben alkalmazható módszer volt, többek között a jogi és politikai érvelés közegében. Boethius logikai műveiben nemcsak a mai értelemben vett logikai problémákat tárgyalta, hanem metafizikai kérdéseket is, mint amilyen az univerzáléprobléma.

Az univerzálékkal kapcsolatban azt állítja, hogy azok - mivel meghatározásuknál fogva több dolog számára közösek - nem léteznek ténylegesen (lásd 3.3.5.2.). Ebből arra következtet, hogy az értelemben vannak. Az univerzálé értelmi fogalmakként való értelmezése a következő problémát veti föl. Vagy van olyasvalami, ami alapjául szolgál az értelem univerzális fogalmának (*res subiecta*), vagy nincs. Az első esetben feltételezzük, hogy az univerzálé (például „az ember”) ténylegesen létezik, amit pedig már elvetettünk. A második esetben viszont úgy tűnik, hogy az univerzálé olyan üres fogalom, amelynek a segítségével egyáltalában nem értünk meg semmit, mivel egyetlen egyedi dolgot sem ragadunk meg általa (PL 64: 84A). Boëthius megoldása egyfajta absztrakcióelmélet. Az univerzálé ugyan nem reprezentálna egyetlen egyedi dolgot sem, de mégsem üres fogalmak. Az elme ugyanis képes arra, hogy elkülönítse a dolgok testeden természetét (a fajokat és a nemeket) az egyes dolgok fizikai jellemzőitől, s önállóan és tisztán, mint önmagában vett formát tekintse ezeket (PL 64:85A). Boëthius hasonlata és példája szerint a geometriai alakzatok sem léteznek a fizikai dolgoktól elkülönülten, a matematikus fogalmai mégsem üresek.

Boëthius - korának római előkelőjéhez hasonlóan - keresztény volt. Filozófiai munkái mellett öt rövid teológiai értekezést is írt. A

negyedik értekezésben a keresztény hittételek tömör foglalatát adja. A többiben jelentős szerephez jut Boëthius filozófiai (és matematikai: lásd 3.4.11.) műveltsége. A szentháromságtani és krisztológiai értekezéseiben (L., II., valamint V.) az arisztotelészi kategóriaelmélet és fizika alapelveit használja a keresztény tanítás tartalmának pontos artikulációjához. A krisztológiai értekezésben középutat keres a monofizita („Krisztusban egy személy és egy természet van”) és a nesztorianus („Krisztusban két természet és két személy van”) álláspont között. Boëthius megoldása szerint Krisztusban két természet és egy személy van. Fejtegetésében kulcsfontosságú a személy fogalma: „az eszes természet egyedi fennállása” (*naturae rationabilis individua substantia*; Boëthius 1973: 84). A logikai fogalmi apparátus segítségével Boëthius szerint bizonyos mértékig a legnehezebben kezelhető teológiai problémák is megvilágíthatók. Ilyen a keresztény tanításnak az az alaptézise, mely szerint Isten egy szubsztancia és három személy. Ennek értelmezése során Boëthius két dologra hivatkozik. Az egyik: a reláció nem változtatja meg a dolog szubsztanciáját (például nem sokszorozza meg a dolgot). A másik: a teremtett dolgok világában vannak reflexív relációk (például az egyenlőség és az azonosság). Az apaságot és a fiúságot például az isteni lényeg esetében az efféle relációk mintájára kell elképzelni, azaz Isten vonatkozásában igaz az a teremtett dolgok körében hamis állítás, hogy egy adott dolog önmaga vonatkozásában lehet apa is és fiú is.

Fogsága idején Boëthius a *consolatio* tradicionális irodalmi műfajában fogalmazta meg filozófiai testamentumát. Ebben a különös erejű szövegben a prózában írt fejtegetést versbetétek tarkítják. A mű fikciója szerint Boëthiust a cellájában egy tiszteletet parancsoló nőalak - a Filozófia - látogatja meg. A sorscsapásoktól sújtott filozófust a Filozófia először arról győzi meg, hogy azok a javak, amelyeknek elvesztéséről panaszkodik, nem valódi javak. Az élet valódi javait, amilyenek például az erények, barátok, mindez nem érinti. Az abszolút értelemben vett jó Istennel azonos, aki felé minden dolog törekszik. Isten jósága azonban egyúttal azt is jelenti, hogy az isteni Gondviselés irányítja a világ eseményeit. Ebben a rendezett univerzumban minden eseménynek értelme van, és minden esemény jó célt szolgál, még akkor is, ha ez nem nyilvánvaló számunkra. Istennek tökéletes ismerete van az univerzumról, beleértve az egyedi dolgokat, eseményeket és tényállásokat is. Az isteni mindentudás azonban veszélyeztetni látszik az emberi akarat szabadságát.

Boëthius a következőképpen fogalmazza meg a problémát. Ha Isten előre tud mindent és a tudás fogalmából következően tévedhetetlen, akkor szükségszerűen történik mindaz, amit előre tud, következésképpen nem létezik szabad akarat. Ha viszont a jövő nyitott abban az értelemben, hogy szabad döntéseinken alapuló cselekedeteinkkel megváltoztathatjuk, akkor Isten nem rendelkezik tévedhetetlen tudással a jövőbeli dolgokat illetően (Boëthius 1979:129).

Boëthius megoldása a problémára azon az alapelven nyugszik, hogy azt, amit tudunk, nem a megismerendő tárgy hatóképessége és a természete határozza meg, hanem a megismerőképessége (Boëthius 1979: 137; V, 4, 24—25). Egy és ugyanazon tárgyat különbözőképpen ragad meg az érzékelés, a képzelet, az értelem és az ész. Ezek a képességek hierarchikus rendet alkotnak, amennyiben a magasabb rendűek magukban foglalják az alacsonyabb rendűeket. A felfogás magasabb rendű formái olyasminek a megragadására is képesek, amire az alacsonyabb rendű képességek nem, miközben a nekik megfelelő módon megragadják azt, amit az alacsonyabb rendű képességek fölfogtak. Erre való tekintettel Boëthius szerint nem állíthatjuk, hogy az emberi gondolkodásnál magasabb rendű felfogóképesség kizárólag úgy ismerheti meg a jövőbeli dolgokat, ahogyan azt a mi gondolkodásunk teszi (Boëthius 1979:141; V, 5, 8).

Minthogy a tudást a megismerő természete határozza meg Boëthius alapelve szerint, ezért az isteni tudást az isteni természet határozza meg. Boëthius ennél fogva az isteni természet („az isteni szubsztancia státusza”) elemzése révén kíván következtetni arra, hogy mi jellemzi Isten előretudását. (Boëthius 1979:142-143; V, 6,1).

Az isteni szubsztancia státusza az örökkévalóság. Isten örökkévalósága Boëthius szerint nem azt jelenti, hogy Isten végtelenül hosszú ideig, „a határtalan életem át” létezik, ahogyan a Boëthius-szöveg szerint Arisztotelész és Platón is gondolta a világról. Boëthius a következőképpen definiálja az isteni örökkévalóságot: „az örökkévalóság a határok közé nem szorítható élet teljességének egyszerre való és tökéletes birtoklása” (*aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*; Boëthius 1979: 142-143; V, 6, 4; a fordítást módosítottam - B. G.). Az atemporális örökkévalóság fogalmához lásd Plótinosz III.7.1-6 (vö. 1.6.1).

Az „élet” arra utal, hogy nem élő atemporális létezők (mint pl. a számok) nem lehetnek örökkévalóak abban az értelemben, ahogyan Isten az. Az élet teljességének „egyszerre való és tökéletes birtoklása” pedig arra, hogy Isten egyetlen pillanatban ragad meg mindent, időbeli szukcesszivitás nélkül. Ez a pillanat az örökkévaló jelen, amit a keletkező és pusztuló dolgok jelen ideje csupán imitálni képes (Boëthius 1979:143-144; V, 6,12-13).

A dolgok jelen idejű isteni szemlélete azonban úgy tűnik, azt implikálja, hogy a dolgok, amelyeket Isten szemlél, egyidejűek. Az időbeli dolgok egyidejűsége ugyanis tranzitív reláció. Ha *a* egyidejű *b*-vel, és *b* egyidejű *c*-vel, akkor *a* egyidejű *c*-vel. Az isteni örökkévalóság és az időbeli dolgok viszonya azonban nem tranzitív, mert Isten akkor is egyidejű *b*-vel és *c*-vel, ha azok nem egyidejűek egymással. Az örökkévalóság-idő egyidejűséget az jellemzi, hogy az idő minden pillanata egyidejű az örökkévalósággal, de az idő egyetlen pillanata sem egyidejű egy másik pillanattal (Stump-Kretzmann 1981: 434-440).

Ennek alapján Boëthius megoldása a következő. A kontingens tényállásokkal kapcsolatban Boëthius szerint a szükségszerűség kétféle értelmét kell megkülönböztetnünk. Az egyiket egyszerű szükségszerűségnek nevezi (*necessitas simplex*). Így például minden ember szükségszerűen halandó, mivel az emberi természet szigorúan implikálja a halandóságot. A szükségszerűség másik fajtája feltételes (*necessitas condicionis*). Ez a szükségszerűség nem abszolút, hanem temporálisan relatív, vagyis arra az időpontra vonatkozik, amelyben az illető kontingens tényállás fennáll.

A feltételes szükségszerűség vonatkozásában Boëthius Arisztotelészre támaszkodik. Arisztotelész szerint a jelen bizonyos értelemben szükségszerű: „ami van, az szükségszerűen van akkor, amikor van, és ami nincs, az szükségszerűen nincs, amikor nincs. Viszont nem szükségszerűen van minden, ami van, és nem szükségszerűen nincs minden, ami nincs. Mert nem ugyanaz az, hogy minden ami van, szükségszerűen van, amikor van, meg hogy egyszerűen szükségszerűen van” (19a23-27). A szükségszerűség ilyen értelmezése szerint szükségszerű az, hogy *akkor, amikor valaki* sétál, az illető sétál, és nem éppen valami mást csinál. Ez azonban nem jelenti azt, hogy akkor,

amikor az illető sétál, *szükségszerűen sétál*, hiszen csinálhatna bármi mást is.

Boëthius azt állítja, hogy az isteni ismeret kontingens tárgyai, az időbeli események az isteni tudásra vonatkozóan szükségszerűek, önmagukban azonban kontingensek. Ez azt jelenti, hogy szükségszerű az, hogy ha Istennek tudása van a kontingens eseményekről, akkor azok bekövetkeznek. Ám az, hogy Istennek tudása van a kontingens eseményekről, nem implikálja, hogy ezek *szükségszerűen következnek be*. Az örökkévalóság boëthiusi értelmezésének megfelelően Isten „mintegy a dolgok csúcsáról” lát rá az események összességére, melyek számára mind jelenvalóak, ám nem az eseményeket szemlélő Isten tudása határozza meg, hogy a szabad döntés következményeként előálló kontingens események hogyan következnek be (V, 6, 1979:145).

Isten azonban - az újplatonikus és a keresztény felfogás szerint egyaránt - nem csupán szemlélője az eseményeknek, hanem forrása és irányítója is. Ezzel azonban nehezen egyeztethető össze az eseményeket az örök jelenben ártatlanul szemlélő Isten képe, amely az isteni előretudás és a szabad akarat boëthiusi tárgyalásából kibontakozik. Minthogy Boëthius volt az egyik legjelentősebb keresztény filozófiai és teológiai autoritás, a középkorban némi zavarodottságot keltett az, hogy *A filozófia vigasztalása* semmiféle utalást nem tartalmaz a keresztény hitre. Ezt a problémát időnként úgy oldották meg, hogy a Filozófiát Krisztussal azonosították.

Boëthius fordításai, kommentárjai és monográfiái alapvető szerepet töltek be a 12. századi filozófiában és teológiában (lásd 3.4.). A 13. századtól az újabb Arisztotelész-fordítások és kommentárok ismertté válásával a szerepük némiképpen csökkent, de a középkor folyamán végig használták őket. *A filozófia vigasztalása* az említett szövegeknél jóval szélesebb körben hatott. A szövegnek köznyelvi fordításai is készültek, s hatott többek között Dantéra, Boccaccióra és Chaucerre is.

3.1.2. A korai középkor enciklopédiái és Johannes Scotus Eriugena (kb. 800-kb. 877)

Boëthius közvetlen követője Theoderik alatt a *magister officiorum* hivatalában Cassiodorus (490 körül-590 körül) volt. Politikai karrierjének lezárulta után Cassiodorus megalapította a Vivarium nevű kolostort, amely a klasszikus szövegek át-hagyományozásának egyik

legfontosabb központjává vált. Fő műve, az *Institutiones* című enciklopédikus összefoglalás volt, amely a filozófiára és logikára is kitért, bár eredeti gondolatokat nem tartalmazott. Cassiodorus művét a korai középkorban széles körben ismerték és használták.

A vizigótok által uralt Hispániában Sevilla püspöke, *Isidorus* (560 körül-636) megalkotta szómagyarázatokra épülő művét, az *Etymologiae*-t, amely többek között a logikával és filozófiával kapcsolatban is megad bizonyos alapvető tudnivalókat. A műnek több mint ezer kézírata ismert.

A korai középkor legjelentősebb, ám hatását tekintve az előző két szerzőhöz semmiképp nem hasonlítható gondolkodója *Johannes Scotus Eriugena* volt. Eriugena 800 körül született az ír-sziget területén. Egy utalásból tudjuk, hogy 850 táján Kopasz Károly király (+877) udvarában tartózkodott. (Brennan 1986: 427). Ebben az időben történt az, hogy fölkérték arra, hogy fejtse ki véleményét a kettős predesztináció problémájával kapcsolatban (Chappuyns, 111, Moran, 29). Avita egy Gottschalk nevű szerzetes predesztinációval kapcsolatos nézetei kapcsán robbant ki. Gottschalk azt állította, hogy Ágoston álláspontja szerint a predesztinációnak két aspektusa van: egyrészt a predesztináltakra, másrészt pedig a kárhozottakra vonatkozik. A kortárs egyházi vezetők úgy látták, hogy ez egyfajta teológiai fatalizmust implikál. Eriugena a *De divina praedestiantioné*ben azonban azt állítja, hogy előretudásról vagy *eleve* elrendelésről csupán a szó nem tulajdonképpeni értelmében (*abusive*) beszélhetünk (Eriugena 1978: 55-61). Isten örökkévaló, az említett kifejezések azonban az időbeli létezés perspektíváját feltételezik. A rossz értelmezése során is a spekulatív újplatonikus metafizikai hagyományra támaszkodik. Ennek alapján a bűn és a büntetés egészen sajátos értelmezését adja. A bűnös Istentől a nemlét felé fordul, és minden törekvése arra irányul, hogy elmerüljön a semmiben. Isten jósága azonban megakadályozza, hogy elérhesse célját. Éppen ebben áll azonban a büntetése, mivel kívánsága nem teljesülhet be. Eriugena értekezését - mind módszerének, mind pedig téziseinek tekintetében - erős támadások érték a kortársak részéről.

Fő műve, a *Periphüszeón* a Teremtés könyvének első három fejezetéhez kapcsolódik, de nem csupán exegetikus, hanem egyszersmind nagyszabású szisztematikus mű. Eriugena metafizikai

felosztása szerint Isten teremtő és teremtetlen, az intelligibilis világ teremtett és teremtő, a természet teremtetten és nem teremt. A negyedik lehetséges kombinációt (teremtetlen és nem teremtő) Eriugena ismét Istenre vonatkoztatja mint a mindenség céljára. A világ Eriugena szerint Isten megjelenése (*theophania*), a valóság alsóbb fokai dinamikusan bontakoznak ki Istenből és térnek vissza hozzá. Ennek a folyamatnak Eriugenánál időbeli és eszkatológiai vonatkozásai is vannak. E metafizikai dinamizmus modelljét Eriugena Dionüsziosz Areopagitésznál és Maximosz Confessornál találta meg, akik a pogány görög újplatonikusokból, elsősorban Prokloszból merítenek. A műben a felosztás és az egybefoglalás platóni fogalmait metafizikailag értelmezi.

Eriugena művét 855-ben és 859-ben zsinati határozattal elítélték. Fő művét, a *Periphüszeónt* is elítélte 1225-ben egy pápai bulla. Mindez hozzájárulhatott ahhoz, hogy Eriugena teoretikus munkája csekély hatást gyakorolt a középkori gondolkodásra. Főképp a keleti teológia egyik korai közvetítőjeként ismerték.

3.2. Anselmus Cantuarensis (Canterburyi Anselmus; 1033-1109)

3.2.1. Eadmer

Anzelm életével és működésével kapcsolatban a legfontosabb forrásunk a bencés Canterburyi Eadmer Anzelm-életrajza. Eadmer 1079-től fogva ismerte Anzelmet, s 1092/93 után közvetlen, mindennapos kapcsolatban állt vele. A *Vita Sancti Anselmi* című írása Anzelm életének a személyes részével, a *Historia Novorum* pedig a politikai szereplésével foglalkozott.

A két mű jelentős részben Eadmer Anzelmmel folytatott beszélgetésein, valamint olyan eseményeken alapult, amelyekben maga Eadmer is részt vett. Viszonylag kevés bennük a hagiográfiai elem. Eadmer csak Anzelm halálát követően egészítette ki a *Vitát* egy Anzelm csodáit összefoglaló könyvecskével (Eadmer 1972: 152-171).

Anzelm életével és működésével kapcsolatban további alapvető forrást jelentenek Anzelm levelei, amelyek három nagy gyűjteményben maradtak fenn Eadmer, William of Malmesbury, valamint Boso, beci apát 1120-30 közötti fáradozásainak köszönhetően (Southern 1990: 459-481).

Eadmer beszámolóinak karaktere az 1100 utáni időszak vonatkozásában megváltozott. Ebben az évben ugyanis Anzelm - fölfedezvén, hogy Eadmer rögzíti a vele kapcsolatos információit - néhány napos mérlegelést követően úgy rendelkezett, hogy Eadmer semmisítse meg azokat a *quaterniókat*, amelyek tartalmazták az anyagot. Anzelm döntése nem tartalmi vagy stiláris kifogásokon alapult, hiszen Eadmer megbízható forrás volt, s az 1100 előtti időszyakra vonatkozó beszámolót a döntését megelőző napokban maga Anzelm auktorizálta.

Eadmer azonban úgy döntött, hogy engedelmeskedik is és egyúttal meg is tagadja az engedelmességet. A füzetkéket rendben megsemmisítette, ám ezt megelőzően a tartalmukat átmásolta más füzetekbe (Eadmer 1972: 150-151). Ezt követően természetesen nem dolgozhatott tovább azzal a módszerrel, amivel a korábbiakban, s ez beszámolóinak jellegén látszik is (Southern 1990: 413—414).

3.2.2. Vándorévek és Bec

Canterburyi Anselmus 1033-ban született az Augustus császárról elnevezett északnyugat-itáliai Aostában (Augusta Praetoria), az Alpokban. A város ekkoriban a Burgundiai Királysághoz tartozott. Aosta nem volt nagy város, de Európa egyik legfontosabb útvonalának stratégiai pontján állt, s volt apátsága és katedrálisa. Anselmnek a családja valószínűleg helyi karriert szánt. Ez a kanonokságot vagy szerencsésebb esetben a helyi püspöki posztot jelenthette volna.

Anselm azonban 1056 körül, édesanyja halálát követően elhagyta a szülővárosát. Közel három évig Burgundiában és francia földön („Francia”) tartózkodott. Valószínű, hogy itt megfelelő mestert keresett magának, ám nem talált. Ezért Normandiába, a beci apátságba ment, ahol egy „igen jó ember” iskolájához csatlakozott. (Eadmer 1972: 6-8; Southern 1990: 11-12).

Anselm honfitársa, Paviai Lanfrancus (kb. 1005-1089) már mintegy tizenöt éve vezette híres és sajátos kolostoriskoláját. Ez az iskola abban tért el a többi kolostoriskolától, hogy nemcsak olyanokat oktatott, akik szerzetesek kívántak lenni, hanem külső hallgatókat is, ami - tekintettel a megnövekedett bevételekre - jelentősen előmozdította Bec fejlődését (Evans 1989: 4; 2004: 8; Southern 1990: 29). Ez természetesen Bec könyvtárának a fejlődését is jelentette, ahol a patrisztikus teológiai és a filozófiai szövegek jelentős gyűjteménye jött létre az 1050-es évekre (Gasper 2004; Southern 1990: 43; 53-59).

Anselm csatlakozott Lanfrancus iskolájához, s alapos logikai, retorikai és teológiai képzésben részesült. Lanfrancus különösen grammatikai, logikai és retorikai tudásáról volt híres, de a Pál leveleihez fűzött kommentárja azt mutatja, hogy grammatikai és logikai ismereteit a teológiában is alkalmazta. A trivium tudományainak s mindenekelőtt a logikának a teológiai problémák elemzése során történő használata

mintául szolgálhatott a fiatal Anzelm számára. Lanfrancus Anzelmet hamarosan az oktatásba is bevonta.

Anzelm huszonhat évesen érkezett Becbe, és huszonhét évesen - további életútjával kapcsolatos vívódásait és a lehetőségek előnyeit és hátrányait illető mérlegeléseit követően - részben Lanfrancus, részben pedig Maurilius, roueni érsek tanácsára szerzetes lett (Eadmer 1972:10-11).

Amikor 1063-ban Lanfrancus elhagyta Becet és Caenbe ment, Anzelm lett Bec perjele. Az a „nagyobb szabadság”, amelyre így szert tett (Eadmer 1972:12), még inkább lehetővé tette, hogy - a szerzetesi élet alapelveinek megfelelően - az isteni természet mind tökéletesebb megismerésének szentelje magát. Eadmer leírja Anzelm intencióját, minden bizonnyal magának Anzelmnek a visszaemlékezései alapján. E beszámoló szerint Anzelm szüárdan meg volt győződve arról, hogy a Szentírás nem tartalmaz semmi olyat, ami a legkisebb mértékben is eltérne az igazságtól. Ennélfogva minden lelki erejét összpontosítva arra törekedett, hogy a hite mellett az eszével észlelje (*mentis ratione mereretur percipere*) azokat a dolgokat, amelyekről azt gondolta, hogy a Szentírás legmélyén, a homályban rejtőznek (Eadmer 1962:12).

Az apátság könyvtára hozzásegítette Anzelmet ahhoz, hogy - a Szentírás mellett - megismerkedjék a latin és (latin fordításban) a görög egyházatyák munkáival, s ezzel a spekulatív teológia terén szélesítse a műveltségét. A legfontosabb teológus .Anzelm számára Ágoston volt. A középkori szerzők nem mindig hivatkoztak a forrásaikra, Anzelm azonban a végletekig vitte a dolgot. Ágoston volt az egyetlen egyházatyá, akit név szerint említ a műveiben, ami természetesen nem jelentette azt, hogy kizárólag őt olvasta volna (Gasper 2004:11-12; Southern 1990: 71-87).

A források azt mutatják, hogy Anzelm gyakori és rendkívül intenzív beszélgetéseket folytatott szerzetestársaival. Ezek a beszélgetések (ahogyan arra maga Anzelm is utalt a *Monologion* előszavában) alapjául szolgáltak annak, amit később az isteni természettel összefüggő problémákkal kapcsolatban írásban kifejtett.

Anzelm az 1070-es évek elején kezdte írásait publikussá tenni (Southern 1990: 68). Első nyilvános munkái nem teoretikus művek voltak. 1072-ben egy levelében, amelyet Hódító Vilmos lányának,

Adelaide-nek írt, utal rá, hogy a levélhez csatolt hat imádságot és egy elmélkedést (Southern 1990: 91-93). A későbbiekben számos effélét írt, s ezeknek a szövegeknek a gyűjteménye - olyan, Anzelm halála után keletkezett kiegészítésekkel, amelyek tompították az eredeti szövegek személyességét és átszellemültségét - rendkívül népszerű volt az egész középkor folyamán. A gyűjteményt maga Anzelm 1104-ben lezárta, s elküldte Tusculumi Matildnak, aki az invesztitúra körüli viták során a kúria jelentős támogatója volt (Pácht 1956: 70-71; Southern 1990:111-112).

Eadmer Anzelm írásainak címét és időrendjét közlő listája, valamint egyéb megfontolások alapján a legtöbb szakértő úgy gondolja, hogy Anzelm első teoretikus műve az 1076-ban keletkezett *Monologion* volt (Schmitt 1932; Hopkins 1972: 9-16; Evans 1989: 6). R. W. Southern mindazonáltal a *De grammatico* című dialógust korábbra datálja, méghozzá az 1260-63 közötti időszakra (Southern 1990: 65).

3.2.3. A *Monologion* és a *Proslogion*

A *Monologion* 1076-ban, a *Proslogion* pedig 1076-1078 között keletkezett. Habár a két szöveg nem száraz teoretikus irat (a *Monologion*t maga Anzelm elmélkedésnek nevezi), intellektuálisan mégis sokkal ambiciózusabbak, mint a korábbi és későbbi épületes írások.

A *Monologion*ról Eadmer a következőket írja: ebben a kis könyvben - figyelmen kívül hagyva a Szentírás minden autoritását - egyedül az ész segítségével (*sola ratione*) vizsgálta és oldotta meg azt a kérdést, hogy mi Isten. S legyőzhetetlen érveléssel (*invincibili ratione*) bebizonyította, hogy Isten természete azonos azzal, s nem is lehet más, mint amit az igaz hit tart róla (Eadmer 1962: 29).

A *sola ratione* fordulat a *Monologion* első fejezetéből származik. Az írás előszavában Anzelm részletesebben is ír arról, hogy mit ért az egyedül az ész segítségével történő vizsgálódás alatt: „semmit ne a Szentírás tekintélye fogadtasson el benne (ti. a könyvben), hanem mindannak igazát, amit az egyes vizsgálódások végkövetkeztetése állít, az ésszerű érvelés kényszerítő szükségszerűsége (*rationis necessitas*) is igazolja röviden, és az igazság fénye is mutassa nyilvánvalónak, mégpedig világos stílusban, közérthető előadásmódban, egyszerű gondolatmenettel” (Anselmus 1968 I:7; Anzelm 2001: 42).

A *Proslogion* előszava szerint a *Monologion* például szolgált „a hit ésszerű megokolásának (*ratio fidei*) szentelt elmélkedésre”, s Anzelm jelzi, hogy eredetileg ezt a címet adta az írásnak: „Példa a hit ésszerű megokolásának szentelt elmélkedésre” (Anselmus 1968 I: 93-94; Anzelm 1983: 10; Anzelm 2001: 165-167). Úgy tűnik azonban, hogy Anzelm nem volt minden tekintetben elégedett a *Monologion*nal. Számot vetvén ugyanis azzal, hogy a *Monologion* több érv összefüggő láncolatából áll (*considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum*), kutatni kezdett egyetlen olyan érv után, amely önmagán kívül semmi másra nem szorul ahhoz, hogy bizonyítottnak tekintsük (*unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret*), és amely önmagában is elégséges annak bizonyítására, hogy Isten valóságosan létezik, és hogy ő a legfőbb jó (...)” (Anselmus 1968I: 93; némiképp eltértem a rendelkezésre álló magyar fordításoktól - B. G.; vö. Anzelm 1983:10; Anzelm 2001:165-166). Ennek az argumentumnak a fölfedezése adott alkalmat Anzelm számára a *Proslogion* megírására.

A *Proslogion* sem ezzel a címmel készült Anzelm előszava szerint. Eredeti címe ez volt: "A megértés felé törekvő hit" (*fides quaerens intellectum*). Anzelm a következőképpen ír erről: „Nem próbálok, Uram, a mélységedbe hatolni, hisz értelmem nem érhet odáig; csak arra vágyom, hogy valamennyire megérthessem igazságodat, amelyben hisz és amelyet szeret az én szívem. És nem azért akarom megérteni, hogy higgyek, hanem azért hiszek, hogy megérthessem (*credo ut intelligam*). Mert abban is hiszek, hogy „nem fogom megérteni, ha nem hiszek.” (...) Ezért Uram, aki értelemmel ajándékozod meg a hitet, add meg nekem, hogy - amennyire jónak ítéled - értelmemmel is felfogjam, hogy létezel, amiként hisszük, és hogy az vagy, ami hitünk szerint vagy” (Anselmus 1968I:100-101; Anzelm, 1983:10; Anzelm 2001:174-175).

Általános az a nézet, hogy a „megértés felé törekvő hit” és a "hiszek, hogy érthessek” fordulatok frappáns módon foglalják össze Anzelm teológiai programját (Henry 1967: 6; Hopkins 1972: 38-39 Southern 1990:126). Ezek a fordulatok a hit és a tudás (vagy pontosabban: a vallásos hittartalmak és a természetes úton megszerezhető tudás) kapcsolatára utalnak. Ezt az anzelmi gondolkodás, de ezen túlmenően általában a középkori filozófia és teológia egyik legfontosabb témájának szokták tekinteni.

3.2.4. A hit és a tudás

Mi jellemzi ezt a kapcsolatot Anzelmnél? Két dolog nyilvánvalónak tűnik. Az egyik az, hogy Anzelm, ahogyan korábban Ágoston, nem gondolta, hogy racionális argumentumok segítségével alátámaszthatóak a hitigazságok. A másik viszont az, hogy - mint láthattuk - Anzelm szerint a hit meglete nem teszi fölöslegessé a filozófiai vagy természetes teológiai argumentációt. Sőt, 1Pét 3,15 alapján Anzelm úgy gondolta, hogy a hit alapjainak a megértése - amennyire ez lehetséges - minden keresztény ember számára kötelező (*Cur Deus homo; Miért lett Isten emberré?*, vö. Anselmus 1968: II, 47; Anzelm 1993: 50).

A hit alapjainak megértése ebben a kontextusban annak kimutatását jelenti, hogy bizonyos hittételek pusztán józan ésszel is beláthatók, míg mások legalábbis nem mondanak ellent a józan észnek. Anzelm úgy gondolta továbbá, hogy egyes hitigazságok lehetnek olyan tisztán filozófiai érvelések premisszái, amelyek konklúzióját éppen úgy el kell fogadnunk, mint bármilyen helytálló érvelését.

Nem könnyű azonban megmondani, hogy mit jelent az: hiszek, hogy érthessek, ha ezt a formulát úgy értjük, hogy a hit episztemológiai értelemben elsődleges a megértéssel szemben. Márpedig úgy látszik, hogy - Ágostonhoz hasonlóan - Anzelm így értelmezi a dolgot. A *Levél az Ige megtestesüléséről* című írásában (1092-94) például ezt írja: „Nem véletlenül mondogatom: »aki nem hisz, nem fog érteni« (...) az értelmes lélek rész nem csupán a magasabb rendű igazságokhoz való felemelkedéstől van elzárva a hit híján és az isteni parancsok iránti engedelmesség nélkül, hanem az értelem (...) is zsugorodik” (Anselmus 1968 II: 9; Anzelm 1993:15). Hasonló megfogalmazásokat egyéb helyeken is találunk Anzelmnél, aki - Ágostonhoz hasonlóan - gyakran hivatkozik a probléma kapcsán Ézsaiás prófétára.

"A megértésre törekvő hit" és a „hiszek, hogy érthessek” fordulatok ágostoni reminiscenciákkal rendelkeznek. Ágoston gyakran idézi 1z 7,9-et, méghozzá a következőképpen: „Ha nem hisztek, nem fogtok érteni!” (II1). Ez azonban az eredeti héber szöveg félrefordítása, amely úgy szólt, hogy „ha nem hisztek, fenn nem maradtok!” (12). Ágoston nem tudta, hogy melyik változat felel meg az eredeti hébernek, ám úgy gondolta, hogy a két szöveg konvergens módon értelmezhető. A hit

Ágoston értelmezése szerint előfeltétele Isten színről színre látásának, ami a megtisztult értelem révén lesz majd lehetséges az üdvözültek számára. A hit ennél fogva nemcsak a megértésnek, hanem a megmaradásnak, az örök életnek is az előfeltétele, hiszen hit nélkül Isten örök szemlélése nem volna lehetséges (*De doctrina Christiana* II, 12).

Ágoston azonban alapvetően (II) foglalkoztatta. Ezt a hit prioritásaként értelmezte az értelemmel szemben. A *De trinitatēban*, amelyre a *Monologion* előszavában maga Anzelm is hivatkozik, például a következőt írja (ez lehet az anzelmi megfogalmazás alapja is): „fides quaerit, intellectus invenit”, „a hit keres, az értelem megtalál” (*De trinitate* 15,2). A hit eszerint megelőzi az értelem tevékenységét. A János evangéliumához fűzött kommentárjának 29. traktátusában Ágoston továbbá a következőképpen értelmezi (II)-et: „Ha nem jutottál el a megértéshez, azt mondom: higgy! A megértés ugyanis a hit jutalma. Ne azért törekedj ennél fogva a megértésre, hogy higgy, hanem azért higgy, hogy megérthess!” (*Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas*; PL 35,1630). Fölmerül azonban egy komoly probléma mindezzel kapcsolatban Ágostonnál, méghozzá exegetikai kontextusban (*Quaestiones XVI in Matthaeum*, q. 13, PL 35). Ágoston ugyanis Jn 12,39-40-re hivatkozva azt állítja, hogy a Jézust Jeruzsálemben hallgatók jelentős része azért nem tudott hinni, mert megvakította őket az Isten és megkeményítette az ő szívüket. A megvakítás Ágoston szerint a megértés képességének hiányára utal. Ez azonban, úgy tűnik, ellentmond (II)-nek. Az ellenvetés a következőképpen hangzik: ha a megértés előfeltételezi a hitet, ám a hit nem előfeltételezi a megértést, akkor hogyan lehetséges az, hogy a Jézust hallgatóknak azért nem lehetett hite, mert nem rendelkeztek megértéssel („megvakította őket az Isten”)? Jézus hallgatósága nem érti meg Jézus paraboláit, ennél fogva nem képes hinni Jézusban. A hithez szükség van arra, hogy előzetesen rendelkezünk annak a szimbolikus mentális reprezentációjával, amiben hinni fogunk.

Ágoston azt válaszolja erre, hogy a megértés, amennyiben követi a hitet, a kimondhatatlan dolgokra vonatkozik. Ezeknek a megértése nem lehetséges a hit nélkül. Ez szűkebb értelmezése (II)-nek, mint a korábbiakban idézett, mivel kizárólag annak a megértésére vonatkozik, amit racionális úton nem vagyunk képesek megragadni.

Ha azonban nem tehetünk szert a magasabb rendű igazságokat illető tudásra, amennyiben nem rendelkezünk hittel, akkor a legkevésbé sem világos, hogy az egyedül az észre alapozott argumentáció miként volna érthető bárki számára is, aki nem hívő ember, és hogyan vezethetne a konklúziók elfogadásához. Márpedig nyilvánvaló, hogy Anzelm úgy gondolja: vizsgálódásait nem a Szentírás tekintélye fogadtatja el és „kényszerítő szükségszerűséggel” rendelkeznek. Egyértelmű továbbá, hogy mindaz, amit a *Monologionban* és a *Proslogionban* (s majd későbbi művében, a *Cur Deus homo* ban is) bizonyít az isteni természettel kapcsolatban, a „magasabb rendű igazságok” körébe tartozik. Ezért úgy tűnik, hogy az anzelmi szövegekből az következik, hogy ha nem is minden, de legalább néhány teológiai igazság belátható racionális úton, előzetes vallási meggyőződés nélkül.

Anzelm tehát azt állítja, hogy

(A1) a hit híján az értelmes lélek rész el van zárva a magasabb rendű igazságoktól,

(A2) vannak olyan magasabb rendű igazságok, amelyek megragadása lehetséges tisztán racionális úton.

Föl lehet-e oldani (A1) és (A2) ellentmondását? A triviális megoldás az lenne, ha (A1)-et nem univerzális állításnak tekintenénk, hanem partikulárisnak. Ebben az esetben a következő állítást tulajdoníthatnánk Anzelmnak: (A1') a hit híján az értelmes lélek rész el van zárva néhány magasabb rendű igazságtól. (A1') nyilvánvalóan nem áll ellentmondásban (A2)-vel. Anzelm álláspontja ez esetben úgy lenne rekonstruálható, hogy bizonyos hittételek igazságáról a hitünk révén szerzünk bizonyosságot, más hitigazságok azonban tisztán értelmi úton beláthatóak, függetlenül attól, hogy az értelmi belátást pszichológiai értelemben megelőzi-e a vallásos hit.

A probléma ezzel mindössze annyi, hogy Anzelmnél (A1) megfogalmazása egyértelmű: az értelmes lélek rész a hit híján el van zárva a magasabb rendű igazságokhoz való felemelkedéstől (*ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide*). Ezt megerősíti azzal is, hogy a *Cur Deus homo* ban azt írja: a „helyes rend” követeli meg, hogy először higgyünk a keresztény hit igazágaiban, s ne legyünk olyan merészek, hogy ezt megelőzően észérvek segítségével vizsgáljuk azokat (Anselmus 1968: II, 48; Anzelm 1993:

51). A helyes rend megfordítása Anzelm szerint szükségszerűen tévedéshez vezet. A helyes rend megfordításának az a következménye, írja, hogy „miközben fordított sorrendben, az értelemmel törekednek felemelkedni azokhoz a dolgokhoz, amelyek pedig előzetesen a hit lajtorjáját igényelnék, amint írva van: »ha nem hisztek, nem fogtok érteni«, az értelem elégtelen volta miatt” szükségképpen visszasüllyednek különféle tévedéseikhez (*Levél az Ige megtestesüléséről*, Anselmus 1968: II, 7-8; Anzelm 1993:14).

Egy lehetséges megoldás a következő. Anzelm - ahogyan Ágoston is - megkülönbözteti azt a megértést (*intellectus*), ami „ebben az életben” (*in hac vita*) lehetséges az ember számára, attól a megértéstől, ami az üdvözültek számára adatik meg, tudniillik Isten színről színre látásától („*species*”). Az igazságok, amelyeket belátunk, nyilvánvalóan ugyanazok mindkét esetben. Ebben az életben azonban ezeknek az igazságoknak a megértése racionális úton történik, a tulajdonképpeni értelemben vett megértés Isten színről színre látásával lehetséges az üdvözültek számára. Ez utóbbi természetesen nem lehetséges hit nélkül, az előbbi viszont igen.

A *Cur Deus homo* ajánlásában úgy tűnik, éppen így értelmezi Anzelm (II)-et. „És hogy a többi helyet ne is említsem, amellyel a Szentírás buzdít minket az ésszerűség kutatására, amikor ezt mondja: „ha nem hisztek, nem fogtok érteni”, ezzel világosan arra int, hogy tegyünk erőfeszítéseket az értelmi belátásra, és egyúttal arra is megtanít, hogyan kell előrehaladnunk ebben az irányban. Végezetül pedig, mivel belátom, hogy az életünkben kapott belátás közbülső helyzetben van a hit és a színről színre látás között, ezért véleményem szerint annyira közelíti meg az ember a mindannyiunk által áhított színről színre látás állapotát, amennyit az értelmi belátás felé előrehalad” (Anselmus 1968: II, 40, Anzelm 1993: 46-47).

A hit és tudás problémájának ebben az értelmezésben nincs megoldása, mert egyáltalán nem probléma. Azért nem, mert ezen értelmezés szerint a tulajdonképpeni értelemben vett tudás (Isten színről színre látása) nem lehetséges hit nélkül. Ha nem rendelkezünk hittel, akkor nem lehetséges, hogy színről színre lássuk Istent. Arról azonban, ami szükséges feltétele valami másnak, nem mondhatjuk, hogy ellentmondásban áll vele. A tudás és a hit ezért ebben a megközelítésben nem mondhat ellent egymásnak. Az a tudás sem,

amely az e világi életét élő ember, a *viator* természetes eszével megszerezhető szükségszerűen igaz ismeret, hiszen ez középen áll a hit és az üdvözültek tudása között. Ez a tudás egy és ugyanaz, függetlenül attól, hogy hívő vagy nem hívő ember szerzi-e meg: ezt fejezi ki az (A2) állítás. Az üdvözültek tudása azonban kizárólag a hívő emberek számára hozzáférhető, s ezt fejezi ki az (A1) állítás.

3.2.5. Az ontológiai istenérv

Hívő és hitetlen *viatorok* számára is a filozófiatörténet egyik legizgalmasabb és legtöbbet elemzett argumentuma a *Proslogion* második fejezetében található istenérv (Anselmus 1968:101-102; Anzelm 1983:10-11; Anzelm 2001:175-177). A *Proslogion* előszavában Anzelm egyetlen olyan érv (*unum argumentum*) fölfedezéséről ír, amely önmagában is elégséges annak bizonyítására, hogy Isten valóságosan létezik.

Az Anzelmnél olvasható érvet a leggyakrabban ontológiai istenérvnek nevezik. Ez az elnevezés - minthogy az argumentum alapvető logikai hibájára utal - egyes értelmezések szerint pejoratív, és ha helyesen interpretáljuk a *Proslogion* szövegét, akkor Anzelm érvét nem nevezhetjük ontológiaiinak (Anscombe 1985; 1993). Elterjedt volta miatt a továbbiakban mégis ezt fogom használni.

Az érv mind a mai napig intenzíven foglalkoztatja a filozófusokat. Túlzás azonban azt állítani - ahogyan azt az érvel kapcsolatos elemzésekben gyakran olvashatjuk -, hogy a legtöbb filozófus egyértelműen hibásnak tekintette az argumentumot. Voltak ugyanis viszonylag szép számban a filozófusok és teológusok között olyanok, akik helytállónak tekintették az érvet vagy annak valamilyen változatát. Sok efféle szerző élt a középkorban (bár ekkoriban sem örvendett Anzelm érve osztatlan elismerésnek), ám a későbbiekben is találhatunk ilyeneket. Az ismertebbek; Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Charles Hartshorne vagy Norman Malcolm, a kevésbé ismertek pedig mindazok, akik elfogadták vagy elfogadják ezeknek az értelmezését.

Olyanok is voltak ugyanakkor, akik egyszerűen komolytalannak tekintették az ontológiai argumentumot. Közismert, hogy Schopenhauer bájos tréfának nevezte. A legkevésbé sem közismert azonban, hogy a késő középkor egyik jelentős teológusa, Petrus de

Alliaco - hivatkozva rá, hogy ez nem kizárólag az ő véleménye -azt írta, hogy nem kíván Anzelm *Proslogion*-beli érveivel foglalkozni, mert azok "nem egyszerűen nem demonstratívák, hanem tisztán szofisztikusak és logikailag hibásak" (Petrus de Alliaco 1490: Sent I, q. 3, a. 2).

Az érvet cáfolni kívánók kétségkívül népes csapatának azonban nehéz a dolga. Az, hogy hiba van az anzelmi érvelésben, korántsem magától értetődő, az pedig, hogy hol a hiba az érvelésben, további viták forrása. A helyzetet bonyolítja, hogy már magának az Anzelm-féle argumentumnak az azonosítása is vitatott, vannak ugyanis olyanok, akik szerint nem egy, hanem két érv található a *Proslogionban*. De még ha azonosítjuk is az anzelmi érvet, kétségbevonhatatlanul azonosítjuk is az érv logikai szerkezetét, és kimutatjuk róla, hogy hibás, akkor sem feltétlenül cáfoltuk meg az „ontológiai istenérvet”. Ez ugyanis ma már nem tulajdonnév, nem Anzelm (tegyük fel, hogy egyértelműen azonosítható) *Proslogion*-beli érvére referál, hanem inkább olyan közös név, amely egy argumentumtípus különböző konfigurációit takarja. Egy meghatározás szerint az ontológiai érveket az jellemzi, hogy analitikus, a priori és szükségszerű premisszákból jutnak el ahhoz a konklúzióhoz, hogy Isten létezik (Oppy 2007). Megkülönböztetendő a *Proslogion*-beli érvet a hasonló argumentumoktól, az alábbiakban Anzelm ontológiai argumentumaként hivatkozom rá (rövidítve: AnOa).

Az AnOa többféleképpen is rekonstruálható, az egyszerűség kedvéért vegyük a következőt:

(1) Isten az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni.

Tegyük fel azonban, hogy

(2) az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, kizárólag az értelemben létezik, ám a valóságban nem.

Nyilvánvaló viszont, hogy

(3) elgondolhatunk valamit, ami nagyobb annál, mint ami kizárólag az értelemben létezik, (hiszen elgondolhatunk valamit, ami nem csak az értelemben, hanem a valóságban is létezik, s azt gondolhatjuk, hogy ez nagyobb),

következőképpen

(4) elgondolhatunk valamit, ami nagyobb annál, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni.

Ez azonban ellentmondás, következőképpen a (2) feltevést el kell vetnünk.

Anzelm szerint azonban azt nem tagadhatjuk, hogy az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, létezik az értelemben, hiszen az említett formulát még az ateista is megérti, s ezért az létezik az értelmében. Az viszont, ami az értelemben létezik, vagy kizárólag az értelemben, vagy pedig a valóságban is létezik. Anzelm szerint ezért (2) elvetése annak az elfogadását jelenti, hogy az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, az értelemben is és a valóságban is létezik. Mivel azonban Isten az, aminél semmi nagyobbat nem lehetséges elgondolni, Isten nemcsak az értelemben, hanem a valóságban is létezik.

Az érveléssel kapcsolatos legfontosabb ellenvetések a létezés, a nagyság, és az elgondolhatóság fogalmával kapcsolatosak.

Az egyik legismertebb ellenvetés szerint az AnOa a létezést elsőrendű predikátumként kezeli. A létezést (pontosabban az azt kifejező létigét) akkor tekinthetjük elsőrendű predikátumnak, ha a létezés a valóságos dolgok tulajdonsága. Az ellenvetés a következőképpen hangzik: az AnOa tartalmaz egy egzisztenciális premisszát, amennyiben azt állítja, hogy az a dolog, amely a valóságos létezés tulajdonságával rendelkezik, tökéletesebb („nagyobb”), mint az, amely pusztán az értelemben létezik. Ennélfogva az AnOa kizárólag abban az esetben helytálló, ha a létezés elsőrendű predikátum. Márpedig a létezés nem elsőrendű predikátum, ezért az érvelés nem helytálló.

Sokan érveltek amellett, hogy a létezés nem elsőrendű predikátum. Különösen nagy hatást gyakorolt az AnOa-val kapcsolatos vitákra a 19-20. században Gottlob Frege és Bertrand Russell álláspontja. Frege nagyhatású elemzése szerint a létezés tulajdonság, ám nem dolgok, hanem fogalmak tulajdonsága. A fogalmak Frege értelmezése szerint függvények. A függvények kitöltetlen helyeket tartalmaznak, s attól függően, hogy argumentumaik tárgyak vagy fogalmak, első- vagy másodfokú függvényeknek nevezzük őket (Frege 1980a: 130). A

létezés fogalma olyan másodfokú függvény Frege szerint, amelynek függvény és nem valamely dolog az argumentuma (Frege 1980b: 146).

Ez az elemzés föltárja az egzisztenciális állítások grammatikai és logikai struktúrája közötti különbséget. Vegyük az "Afrika létezik" állítást (Frege példája, némi módosítással). Az állítás ebben a formában csalóka, mert grammatikai szerkezeténél fogva azt sugallja, hogy itt egy objektumról ("Afrika") állítunk egy tulajdonságot, azaz (a Frege-féle terminológiával) azt sugallja, hogy az „Afrika” nevezetű objektum egy elsőfokú, egyargumentumú függvény argumentuma.

A Fregénél olvasható elemzések alapján szó sincs erről. Az állítás logikai és grammatikai struktúrája eltérő. Amikor ugyanis azt állítjuk, hogy „Afrika létezik”, akkor valójában azt az állítást tesszük, hogy „létezik olyasvalami, ami az Afrika elnevezéssel bír”. A „létezik olyasvalami, ami ()” kifejezésben azonban a „()” helyére tárgyat nyilvánvalóan nem, csak fogalmat - függvényt - helyettesíthetünk. A létezés fogalma ennél fogva nem első-, hanem másodfokú függvény. Az "Afrika létezik" állításban ezért nem egy tárgyról állítunk egy fogalmat vagy tulajdonságot (ti. a létezést), hanem azt állítjuk egy fogalomról, hogy nem üres (Forgie 1972: 251-254).

Nem meglepő, hogy Frege *Az aritmetika alapjaiban* azt írja, hogy miután a létezés fogalmak és nem dolgok tulajdonsága (természetesen abban az értelemben, ahogyan ezt a fentiekben bemutattuk), „Isten létezésének ontológiai bizonyítása neméri el célját” (Frege 1999: 78). A *Függvény és fogalom* egyik lábjegyzetében pedig megjegyzi, hogy „Isten létezésének ontológiai bizonyítása abban a hibában szenved, hogy a létezést elsőrendű fogalomként kezeli” (Frege 1980a: 130).

Hasonló álláspontot képviselt a létezés fogalmának elemzése során Bertrand Russell is, aki egyetértett Fregével abban, hogy a létezés fogalmak tulajdonsága. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy valóságos létezést kell tulajdonítsunk a szóban forgó fogalmaknak, hanem pusztán azt a tulajdonságot kell nekik tulajdonítanunk, hogy alkalmazhatóak valamire, vagy másként - russelli megfogalmazásban - a kielégíthetőség fogalmát tulajdonítjuk egy függvényként felfogott propozíciónak.

Russellnél az, hogy nem állíthatjuk értelmesen egy adott dologról azt, hogy „létezik”, nem pusztán a fregei elemzés elfogadásából, hanem

Russellnek a tulajdonnevek referenciájával kapcsolatos elméletéből is következik. Russell feltevése szerint ugyanis egy tulajdonnév csak abban az esetben bír jelentéssel, ha létezik az a dolog, amelyet megjelöl. Ennélfogva ha azt állítjuk erről a dologról, hogy létezik és a létezést elsőrendű predikátumnak tekintjük, akkor tautologikus lesz az állításunk, ha tagadjuk az említett dolog létezését, akkor pedig ellentmondásos (Russell 1985:154; Ayer 1971: 35).

A létezés elsőrendű predikátum voltának a referenciális tautológiára és referenciális ellentmondásra alapozott cáfolata hosszú időn át rendkívül népszerű volt (ehhez magyarul lásd Altrichter 1993b: 54-56, Klima 1983: 7-8). Hasonlóan népszerű volt az az ezzel összefüggő ellenvetés is, hogy olyasvalamit, ami egyáltalában nincs, nem lehetséges összehasonlítani valamivel, ami ténylegesen létezik, s ennélfogva ez utóbbiról azt állítani, hogy „nagyobb” az előbbinél, mintha a létezés olyan tulajdonság lenne, ami „nagygyá” vagy „nagyobbá” tesz. Az AnOa eljárása azt a benyomást kelti, mintha az összehasonlítandókban volna valami közös, mint például egy holttestben és egy élő organizmusban. Ám ez a legkevesbé sincs így, s ennélfogva mindez nem több „értelmetlen handabandánál” (Broad 1953: 182).

Az AnOa ez esetben ráadásul nemcsak azért lenne hibás, mert olyan dolgokat kívánna összehasonlítani Anzelm, amelyek összehasonlíthatatlanok, hanem azért is, mert feltételezné azt, amit bizonyítani kíván: hogy tudniillik ténylegesen létezik az, aminél semmi nagyobbbat elgondolni nem lehet.

Habár léteznek ellenérvek azzal az állásponttal szemben, hogy a létezés nem elsőrendű predikátum, az AnOa helytálló volta szempontjából mégsem ezek bizonyultak relevánsnak, hanem két ezektől eltérő felfedezés. Az első felfedezés (F1) szerint az AnOa egyáltalán nem tartalmaz olyan egzisztenciális premisszát, amely azt implicálja, hogy a létezés elsőrendű predikátum. A második szerint (F2) két ontológiai érv is található a *Proslogionban*, s bár az egyik (AnOa1) hibás, mert tartalmazza az említett egzisztenciális premisszát, a másik (AnOa2) azonban logikailag független tőle, és helytálló.

Az F1 szerint a *Proslogion* szövegét érthetjük úgy, hogy Anzelm valójában mentális objektumokat hasonlít össze egymással akkor, amikor azt, ami pusztán az értelemben létezik, összehasonlítja azzal,

amit valóságos létezőnek gondolunk el. A kétféle értelmezést az eredetileg központoszással nem tagolt latin szövegnek az ellenvetés szempontjából releváns állítása teszi lehetővé.

Eszerint a következő latin mondat (*Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re quod maius est*) kétféleképpen fordítható:

(a) „ha ugyanis csupán az értelemben létezik, akkor elgondolható, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb”;

(b) „ha ugyanis csupán az értelemben létezik, akkor valami, ami nagyobb nála, elgondolható, hogy a valóságban is létezik”.

Az utóbbi (b) olvasat meglehetősen kézenfekvő, legalább annyira az, mint az első (a) olvasat. Ha azonban ez így van, akkor Anzelm érve - a (b) olvasatot alapul véve - nem hibás, vagy legalábbis nem azért hibás, mert összehasonlíthatatlan dolgokat kíván összehasonlítani (vö. Lewis 1970: 178; Anscombe 1985: 36-37; Anscombe 1993: 502-503; Klima 2000: 71-74).

Az F2 szerint az AnOal hibás, mert a létezést tulajdonságnak tekinti, ám AnOa2, amely a *Proslogion* harmadik fejezete, valamint Anzelm Gaunilo ellenvetéseire adott válasza alapján rekonstruálható, logikailag független tőle és helytálló (lásd pl. Malcolm 1960; Hartshorne 1967a; 1967b; bár az AnOa2 azonosítását többen vitatják, így pl. Henry 1967: 143-145; Barnes 1972:18-26).

A két argumentum interpretáció nem mond ellent annak, amit Anzelm a *Proslogion* előszavában ír (*unum argumentum*), mert az „argumentum” (szemben az „argumentatio”-val) általában nem érvet jelent Anzelm és kortársai számára, hanem olyan alapelvet, amely az érvelés során alkalmazható (Evans 2004: 13). Eszerint az előszóban Anzelm az „az, aminél semmi nagyobbbat nem lehet elgondolni” formula felfedezéséről ír (Barnes 1975:137).

Az AnOa2 néhány egyszerű lépésben azt kívánja bizonyítani, hogy ha logikailag lehetséges Isten (azaz el tudjuk gondolni ellentmondásmentesen), akkor Isten valóságosan létezik. Ez Isten esetében - ellentétben más dolgokkal, amelyek lehetségesek, ám mégsem léteznek - azért van így, mert Isten a legtökéletesebb létező, ami implikálja azt, hogy a tulajdonságai között szerepel a

szükségszerű létezés. Miután az argumentum modális alapfogalmakon és ezek értelmezésén alapul, gyakran modális argumentumnak is nevezik.

De el tudjuk-e gondolni ellentmondásmentesen azt, ami teljességgel tökéletes?

Egyesek szerint az a kérdés, hogy ellentmondásosan vagy ellentmondásmentesen tudjuk-e elgondolni a legtökéletesebb létezőt, föl sem merül, mivel a legtökéletesebb létezőt egyáltalán nem tudjuk elgondolni. Az ellenérv az AnOa első ismert kritikusára, Gaunilóra megy vissza (az Anzelm-Gaunilo-vitához, magyarul lásd Geréby 1999). Gaunilo marmounites-i bencés szerzetes volt, s az autoritativ, patrisztikus teológiai tradícióra támaszkodott az anzelmi argumentummal kapcsolatos ellenvetéseinek megfogalmazásakor. Gaunilo szerint Istent - lévén transzkategoriális, minden nem - és fajfogalmat meghaladó létező - az emberi értelem még annyira sem képes elgondolni, mint egy elképzelhető, ám hamis dolgot (*falsum*), aminek a fogalmát valamilyen valóságos létező alapján alakítja ki. Az istenfogalomnak nincs efféle mintája, az egyetlen támpontunk az istenfogalom kialakításánál Gaunilo szerint a pusztá fizikai hangsor (nekünk: „Isten”, neki: „*Deus*”), aminek a jelentését az ember e hangsornak „a lelkében keltett hatásától indítva gondolja el, és próbálja a maga számára az érzékelt hangalak jelentését kitalálni” (Anselmus 1968I:126-127; Anzelm 1983: 12-13; Anzelm 2001: 224-225).

Ha azonban „a lélek pusztán a hallott hangalak alapján próbál meg képet alkotni egy számára tökéletesen ismeretlen dologról”, akkor ennek a valaminek a létezése ellentmondás nélkül tagadható. Gaunilo szerint kizárólag azt követően kétségbevonhatatlan az, hogy az anzelmi leírással megjelölt dolog olyan, hogy szükségképpen létezik (*in seipso subsistit*), ha korábban már megbizonyosodtunk arról, hogy ez a valami ténylegesen létezik (Gaunilo 5, Schmitt 1968 I: 128; Anzelm 1983:13; Anzelm 2001: 227-228).

Hasonlóképpen érvelt később Aquinói Szent Tamás is Anzelm ellen. Gaunilo-nak azt az állítását, hogy a szükségszerűség feltételes, s az ezt kifejező kondicionális („ha létezik Isten, akkor Isten szükségszerűen létezik”) előtagja ellentmondásmentesen tagadható, nemcsak Tamás,

hanem az érv évszázadokkal későbbi híres bírálói, Caterus, Gassendi, Hume vagy Kant is minden további nélkül elfogadták volna, tekintettel arra, hogy ők is hasonlóan érveltek az argumentummal szemben vő. Altrichter 1993a).

A legtökéletesebb létező logikailag lehetséges voltával kapcsolatos további, erősebb ellenvetés szerint ez a fogalom ellentmondásos. Ellentmondásos volta a következőképpen bizonyítható: minden egzisztenciális állítás kontingens és szintetikus, s ennél fogva ellentmondás nélkül tagadható. A szükségszerű állítások ezzel szemben analitikusak és tautologikusak, s ezért semmit nem mondanak annak a létezéséről, amire vonatkoznak. Isten szükségszerű létezése viszont része az istenfogalmunknak, következésképpen az istenfogalmunk ellentmondást tartalmaz, hiszen nem lehet valami szintetikus és kontingens, ám egyúttal analitikus és szükségszerű is, vagy másként: nem lehetséges, hogy valami a fogalma alapján szükségszerű létező legyen, ugyanakkor teljességgel esetleges legyen a létezése (Findlay 1948; 1949).

Az AnOa2 védelmezői azonban fölhívják a figyelmet arra, hogy az Isten létezésével kapcsolatos kondicionális előtagja csak ellentmondásosan tagadható akkor, ha elfogadjuk, hogy Isten a legtökéletesebb létező (hiszen az a feltevés, hogy Isten esetleg nem létezik, abszurd abban az esetben, ha Isten szükségszerűen létezik), továbbá úgy gondolják, kimutatható, hogy a legtökéletesebb létező fogalma logikailag koherens.

Megközelíthető azonban az AnOa úgy is, hogy a létezéssel, a fogalmak és a konkrét dolgok közötti szakadék áthidalásával, valamint a fogalmak tulajdonságaival kapcsolatos kérdéseket zárójelbe tesszük, s egészen más kiindulópontot választunk a probléma tárgyalásához. Anzelm imaginárius vitája a balgataggal ugyanis értelmezhető a két szereplő istenfogalomra való referálásának a különbsége alapján. Ez a konstitutív és a parazita referálás megkülönböztetésével írható le (Klima 2000).

Ezen elemzés szerint azért lehetséges az említett problémákat zárójelbe tenni, mert a referencia középkori fogalmának elfogadásával úgy tudjuk rekonstruálni az érvet, hogy az helytállónak bizonyul, és nem állnak elő a létezéssel, valamint a fogalmak tulajdonságaival

kapcsolatban egyébként fölmerülő szokásos problémák. A referencia középkori fogalma kontextusfüggő, teljességgel a kommunikáló intenciója határozza meg. A középkori szerzők értelmezését követve ezért anélkül is sikeresen referálhatunk valamire, hogy tudnánk, miként azonosítja valaki más azt a mentális objektumot, amelyre mindketten hivatkozunk. Ennélfogva nincs szükség arra, hogy a mentális objektumok tulajdonságai alapján megtaláljuk ezek intencionális azonosságának megfelelő kritériumait, már csak azért sem, mert ebben a megközelítésben ezeknek nincsenek is tulajdonságaik. A középkori felfogás továbbá azzal, hogy mentális objektumokra referálunk, nem osztja föl a létező dolgok univerzumát meinongiánus módon. A mentális létezőket (*entia rationis*) a középkoriak nem a létező dolgok egyik részhalmazának tekintik, hanem olyasvalaminek, amire megfelelő ampliatív kontextusban sikeresen referálhatunk, méghozzá anélkül, hogy ezzel egyúttal kiterjesztenénk a valóságosan létező dolgok körét is. Ez kiküszöböli az érv vonatkozásában az egzisztenciával kapcsolatos szokásos ellenvetéseket is.

Ha a vita során a balgatag konstitutív módon, azaz az Anzelm által adott leírásnak megfelelően referál Istenre, akkor - tekintettel az argumentum érvényességére - nem tudja elkerülni, hogy elfogadja annak konklúzióját. Ezt kizárólag abban az esetben kerülheti el (főltéve természetesen, hogy nem száll ki a vitából), ha nem konstitutív, hanem parazita módon referál arra, amiről Anzelm beszél. Akkor referál parazita módon, ha ugyanarra a mentális objektumra referál, amire Anzelm, ám nem ugyanazon leírásnak megfelelően, s ennélfogva nem kell hogy elfogadja mindazt, amit a leírásnak megfelelő konstitutív referálás implikálna.

Ahhoz, hogy az érv működni tudjon a balgatagnál is, arra van szükség, hogy hajlandó legyen befogadni a mentális objektumainak univerzumába Istent az anzelmi leírásnak megfelelően, s következésképpen hajlandó legyen konstitutív módon referálni rá. Ezt azonban az anzelmi istenérv nem, csak a természetes teológiának egy ettől eltérő, *a posteriori* programja képes elérni, amely nem egy egyszerű formula radikális elfogadását követeli, hanem lépésről lépésre, a Balgának a tapasztalati világ objektumaival kapcsolatos mindennapi meggyőződéseire építve kívánja elérni, hogy a Balga az általa adott leírásoknak megfelelően, konstitutív módon referáljon

Istenre (a fentiekhez lásd Klima 2000; Klima értelmezését követi Davies 2004: 171-174).

Ha Anzelm érvével egyébként nincs semmi probléma (tegyük föl, hogy így van), akkor a konstitutív referálás pillanata az igazság pillanata a balgatók számára. Ezt nyilvánvalóan maga Anzelm is elfogadná: ha a balgatók „helyesen érti meg”, írja, hogy mi az Isten, akkor nem képes elgondolni azt, hogy Isten nem létezik, még ha ki is ejti ezeket a szavakat a szívében, jelentésüktől megfosztva vagy idegen jelentéssel ruházva fel őket (Anselmus 1968: 103-104; Anzelm 1983: 11; Anzelm 2001:179). A konstitutív referálás és az argumentum érvényessége a fenti értelmezésnek megfelelően együttesen garancia kell hogy legyen arra, hogy a balgatók elfogadják Anzelm érvét. De vajon valóban garancia-e?

Nem feltétlenül. Tegyük föl, hogy a balgatók ismét szóba áll valakivel, ezúttal egy matematikussal. Mivel a balgasága pusztán azt jelenti, hogy laikus, és nem azt, hogy ostoba, nyilvánvalóan elfogadja a matematikusnak azt az állítását, hogy létezik páros prímszám. Nyilvánvaló az is, hogy ha elfogadja ezt az állítást, akkor konstitutív módon referál a „páros prímszám” fogalmára, következésképpen egy és ugyanazon leírás alapján referál ugyanarra a mentális objektumra, mint amelyre a matematikus. A matematikus azonban - elérzékenyülve mindettől - egy gyenge pillanatában elárulja, hogy ő platonista, s szerinte a páros prímszám éppen olyan módon létezik, ahogyan a fizikai dolgok is léteznek, csak éppen immateriális entitás. A földhözragadt balgatót mindez azonban egyáltalán nem hatja meg, megingathatatlan meggyőződése szerint ugyanis egyáltalán nem léteznek immateriális dolgok. A platonista matematikus és a balgatók tehát konstitutív módon referálnak a páros prímszám fogalmára, egyetértenek benne, hogy létezik páros prímszám, abban azonban nem értenek egyet, hogy a páros prímszám valóságosan létező immateriális entitás-e vagy sem. A konstitutív referálásra való hajlandóságuk nem ingatja meg a meggyőződésüket azzal kapcsolatban, hogy mi az, ami van.

3.2.6. Anzelm mint canterburyi érsek. A késői írások

Hilduin apát 1078-as halálát követően Anzelm Bec apátja lett, s tizenöt évig, 1093-ig töltötte be ezt a tisztséget. A beszámolók kiemelik, hogy

Anzelm még a korábbiaknál is nehezebben viselte a kolostor életének irányításával összefüggő adminisztratív terheket. Az 1080-as években (valószínűleg 1080-85 között) mindazonáltal három új teoretikus művet is írt. A dialógusformában írt művek a következők: *Az igazságról* (De veritate), *Az akarat szabadságáról* (De libertate arbitrii), valamint *A Sátán bukásáról* (De casu diaboli).

Különösen nagy hatású volt a középkorban az, ahogyan Anzelm az akarat szabadságát értelmezte. Anzelm szerint kizárólag két diszpozíció együttes megléte esetén lehetünk szabadok. Az egyik az ember számára jólétet biztosító, kellemes és hasznos dolgok iránti hajlam (*affectio ad commodum*), a másik pedig az igazságosságra való hajlam (*affectio ad iustitiam*). Ha az eszes lények csupán az első hajlammal rendelkeznének, akkor az akaratuk egyedül annak a boldogságnak az elérésére irányulhatna, amely a kellemes és hasznos dolgokból áll. Ez azt jelenti, hogy nem pusztán mást nem akarhatnának, mint amire az akaratuk irányul, hanem arra sem lennének képesek, hogy azt, amire az akaratuk irányul, ne akarják. Ugyanez lenne a helyzet abban az esetben is, ha az eszes lények kizárólag az igazságosságra való hajlammal rendelkeznének. Az eszes lények egyik esetben sem lennének szabadok, mivel nem választhatnának szabadon különböző alternatívák között. A szabad választás az önmeghatározás feltétele az eszes lényeknél, önmeghatározás nélkül viszont nem lehetséges felelősségvállalás, s igazságos cselekedet, valamint bűn sem. Ha tehát a két diszpozíció nem állna fönn együttesen, akkor az eszes lények cselekedetei sem igazságosak (jó), sem pedig nem igazságosak (rosszak) nem lennének, még akkor sem, ha minden cselekedetük kizárólag az igazságosságra való hajlamból fakadna.

A szabadságnak ez a leírása mindazonáltal nehezen egyeztethető össze Anzelmnek a szabad akaratra adott normatív definíciójával: „az akarat szabadsága képesség az akarat helyességének magáért a helyességért való megőrzésére” (Anselmus 1968:1, 212; Anzelm 2001: 372). Az ellentmondás nem a helyes, hanem a helytelen cselekedetek értelmezése során válik nyilvánvalóvá, hiszen akkor, amikor helyesen cselekszünk, a normatív definíció értelmében szabadok vagyunk. Anzelm a bűnt, például a Sátán vagy Ádám bűnét abban látja, hogy nem voltak képesek megőrizni a definícióban említett módon az akarat helyességét, és a két hajlam konfliktusa során az igazságosság helyett azt a boldogságot választották, amely a kellemes és hasznos

dolgokból áll. Ha azonban ez így van, akkor a szabad választásra való képesség, amely lehetővé teszi, hogy bűnt kövessünk el, nem lehet azonos azzal a szabadsággal, amely kizárólag arra tesz bennünket képessé, hogy helyesen cselekedjünk. A szabadságnak az alternatívák közötti szabad választáson alapuló értelmezése, valamint a szabadság normatív, a szabad ember tökéletességre törekvésén alapuló meghatározása Anzelm szerint azonban mégsem állnak ellentmondásban egymással. A bűnt a bukott angyal és az első ember „nem valamiféle szükségszerűségből, hanem önként, saját akaratából” követte el, írja, „amely szabad volt”. „De nem az által tették”, fűzi hozzá, „ami által akaratuk szabad volt” (Anselmus 19681: 210; Anzelm 2001: 368).

Anzelm 1093-ban - Lanfrancus követőjeként - Canterbury érseke lett. Anzelm akkor részesült abban a megtiszteltetésben, hogy egész Britannia prímásává (*totius Britanniae primas*) válhatott, amikor javában folyt az a küzdelem, amit investitúraharcnak neveznek. Rendkívül figyelemreméltó, hogy Anzelm beiktatása nem a kánonjog szabályainak megfelelően történt, ám Anzelmet ez láthatóan nem különösebben érdekelte, s II. Vilmos uralkodása alatt (1087-1100) mindvégig fölszentelt olyan püspököket, akiket a király iktatott be (Southern 1990: 266). Föltételezik (Eadmer állításával ellentétben, aki szerint Anzelmet erőszakkal iktatták be), hogy ekkor Anzelm még valószínűleg nem volt tisztában az investitúra politikai jelentőségével, s nem ismerte VII. Gergely ezzel kapcsolatos rendelkezéseit sem (Southern 1990: 265-266; Evans 2004: 16).

Amikor azonban meg volt győződve arról, hogy mi a dolgok „megfelelő rendje” (*rectus ordo*), akkor Anzelmet nem kompromisszumkészség, hanem hajlíthatatlanság jellemezte. Ez - párosulva azzal, hogy nem ismerte az angliai politikai viszonyokat és a politikát alakító személyiségeket - valószínűleg hozzájárult ahhoz, hogy 1097-ben elhagyta Angliát és a következő három évet száműzetésben töltötte Itáliában. Száműzetése alatt a világi hatalomtól független, központosított, pápai irányítás alatt álló egyházszervezet gregoriánus eszméje (*libertas ecclesiae*) nagy hatást gyakorolt rá (Southern 1990: 285-289).

Ebben az időben fejezte be jelentős teológiai művét, a *Cur Deus homot* (Miért lett Isten emberré?; 1095-1098). Itt annak az „eltérő hitet

vallók” (*infideles*) számára a legkevésbé sem plauzibilis állításnak az „ésszerű okát, avagy szükségszerűségét” (*ratio vel necessitas*) kívánta feltárni, hogy az Isten emberré lett, és a tulajdon halálával adta vissza az életet a világnak (Schmitt 1968 II: 48; Anzelm 1993: 50-51). 1098-ban II. Orbán pápa kérésére részt vett a bari zsinaton, s kifejtette álláspontját a Szentlélek származásának a nyugati és a keleti egyház által vitatott kérdésében (*filioque-vita*). Anzelm Bariban előadott érveinek írott változata a valamivel később, 1101-ben keletkezett *De Processione Spiritus Sancti* (A Szentlélek származásáról) című polemikus traktátus.

Az új uralkodó, I. Henrik kérésére Anzelm 1100-ban visszatért Angliába, ám 1103-1106 között három évet ismét száműzetésben töltött az invesztitúra és az egyháziak által a világiaknak tett hűbéreskü kérdésében fellángoló viták miatt (Southern 1990: 296-307). Miután I. Henrik és II. Paszkál pápa 1106-ban kompromisszumot kötött a vitás kérdésekben, Anzelm visszatérhetett Canterburybe.

Ekkor azonban már gyenge, idős, egyre súlyosabban beteg ember volt. Élete utolsó három évében két alapvető ágostoni problémát kívánt megoldani: az isteni előretudás és az emberi lélek eredetének problémáját. Az elsővel foglalkozik *Az isteni előretudás, eleve elrendelés és a kegyelem összhangja a szabad akarattal* (*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*) című írás. Az emberi lélek eredetének problémájával kapcsolatban Anzelm a halálos ágyán azt mondta, hogy azért szeretne fölgyógyulni, hogy ezt megoldhassa, mert nem tudja, hogy ha ő eltávozik, akkor lesz-e bárki, aki megoldja ezt a problémát (Eadmer 1972:142).

3.3. Petrus Abaelardus

3.3.1. A *Szerencsétlenségeim története* (Historia calamitatum)

Abaelardus életéhez a legfontosabb forrásunk a levelezésének első darabja, a feltehetőleg 1132 körül keletkezett *Szerencsétlenségeim története* (Abélard 1962; Petrus Abaelardus 1985; a magyar szövegre - oldalszámmal - a következőképpen fogok utalni: *SZT*, a latinra pedig - oldal- és azon belül sorszámmal - a következőképpen: *HC*). A gyűjtemény egyébként Abaelardus és Héloïse levelezéséből áll. A *Szerencsétlenségeim története* olyan vigasztaló levél, amely Abaelardus élettörténetének elbeszélésével kíván hatást gyakorolni az olvasójára. „Az emberi kedélyeket gyakran könnyebben zaklatják föl vagy csillapítják le a példák, mint a puszta szavak”, írja (*SZT* 5; *HC* 63). A levél címzettje Abaelardus pontosabban nem azonosított barátja (*amicus*), de lehetséges, hogy maga Héloïse (Mews 2005: 8).

Abaelardus élete mint *exemplum*, példa, azt mutatja a szerző szerint, hogy Isten jósága soha semmit nem enged rendezetlenül történni, s azt, ami a helyes rendtől eltérő módon történik (*quecumque perverse fiunt*), Isten végül a lehető legjobbra fordítja. Abaelardus szerint az efféle példaktól lelkesülten annál inkább képesek vagyunk túrni a szenvedéseket, minél igazságtalanabbak, s „még ha nem érdemeljük is meg őket”, nem kételkedünk „tisztító erejükben” (*SZT* 39; *HC* 108, 1589-1598).

A 19. század elejétől fogva több tudós is kétségbe vonta a *Szerencsétlenségeim története* és a levelezés többi darabjának eredetiségét. A hamisításelméletnek több verziója is létezik.

Az egyik markáns álláspont szerint a teljes szöveget az a Jean de Meung (+1305) hamisította a 13. században, akinek jelentős szerepe volt abban, hogy Abaelardus és Héloïse szerelmi története a késői középkortól kezdve széles körben ismertté vált, s aki a teljes levélgyűjteményt francia nyelven is hozzáférhetővé tette. Erről az álláspontról azonban kimutatták, hogy nehezen tartható. A levélgyűjtemény francia szövege ugyanis a latin szöveg félreértésén alapuló félrefordításokat tartalmaz. Nehezen képzelhető azonban el,

hogy Jean de Meung egy saját maga által hamisított szöveget félreértett volna, s ennél fogva ne lett volna képes azt korrekt módon lefordítani (Dronke 1992: 326-330).

Egy másik elmélet szerint a teljes levélgyűjtemény irodalmi fikció, s magának Abaelardusnak a műve. A legfontosabb érv emellett az azonos szavak és kifejezések használatának statisztikai gyakorisága a teljes levelezésben, valamint a levelek gondolatvilágában fellelhető rokon vonások. Minthogy azonban Héloïse Abaelardus tanítványa, szeretője s végül házastársa volt, ez nem meglepő, s nem feltétlenül következik belőle az, hogy Héloïse leveleit Abaelardus írta volna. Egyes kutatók ezen túlmenően jelentős különbségeket vélnek felfedezhetni az Abaelardus- és az Héloïse-levelek stílusában, valamint teoretikus tartalmukban is. Ez utóbbira kitűnő példa az, hogy Héloïse a szándékot (*intentio*) tekinti a moralitás szempontjából központi jelentőségű fogalomnak, Abaelardus azonban a cselekvésre irányuló szándékot (Marenbon 1997: 92; 253-256).

3.3.2. Abaelardus és a tanítómesterei

Abaelardus 1079-ben Le Pallet-ban, a Bretagne-i hercegségben született. Születésének idején Anzelm Bec apátja volt, Lanfrancus volt a Canterburyi érsek és VII. Gergely volt a pápa. Abaelardus fiatalkorában kortársai közül sokan részt vettek az első keresztes háborúban, mások pedig olyan új vallási közösségekhez csatlakoztak, mint az újonnan alapított cisztercita rend.

Abaelardus családjában a férfiak tradicionálisan katonai szolgálatot láttak el. Az apja, Berengar, várnagy lehetett, vagy egyike a várat védő lovagoknak. Bár a kézenfekvő életpályamodell Abaelardus számára - hasonlóan más fiatal nemesemberekhez - a lovagi-katonai pálya lett volna, elemi műveltséggel rendelkező apja a fegyverforgatás előtt a tudományokra taníttatta (*SZT* 5; *HC* 1962: 63,13-17). A tanulás során kimagaslóan tehetségesnek bizonyuló Abaelardus számára a tudományok művelése a hadviseléshez képest alternatív, bár ahhoz mégis némiképp hasonló életvezetést tett lehetővé. Abaelardus ugyan lemondott a lovagi dicsőségről, elsőszülöttségi jogát és örökségét átengedte a fivéreinek és filozófiával kezdett foglalkozni, ám - saját értelmezése szerint - a „dialektikus érvek fegyverzetével” váltotta föl a valódi fegyvereket, s „a disputációk trófeáit” kívánta megszerezni a

háborús trófeák helyett (SZT5; HC 1962: 63,19-64,28). A *Szerencsétlenségeim története* elbeszélései alapján Abaelardus rendkívül kombattív karakter lehetett. Akárhogyan is, azokat a szerencsétlenségeket, amelyekben része volt, alapvetően a szellemi küzdelmekben elért sikereire, illetve az azok által kiváltott irigységre vezette vissza (SZT 6; 10; 20; 23; 29;32).

A *Szerencsétlenségeim történetében* Abaelardus mindössze egyetlen mondatban utal arra, hogy Párizsba érkezését (ez valószínűleg 1100 körül történt) megelőzően „a peripatetikusok követőjeként számos olyan vidéket” bejárt „vitákat folytatva” (*disputando*), ahol a dialektika (azaz a logika) virágzott (SZT5; HC1962: 64, 28-30). Abaelardus nem tesz említést arról, hogy kik voltak ebben az időben a tanárai. Mindenesetre a szöveg azt sugallja, hogy - sok más kortársához hasonlóan - Abaelardus is olyan vándordiak volt, aki különféle mesterek tanítványi köreihez csatlakozva járta a vidéket; esetünkben ez a Loire völgyének környéke lehetett, a vándorlás iránya pedig nyugat-keleti. A *Szerencsétlenségeim története* olvasójának azonban az az érzése, hogy korai tanulmányaira és az ezekkel kapcsolatos vitákra vonatkozó rövid megjegyzésével Abaelardus - aki rendkívül részletesen fejtegeti összetűzéseit a tanáraival a Párizsba érkezését követő időszakban - el kíván ködösíteni valamit.

3.3.2.1. Roscellinus, a vokalista (1050 körül-1120/25)

De vajon mit? Mindenekelőtt elhallgatja egy olyan mester nevét, akitől pedig föltehetőleg sokat tanult fiatalkorában. Ez a mester, Roscellinus, egy Abaelardushoz 1120 körül írott levelében megemlíti, hogy Abaelardus hosszú ideig a tanítványa volt Tours-ban és Loches-ban (a levelet kiadta Reiners 1910: 63-80; az utalást lásd: 65, 25-27). Rendkívül bosszús, gúnyos és helyenként kifejezetten gyűlölködő levelében (lásd a keretes részt) egy másik helyütt azt is megjegyzi, hogy Abaelardus megfélekezett mindazon számos jótéményről, amelyben „gyermekkorától egészen ifjúkoráig” tőle, a mesterétől részesült (Reiners 1910: 63, 3-5). Mindez arra utal, hogy Roscellinus - a két említett városban - jelentős időn át Abaelardus mestere lehetett, s talán Abaelardus nem is vándorolt olyan sokat. Mindazonáltal nem tudjuk, hogy mikor volt Roscellinus tanítványa, s azt sem tudjuk, hogy voltak-e más mesterei is Párizsba érkezése előtt.

Roscellinus életéről keveset tudunk. Az egyetlen szöveg, amely kétségtelenül tőle származik és fennmaradt, a tanítványához, Petrus Abaelardushoz írott levele.

A levél 1120 körül keletkezett, s megírását kölcsönös gyűlölködés és vádaskodások előzték meg. Az ebben az időben írt *Theologia Summi* Bonóban Abaelardus „alakoskodó szofistának” nevezi (bár nem név szerint) Roscellinust, aki vélhetőleg olyasmit terjeszthetett a rendelkezésére álló, Abaelardus szóbeli teológiai tanításával kapcsolatos információk alapján, hogy Abaelardus az isteni lényeg szingularitását állítja. Abaelardus erre levelet írt a tours-i káptalan kanonokjainak, akik közé Roscellinus is tartozott, amire válaszul Roscellinus megírta Abaelardushoz intézett levelét (Marenbon 1997: 57). Az eseményeknek lehetséges más rekonstrukciója is, olyan, amelyben Abaelardus iniciálta a vitát (Mews 1987:42-16).

A vitájuk mindenesetre rendkívül személyes és igen kegyetlen volt, ami arra utal, hogy komoly sérelmeik lehettek egymással szemben. Roscellinus például ezt írja az ekkor már kasztrált Abaelardusnak:

„Igencsak rettegned kell az igazságosságtól: nehogy az történjék veled, hogy miként a farkadtól (*cauda*) - amivel korábban válogatás nélkül döfköldtél, amikor csak tehetted - tisztátalanságod miatt megérdemelt módon fosztattál meg, úgy a nyelvedtől is, amellyel most döfkölsz, megfosztass majd. Korábban ugyanis ahhoz a méhecskéhez hasonlítottál, amely a fullánkjával (*cauda*) döfköd, most pedig ahhoz a kígyóhoz vagy hasonlatos, amely a nyelvével szurkálódik” (Reiners 1910: 64,12-17).

Roscellinus azzal zárja a levelét, hogy Abaelardus nem nevezhető szerzetesnek, mert tanítással foglalkozik és hazugságokat tanít, nem nevezhető azonban klerikusnak sem, mert levetette a klerikusok öltözékét, ám még ennél is kevésbé nevezhető laikusnak, mert tonzúrát visel (*corona*).

„Ha tehát sem klerikus, sem laikus, sem pedig szerzetes nem vagy, akkor képtelen vagyok kitalálni, hogy milyen néven nevezzelek. De talán - a megszokás folytán - azt képzeled majd, hogy Petrusnak nevezhetünk. Bizonyos vagyok azonban abban, hogy a hímnemű név (*masculini generis nomen*), ha eltávolítják a nemétől, már nem lesz képes a szokott dolgot jelenteni (*rem solitam significare recusabit*). *A

Petrus név a továbbiakban semlegesnemű név lesz a te vonatkozásodban, miként az általa jelölt ember is az* (a * -gal határolt szövegrész a sérült kézirat miatt részben konjektúra), s ahogyan - a megszokott módon - a teljes embert jelentette, úgy annak a fele részét valószínűleg már nem lesz képes megjelölni (*dimidium forsitan significare recusabit*). A nevek ugyanis el szokták veszíteni tulajdonképpeni jelentésüket akkor, amikor az általuk jelölt dolgok megszűnnek tökéletesek lenni (*eorum significata contigerit a sua perfectione recedere*). Ha ugyanis eltávolítjuk a ház tetejét vagy a falát, akkor a házat csak tökéletlen háznak (*imperfecta domus*) nevezzük. Hasonlóképpen: ha azt a testrészt, amely férfivá tesz (*hominem facit*), eltávolítjuk, téged nem Péternek, hanem tökéletlen Péternek kell, hogy nevezzünk” (Reiners 1910: 80, 8-19). Roscellinus filozófiai és teológiai nézeteit javarészt másodkézből ismerjük, s meglehetősen barátságtalan források alapján. Az egyik ilyen forrás Szent Anzelm, aki 1089 táján értesült először egy Johannes nevű szerzetes leveléből Roscellinusnak a Szentháromsággal kapcsolatos nézeteiről (Southern 1990: 177). Anzelm - Johannes levele alapján - ezeket a következőképpen foglalja össze: „Ha Istenben a három személy csak egy dolog, nem pedig három önmagában létező, egymástól elkülönült dolog, mint amilyen három angyal vagy három lélek, méghozzá úgy, hogy akarat és képesség tekintetében teljesen azonosak, akkor a Fiúval együtt az Atya és a Szentlélek is megtestesült” (*Epistola de incarnatione verbi* I., Anselmus 1968 II: 4,6-9; vö. *Prima recensio*, Anselmus 1968 I: 282, 5-8; Anzelm 1993:10-11).

Ez azonban azt jelenti, hogy ha nem igaz az, hogy az Atya és a Szentlélek is megtestesült (márpedig ez a katolikus álláspont szerint hamis, mivel csak a Fiú testesült meg), akkor a három isteni személy három önmagában létező, egymástól elkülönült dolog. Ez egy meglehetősen kézenfekvő, erős interpretáció szerint azt jelenti, hogy három isten van (ezt triteista álláspontnak nevezhetjük), egy gyengébb értelmezés szerint pedig azt, hogy a Szentháromság személyei három elkülönült létező Istenen belül. Anzelm számára természetesen mindkettő elfogadhatatlan volt. Különösen bosszantó lehetett Anzelm-nek az, hogy Roscellinus állítólag azt terjesztette, hogy ő és Lanfrancus egyetértenek a Szentháromsággal kapcsolatos nézeteivel (Ep. 136).

Tudjuk, hogy 1092-ben a soissons-i zsinaton Roscellinus föladta triteisztikusnak tekintett álláspontját. Ezt Anzelm szerint csak kényszer hatására tette, tudniillik azért, mert félt attól, hogy az emberek agyonverik (vö. Anzelm 1993: 11; Anselmus 1968 II: 6-7). Ahogyan Roscellinus leveléből kiderül, később Abaelardus is azt terjeszthette róla, hogy elítélését követően továbbra is ragaszkodott korábbi nézeteihez, amit azonban Roscellinus a leghatározottabban tagadott (Reiners 1910: 64—65).

Roscellinus filozófiai álláspontjának legismertebb jellemzése szintén az *Epistola de incarnatione* verbiben olvasható (Anzelm 1993:16-17; Anselmus 1968 II: 9-10). „Mindenkinek szól az intés, hogy a Szentírás kérdéseire a legnagyobb óvatossággal közelítsen, de különösen szól korunk dialektikusainak, vagy még inkább dialektikus eretnekeinek, akik az univerzálékat pusztán szófuvalomnak vélik (*qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias*), akik a színt nem tudják másként felfogni, mint valamely anyagi dolgot, s a bölcsességet sem másként, mint egy konkrét lelket (...).”

Anzelm szerint az univerzáléprobléma és a Szentháromság személyeivel kapcsolatos nehézségek összefüggenek: „Márpedig aki nem látja be, miként lehet több ember a faj tekintetében egy ember (*quomodo plures homines in specie sint unus homo*), hogyan is ragadhatná meg értelmileg, hogy a legtitokzatosabb és legmagasabb rendű lényben a több személy - amelyek mindegyike külön-külön tökéletes Isten - egy Isten? És akinek az elméje (*mens*) ahhoz is homályos, hogy ítéletalkotással megkülönböztesse a tulajdon lovát annak színétől, miképpen fogja megkülönböztetni az egy Istent és annak több relációját?” (Anzelm 1993: 17, a fordítást némiképp módosítottam - B. G.; Anselmus 1968 II: 10).

Lehetséges, hogy Roscellinus nézeteit tükrözi a *Sententia de universalibus secundum magistrum R.* címen ismert szöveg (Marenbon 1983: 134-135), s talán Roscellinus műve volt a *Disputata Porphyrii* (ed. Iwakuma 1992a: 74-102; attribúció: 58-62), bár Iwakuma ezt később Abaelardusnak tulajdonította (Mews 2005: 256, 49. jegyzet). Ha mindez így van, akkor Roscellinus és Abaelardus univerzálékkal kapcsolatos nézetei között nagyobb a rokonság, mint azt feltételezni szokták.

Roscellinust a filozófiatörténeti hagyomány hosszú időn át nominalistának nevezte. A források azonban azt mutatják, hogy a 12. század első felében egyáltalán nem használták a *nominales* („nominalisták”) kifejezést (Reiners 1910: 10-12). Roscellinust a források „vokalistának” nevezték. Freisingi Ottó (*Gesta Friderici imperatoris*, 1156/58) például azt írja, hogy Roscellinus „a mi időnkben elsőként képviselte a logikában a vokalista álláspontot” (I, 49: *qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*; Freisingi Ottó 1912: 69, 4-5). Johannes Saresberiensis pedig a *Metalogiconban* (1159) megjegyzi, hogy az az álláspont, hogy az univerzálék szavak (*voces*), Roscellinusszal együtt már csaknem teljesen feledésbe merült (Johannes Saresberiensis 1929: 92, 874c; 2003: 127).

A korai vokalistákat egy forrás nagy hatású logikusoknak (*potentes sophistae*) nevezte, és azt állította, hogy a Hódító Vilmos halála körüli időkben (1087 körül) működtek. E logikusok közül is kiemelkedett egy bizonyos Johannes, aki úgy gondolta, hogy a logika tudománya (*dialectica*) a szavakról szól (*vocalis est*). Roscellinus, másokkal együtt, Johannes követője volt (*Historia Francica* 1877: 3B-C; Iwakuma 1992: 40; Reiners 1910: 33).

A fenti források ellentmondóak abban a tekintetben, hogy ki volt az első vokalista, s az sem világos, hogy mi volt a vokalista álláspont (*sententia vocum*). A rendelkezésre álló szövegek egyik lehetséges interpretációja az, hogy Johannes volt az első vokalista, ám Roscellinus volt az első olyan vokalista, aki az univerzálékról azt állította, hogy azok: szavak (*voces*). A vokalista álláspont azonban nem korlátozódott az univerzálék természetével kapcsolatos kérdésre.

A *Historia Francica* utalásából és egyéb kortárs szövegekből ugyanis arra lehet következtetni, hogy a nagy hatású logikusok a logika egészének új értelmezését adták. A vokalista álláspont ugyanis Porphüriosz Eiszagógéjának értelmezése során merült fel. A kérdés az volt, hogy Porphüriosz *praedicabiléi* vajon szavak-e (*voces*) vagy dolgok (*res*). A tradicionális álláspont az volt, hogy az értekezés öt dologról: a nemről, a fajról, a különbségről, a sajátosságról, valamint a járulékról szól, s ennek megfelelően a *praedicabilék* dolgokat jelölnek. Ez összhangban volt magával Porphürioszsal, aki az öt prédikábilét mindjárt az értekezés elején dolognak nevezi (*istarum rerum*

speculatione; Porphyrius 1966: 5). A 11. század második felében azonban megjelennek olyan szövegek, amelyek szerint Porphüriosz intenciója nem az volt ebben a műben, hogy öt dologról, hanem az, hogy öt szóról értekezzék. A vokalista álláspont azért jelentette a logika egészének átértelmezését, mert a standard logika curriculum az Eiszagógéval kezdődött. Azt állítani, hogy a *Kategóriákhoz* írott bevezetés, az *Eiszagógé* szavakkal foglalkozik, egyenlő volt azzal az állítással, hogy a logika tárgyai: szavak (*voces*) és nem dolgok (Iwakuma 1992:45-46).

Az ellenkező álláspont szerint azonban „olyan szoros a dolgok és a szavak között a kapcsolat, hogy a szavak a tulajdonságaikat a dolgokból nyerik (*voces contrahunt suas proprietates ex rebus*), s ennél fogva a szavak természetét a dolgok természete révén ismerjük meg közvetlenül.” (Paris, BN, lat. 17813, f. 2r; idézi: Marenbon 1997:110-111; vö. Marenbon 1993:106). A szavak tulajdonságait ennél fogva nem önmagukban, hanem az általuk megjelölt dolgok tulajdonságainak vizsgálatán keresztül elemezhetjük. Ez a megközelítés megnyitotta az utat ahhoz, hogy a logikusok olyan filozófiai kérdésekre is megkíséreljenek válaszolni, mint amelyeket az *Eiszagógé* és a *Kategóriák* fölvet. Ezek között kiemelkedően jelentős volt Porphüriosz megválaszolatlan kérdése az *Eiszagógé* elején a nemek és fajok természetével kapcsolatban.

A vokalizmus azonban, mint a logika tárgyának és feladatának új felfogása, nem feltétlenül implikálta azt a tézist, hogy az univerzálék pusztán szavak, s azt az ontológiai állítást sem, hogy kizárólag individuális dolgok léteznek. A vokalizmus mint a logikai szövegek - egy kortárs fordulattal élve - „in voce” értelmezése önmagában indifferens lehetett az univerzáléproblémával kapcsolatban (Marenbon 2004: 27-32).

Porphüriosznak (kb. 232-305), Plótinosz tanítványának jelentős szerepe volt abban, hogy az arisztotelészi logika az újplatonikus filozófiai curriculum részévé vált. Porphüriosz mintegy 60 művet írt, köztük két kommentárt Arisztotelész - Plótinosz által az *Enneádész* VI, 1-ben erőteljesen bírált - *Kategóriák* című művéhez, valamint írt egy rövid önálló logikai bevezető munkát (*Eiszagógé*). Ez a hagyományos értelmezés szerint (így a latin Nyugaton a legnagyobb hatású kommentátor, Boethius értelmezése szerint is) a *Kategóriákhoz*

szolgált bevezetésként. Minthogy a *Kategóriák* az arisztotelészi logikai értekezések csoportjában (*Organon*) sorrendben az első, az ehhez írt bevezetés, az *Eiszagógé* az újplatonikus iskolákban és később mintegy 1300 éven át - pozíciójánál fogva - az egész logika bevezető szövege lett. Erre azonban az *Eiszagógé* tartalmánál fogva is alkalmas. Az írás a prédikábilék elméletével bevezetést kíván nyújtani a definíciók, a felosztások, valamint a bizonyítások elméletéhez is, azaz a logikához magához. A hagyományos értelmezéssel ellentétben ennek megfelelően nem a *Kategóriákhoz*, hanem az egész logikához írt bevezetésnek kell tekintenünk az írást (Barnes 2003: 15).

Az *Eiszagógét* először Marius Victorinus fordította latinra. Ezt a fordítást használta Boethius az első *Eiszagógé*-kommentárjában. Boethius azonban nem volt jó véleménnyel Marius Victorinus logikai jártasságáról, s következésképpen az *Eiszagógé*-fordításáról sem (Chadwick 1981:118; 134). A második *Eiszagógé*-kommentárjához már a saját, időközben elkészített fordítását használta. Cassiodorus még ismerte Marius Victorinus fordítását (Inst., II, 3,18), ám a szöveg teljes egészében nem maradt fenn, csak Boethius első kommentárja alapján rekonstruálható (két rekonstrukció: Aristoteles Latinus 1966: 63-68; Hadot 1971:371-380).

Porphüriosz az *Eiszagógé* elején fölvet néhány problémát a nemek és fajok természetével kapcsolatban, amelyeket azonban ebben az írásban nem válaszol meg, mert - mint írja -, „ezek igen mély dolgok, és tüzetesebb vizsgálódásokat kívánnak” (Porphüriosz 1984:435). Porphüriosz három - egymást követően megválaszolható - kérdést tesz föl, amelyek közül a későbbi mindig feltételezi azt, hogy a megelőző kérdésre egy meghatározott válasz születik. A szöveg címzettje Khrüszaoriosz, Porphüriosz tanítványa (Khrüszaorioszhoz lásd Barnes 2003:23-24). „Engedelmeddel nem fogok beszélni például arról, hogy vajon függetlenül léteznek-e a nemek és a fajok, vagy egyedül és pusztán az értelemben vannak, továbbá, ha függetlenül léteznek, akkor vajon testek-e vagy testetlenek, és vajon különállóan, vagy pedig az érzékelhető dolgokban, illetve ezek körül léteznek-e függetlenül (...)” (Porphüriosz 1984:435).

Roscellinus, ha valóban azt állította, hogy az univerzálék pusztán szavak, a vokalizmust kiterjesztette a metafizikára is. Az *Eiszagógé* kérdései a nemek és fajok természetével kapcsolatban egyáltalán nem

logikai kérdések, ezért is írja Porphüriosz azt, hogy ebben a műben nem tárgyalja őket, hiszen „ezek igen mély dolgok, és tüzetesebb vizsgálódásokat kívánnak.” A tüzetesebb vizsgálódásokat kívánó mély dolgok azonban nyilvánvalóan nem a logikához, hanem a metafizikához tartoznak (Barnes 2003: 36).

3.3.2.2. Guillelmus de Campellis (Guillaume de Champeaux; 1060/1070-1122)

Champeaux-i Vilmos, az a mester, akinél Abaelardus 1100 körül Párizsban tanulni kezdett, kiemelkedő autoritásnak számított a logikában és retorikában. Vilmos 1094-től a párizsi Notre-Dame kolostoriskolájának magisztereként oktatott, komoly egyházi és politikai tisztségeket viselt, és a szerzetesi reformmozgalom támogatója volt.

Vilmos személyét az utókor elsősorban a *Szerencsétlenségeim története* beszámolójából ismeri. Ez a beszámoló féltékeny, gyűlölködő, hataloméhes és képmutató emberként mutatja be, teljesen eltérően attól, ahogyan Johannes Saresberiensis említi a *Metalogicon* Arisztotelész *Topikájával* foglalkozó részében. Ő a „kellemes emlékű” Willelmus de Campellis-ről beszél, s ez semmiféleképpen nem azt a személyiséget tükrözi, amelyet Abaelardus oly érzékletesen próbál elénk tárni a *Szerencsétlenségeim történetében* (Johannes Saresberiensis 1929: 152, 909b; 2003: 183). Egyéb kortárs források is úgy említik, mint rendkívüli képességekkel rendelkező, kitűnő tanítómestert, akinek a tudása kiterjedt az akkori tudományosság minden ágára, s aki önzetlenül, díjmentesen oktatott (Mews 2005: 31 és 256, 41. jegyzet).

A *Szerencsétlenségeim történetében* Abaelardus Vilmos filozófiai és teológiai nézetei közül pusztán az univerzáléprobléma kapcsán képviselt két álláspontját említi, ezeket is mindenekelőtt azért, mert az első (az univerzálé az anyagi dolgok lényegével azonos) az ő, tudniillik Abaelardus ellenérvei hatására volt kénytelen elejteni.

Semmi okunk azonban azt gondolni, hogy az univerzáléprobléma kitüntetett szerepet játszott volna Vilmos munkásságában. Ahogyan fennmaradt és azonosított műveiből, valamint a tanításaira vonatkozó másodlagos forrásokból kiderül, Vilmos a logika, a retorika, az etika és

a teológia terén is jelentős szerző volt (vö. Guilfooy, Kevin, „William of Champeaux”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/william-champeaux/> >.).

Abaelardus életét - a *Historia calamitatum* beszámolója szerint - 1100 és 1117 között a Vilmossal való küzdelmek uralták. E konfliktusok miatt 1102 körül Melun királyi székhelyen saját iskolát nyitott.

Iskolák a 12. század első felében Franciaországban

Petrus Alphonsitól, az Aragóniában nevelkedett, 1106-ban megkeresztelkedett zsidó tudóstól fennmaradt egy olyan kurzusleírás, amellyel az asztronómiáról tartott előadásaihoz kívánt hallgatókat toborozni. Ez az első oktatási hirdetés, amit ismerünk. Ebben Petrus leírja, hogy az előadásainak (*nostra lectio*) három célja van. Az első az, hogy neki, az előadónak a halálát követően hosszan tartó hírneve legyen, a második, hogy az asztronómia tudományát újraélessze a latinok körében, a harmadik pedig az, hogy az efféle előadások iránt mutatkozó hallgatói igényeket kielégítse. Azzal fejezi be, hogy olyan - keményen dolgozó és intelligens - hallgatókra van szüksége, akik követik őt, és akik képesek arra, hogy az asztronómia mágiszterévé váljanak (Bumett 1995:215-216).

Ez a szöveg olyan időszakban keletkezett, amikor hirtelen megnövekedett az igény a tudományok elsajátítására, s ezzel együtt természetesen megnőtt a hallgatók és a potenciális hallgatók száma is. A kolostorok és a katedrálisok iskolái, amelyek az adott szervezett közösség számára és az ő igényeiknek megfelelően folytattak alap- és magasabb fokú képzést, tradicionális oktatási struktúrájuk alapján nem voltak alkalmasak arra, hogy az adott közösségen kívül álló hallgatók sajátos elvárásainak megfeleljenek (Southern 1991:115). Az ilyen iskoláktól függetlenül, vagy legalábbis részben vagy időnként függetlenül működő oktatók iránti kereslet jelentősen megnövekedett.

Valamely katedrális vagy kolostor iskoláját is elsősorban az teszi vonzóvá ebben az időben, ha egy híres és jelentős mágiszter ott oktat. Jó példa erre Laon Laoni Anselmus idején (Southern 1991:115-116) vagy a Saint-Denis-i apátság abban az időben, amikor Abaelardus ott

élt. Roscellinus a levelében megjegyzi, hogy itt Abaelardus a mindenfelől köréje gyűlő bunkók (*barbari*) sokaságának oktatója (Reiners 1910: 79, 20-24). A hallgatóság a tanárral együtt alkalmasint mozgásban volt, ahogyan arra - lehetőségként - Petrus Alfonsi is utalt. Ha az oktató odébbállt vagy meghalt, akkor az iskola elveszthette - általában távoli területeket és országokat is érintő - vonzerejét, széthullhatott vagy tradicionális iskolaként működhetett tovább. A 12. század első felében az oktatás kitört a korábbi institutionális keretek közül, egyéni vállalkozássá vált, nagy lehetőségekkel, a korábbiakban és a későbbiekben tapasztalható jogi és institutionális kontroll nélkül.

Petrus Alfonsi az oktatás módszerére is utal. Az oktatót magiszternek hívják (*magister*). A magiszter olyasvalaki, aki valamely katedrálisiskolában vagy más oktatási intézményben számot adott a megfelelő felkészültségéről egy adott tudományban, s ennél fogva oktatóként működhet. A magiszter előadásokat, fölolvasásokat tart (*lectio, legere*) a tanítványai, diákjai (*discipuli, scolares; vö. HC 82, 661 és 666; SZT 20*) számára, akik maguk is magiszterekké válhatnak, azaz elláthatják a magiszterek feladatait (*magisterium*). A 12. században a katedrálisok iskoláinak vezetőjét *magister scholarum*nak vagy *scolasticus*nak hívták. A *scolasticus* (vagy *scholasticus*) régebbi, a karoling korból származó terminus volt, eredetileg a kolostorok iskolájának irányítóját jelölte (Weijers 1987:194-195). A *scolasticus* a katedrális káptalanjának a tagja volt, s - amennyiben az iskola több magisztert is alkalmazott - ezeknek az irányítása is a feladatai közé tartozott (Williams 1954:674).

Az iskola megnyitását Vilmos meg szeretne volna akadályozni, de „a vidék hatalmasságainak” segítségével Abaelardus végül képes volt megvalósítani a tervét (HC 64, 54-55; SZT 6). Abaelardus támogatója ekkor is és a későbbiekben is a de Garlande család volt (ennek tagjai jelentős királyi és egyházi hivatalokat töltöttek be ebben az időben), s közülük is elsősorban Stephanus de Garlande. Stephanus alig volt idősebb Abaelardusnál, Párizs főesperese volt, s később - VI. Lajos uralkodásának idején - királyi kancellár és országbíró (Clanchy 1997: 70; 342-343; Marenbon 1997: 11-12; Mews 2005: 30-32). Abaelardus társadalmi sikereit és a mozgását is jelentősen befolyásolhatta a de Garlande-ok pozíciója. Amikor a király szakított a de Garlande családdal, Abaelardus az iskoláját rövid időre Párizshoz

közelebb, Corbeilbe helyezte (1104), majd - mint írja, belebetegedvén „a tudományokkal való mértéktelen foglalkozásba” - 1105 körül hazatért Bretagne-ba.

1108-ban ismét Párizsba ment, ekkorra tehetők vitái Vilmossal az univerzálék természetéről. Abaelardus beszámolója szerint Vilmos elmélete fölött aratott győzelmének s tekintélye és hírneve ennek köszönhető megnövekedésének köszönhetően lehetővé vált számára, hogy rövid időre elfoglalja a Notre-Dame iskolájában Vilmos korábbi katedráját. Vilmos azonban - aki valamivel korábban belépett az ágostonos kanonok rendjébe, lemondott főesperességről, s visszavonult a Szajna bal partján lévő Saint-Victor apátságba - megakadályozta, hogy Abaelardus huzamosabb ideig a Notre-Dame-ban taníthasson (HC 66,101-116; SZT 7).

Abaelardus erre ismét Melunben nyitott iskolát, ám miután Vilmos nem sokkal később (1111 körül) elhagyta Párizst, Abaelardus visszatért, és az akkori városon kívül, Szent Genovéva hegyén alapította meg új iskoláját. Hamarosan azonban Vilmos is visszatért Párizsba és újraalapította az 1108-ban Saint-Victorban megalapított iskoláját. Az Abaelardus és Vilmos által alapított iskolák egy ideig (kb. 1110-1112 között) együtt éltek a városban, s a két iskola hallgatói és mesterei disputákat folytattak egymással (Marenbon 1997:11).

3.3.2.3. Teológiai tanulmányok: Anselmus Laudunensis (Anselm de Laon; 1050 körül-1117)

Abaelardus ezt követően ismét hazatért Bretagne-ba, arra való tekintettel, hogy a szülei kolostorba vonultak (HC 67,155-158; SZT 8). Mindez befolyásolhatta azt a döntését, hogy Île-de-France-ba visszatérve „az istenséggel kapcsolatos tanulmányoknak” szentelje magát (*de divinitate addiscerem*; HC 67, 159). Vilmost 1113 nyarán Châlons-sur-Marne püspökévé nevezték ki, ám korábbi szándékával ellentétben (vö. Mews 2005: 37) Abaelardus nem tartott vele, hogy teológiát tanuljon, hanem Laonba ment Anselmushoz.

A laoni katedrális iskolája 1096 és 1117 között rendkívül jó hírű intézmény volt, egy időre elhomályosította még a nagy hagyományokkal rendelkező, közeli Rheims iskolájának patinás fényét is (Williams 1954: 672; Luscombe 1969:173-182). Anselmus - akit nem szabad összetévesztenünk Canterburyi Anselmusszal - az első

igazán nagy hatású világi teológus volt a 12. század elején Franciaországban, számos kiemelkedő képességű tanítvánnyal, mint amilyen például Gilbertus Porretanus volt (lásd 3.4.8.). Johannes Saresberiensis - utalva Anselmus különleges autoritására - azt írja később, hogy (testvérével, Radulfusszal együtt) „senki sem gyalázhathatja büntetlenül, mert mindenkinek kedvesek, csak az eretnekeknek és a becstelen bűnözőknek nem”, és Gallia „legragyogóbb fényességeinek” (*splendidissima lumina Galliarum*) nevezi őket (Johannes Saresberiensis 1929:17-18, 832d, 2003: 51). Abaelardus azonban a laoni tanulmányútja idején már idős, s - mint láttuk - nagy tekintélyű Anselmussal kapcsolatban nem éppen ezt a képet használja, amikor azt írja, hogy „olyan volt, mint a fáklya, amely telefüstöli a szobát, ahelyett hogy bevilágítaná” (*HC* 68,170-171; *SZT* 8). Az itt töltött néhány hónap alatt szembekerült a mesterrel, továbbá két olyan tanítványával is (a rheimsi Albericusszal és a lombardiai Lotulfusszal), akik 1121-ben aztán jelentős szerepet játszottak abban, hogy Abaelardus teológiai művét a soissons-i zsinat 1121-ben elítélte.

3.3.3. Abelard és Héloïse

A soissons-i zsinat Abaelardus számára szomorú, sokak számára azonban valószínűleg nagyon is örömteli eseményeit azonban megelőzte az az időszak, amikor Abaelardus - szellemi és fizikai potenciájának teljében, s mint írja, „dicsősége tetőpontján” - néhány évig háborítatlanul oktathatott a Notre-Dame katedrális iskolájában (1113/4-1116/7). Valószínűleg ekkoriban kezdett dolgozni első igazán jelentős filozófiai művén, a *Dialecticán*. Ez az időszak azért is kedvező volt Abaelardus számára, mert Stephanus de Garland hatalma teljében volt, lévén a király kancellárja, a Sainte-Geneviève főesperese, Sens katedrálisának perjele. Tovább erősítette Abaelardus pozícióját az, hogy egy további támogatója, Gilbertus, Párizs főesperese 1116-ban Párizs püspöke lett (Clanchy 1997: 74; Mews 2005: 40).

1115-ben vagy 1116-ban azonban jelentős fordulatot vett Abaelardus élete azzal, hogy viszonya lett Fulbertus, notre-dame-i kanonok unokahúgával, a fiatal Héloïse-zal. Nem tudjuk, hogy Héloïse mennyi idős volt a viszony kezdetén, mindenesetre C. Mews a 17. század jámbor kitalációjának nevezi azt az elterjedt nézetet, hogy Héloïse tizenéves lehetett. Mews úgy gondolja, hogy 1115-ben Héloïse valószínűleg huszonegy éves volt (Mews 2005: 59). Mindenesetre

fiatal kora ellenére már jelentős hírnévnek örvendett a műveltsége révén (vö. *HC* 71, 284—288; *SZT* 11). Föltehetőleg törvénytelen gyermek volt, s a Sainte-Marie királyi apátságban nevelkedett, Argenteuilben. Talán 1113-ban költözhetett Párizsba Fulbertushoz, aki elkötelezett volt abban, hogy Héloïse-t további oktatásban részesítse, föltehetőleg abban a reményben, hogy a lány a szerzetesi közösségben magas pozícióra tehet majd szert (Mews 2005: 59).

Abaelardus a *Szerencsétlenségeim történetében* részletesen beszámol azokról a manipulációiról, amelyekkel sikerült elérnie azt, hogy Fulbertus házában Héloïse nevelője lehessen, s Héloïse-t a szeretőjévé tehesse. Abaelardus beszámolója szerint a szerelmi életük rendkívül intenzív volt, olyan intenzív, hogy Abaelardus egyre kevesebbet foglalkozott a filozófiával és az oktatással, s elviselhetetlenül unalmasnak tartotta az iskolában töltött időt (*HC* 73, 347-350; *SZT* 13). A kapcsolatot egyre kevésbé lehetett eltitkolni, ám természetesen Fulbertus volt az, aki utoljára szerzett tudomást róla. Abaelardus megszöktette Héloïse-t, és a nővérehez küldte Bretagne-ba. Héloïse, aki időközben várandós lett, itt megszülte gyermeküket, akit Astralabiusnak nevezett el (*HC* 74; *SZT* 13-14). Abaelardus ezt követően megpróbálta kiengesztelni az örjögő, ám egyúttal teljességgel tanácstalan Fulbertust, s - mint írja - olyan elégtételt ajánlott föl neki, amit nem is remélhetett, tudniillik hogy feleségül veszi Héloïse-t.

Héloïse megpróbálta lebeszélni Abaelardust a házasságról, de sikertelenül. Titokban összeházasodtak, ám Fulbertus és rokonai - Abaelardus szerint megszegve adott szavukat - híresztelni kezdték, hogy házasságot kötöttek. Héloïse viszont tagadta, hogy összeházasodtak Abaelardusszal, mire a nagybátyja durván bántalmazta (*HC* 79, 570-572; *SZT* 17).

Abaelardus, hogy oltalmazza Héloïse-t a dühödt Fulbertustól, Argeneuil zárdájába vitte, ahol - a fátyol kivételével - Héloïse magára öltötte az apácák öltözkékét (*HC* 79, 573-578; *SZT* 18). Fulbertus és rokonai ezt úgy értelmezték, hogy Abaelardus a titokban tartott házassággal rászedte őket, s valójában meg kíván szabadulni Héloïse-től, méghozzá oly módon, hogy végül apácát csinál belőle. Fulbertus ezért kegyetlen bosszút állt Abaelarduson: fölbérelt emberekkel egy éjszaka álmában kasztráltatta.

A kasztrálás egyes leírások szerint jogszerű büntetésnek számíthatott ez idő tájt, ám csak házasságtörés esetén (Clanchy 1997:197-198).

Abaelardus nem követett el házasságtörést, s ezért az erőszakot a kor jogi normái szerint jogtalanul szenvedte el, még akkor is, ha ő maga - sajátos módon, ám valószínűleg összefüggésben a teodíceával kapcsolatos nézeteivel - a *Szerencsétlenségeim történetében* arról beszél, hogy Fulbertusék a kasztrálással - túlzott kegyetlenséggel ugyan, ám mégis - „megbüntették” őt (*me... crudelissima et pudentissima ultione punierunt*; HC 79, 581-585; vö.SZT 18).

3.3.4. Abaelardus mint szerzetes és teológus

Abaelardus ekkor (valószínűleg 1116-1117-ben; Mews 1985: 97-98; 126) „inkább a szégyentől megzavarodva és kétségbeesve, mint az elhivatottság érzésétől áthatva” elhatározza, hogy szerzetes lesz, méghozzá oly módon, hogy Héloïse-t is megkéri arra, hogy öltse fel a fátylat s lépjen az apácák sorába (HC 81, 625-628; SZT 19).

Abaelardus a közeli saint-denis-i apátságba költözik, Héloïse pedig Argenteuilben marad.

Abaelardus saint-denis-i szerzetessége folyamán - miután rövid időn belül itt is összeveszett az apáttal és a szerzetesekkel - egy remetelakba vonult vissza, és itt ismét megnyitotta az iskoláját, amely beszámolója szerint rendkívül nagy számú hallgatóságot vonzott (SZT 20, HC 81, 654—660). Valószínűleg ebben az időben keletkeztek Arisztotelész és Boëthius logikai műveihez írott kommentárjai (*Logica ingredientibus*), ám a logika oktatásával párhuzamosan Abaelardus elkezdett intenzíven foglalkozni a teológiával is.

Saint-Denis-ben Abaelardus - Freisingi Ottó leírása szerint - „éjt nappallá téve olvasott és töprengett” (Freisingi Ottó 1912: 69). Erre minden lehetősége megvolt, minthogy ez volt az első alkalom az életében, hogy korlátlanul hozzáférhetett egy igazán gazdag könyvtár anyagához (Saint-Denis könyvtárához a Notre-Dame könyvtára sem volt mérhető; Clanchy 1997:227). Ám nem pusztán a könyvek, hanem a hatalmas és gazdag apátság *scriptoriuma* is Abaelardus rendelkezésére állt, ami föltehetőleg jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy Abaelardus-szövegek nagy számban fennmaradhattak. A szerzeteseket „Isten írnokainak” tekintették ebben az időben, akik „a gondatlan beszéd üres és tűnékeny szavait az írás

időnek ellenálló betűivé változtatják” (Clanchy 1993: 145). Abaelardus azon kortársaitól - mint pl. Roscellinus vagy Laoni Anselmus -, akik nem voltak szerzetesek, összehasonlíthatatlanul kevesebb és rosszabb állapotú szöveg maradt fenn, mint a kor szerzeteseitől. Laoni Anselmus például a korban sokkal híresebb teológus volt, mint Canterburyi Anselmus (aki szerzetesként viszonylag visszavonult életet élt), ám miután Laoni Anselmus világi mester volt, nem állt rendelkezésre a tanításai rögzítésére az az apparátus, mint Canterburyi Anselmusnak (Clanchy 1997: 76-77).

Abaelardus - amint láttuk - már Laonban tanult teológiát. Sőt, sajátos módon - Laoni Anselmus hallgatójaként - a mester iskolájában ő maga is előadásokat tartott, ahogyan erről a *Szerencsétlenségeim történetében* beszámol (HC 68-69; SZT 9-10). Clanchy ez utóbbit azzal magyarázza, hogy Abaelardust Stephanus de Garland küldte Laonba azzal a megbízással, hogy kísérelje meg átvenni Anselmus iskoláját (Clanchy 1997: 73).

A szerzetessé válása, valamint az azt megelőző események azonban fordulatot hoztak Abaelardus teológiához való viszonyában. Úgy tűnik, Abaelardus a kasztrálást és szerzetessé válását úgy értelmezte, hogy hasonló munkát kell elvégeznie, mint „a legnagyobb keresztény filozófusnak”, Órigenésznek, aki szintén kasztrált volt (HC 82, 674-675; SZT 20). „Az isteni kegyelem, úgy ítélem, jobb indulattal viseltetett irántam, mint Origenes iránt, hiszen amit ő, mint hisszük, meggondolatlanságból tett meg - s ezáltal súlyosan vétkezett -, azt én más bűne által szenvedtem el, s így váltam alkalmassá az övéhez hasonló tevékenységre” (HC 102, 1381-1385; SZT 35). Ez utóbbi alatt Abaelardus nyilvánvalóan a teológia művelését értette.

A teológia oktatásának eredményeképpen Abaelardus írt egy könyvet, amelyet *Theologia Summi Boni* (A Legfőbb Jó teológiája) címen ismerünk, ám amelynek eredeti címe valószínűleg *A Szentháromság* (De Trinitate) volt. Abaelardus a következőképpen foglalja össze az írás születésének körülményeit és a legfontosabb célját: „Mivel hitünk alapjait az ész érveivel kívántam megszilárdítani, egyfajta teológiai traktátust állítottam össze *Az isteni Egységről és Háromságról* címmel tanulóim számára, akik emberi és filozófiai bizonyítékokat követeltek, és inkább olyanokat, amelyeket meg lehet érteni, mint olyanokat, amelyek szépen hangzanak, mondván, hogy üres szócséplés az olyan

beszéd, amelyet az értelem nem tud követni, s minden csak akkor hihető, ha előzőleg megértették. Nevetségesnek tartották, ha valaki olyasmit prédikál, amit sem maga, sem hallgatósága nem képes felfogni, ha tehát - az Úr szavai szerint - »a vak vakot vezet«” (HC 83,690-701 ; SZT 20).

Abaelardus teológiai tanításait Roscellinus is bírálta a levelében, két régi ellenségének azonban, a már említett rheimsi Albericusnak és a lombardiai Lotulfusnak sikerült elérnie, hogy 1121 márciusában Abaelardus megjelenjék a soissons-i zsinaton és számot adjon teológiai állításairól. Albericus és Lotulfus - bár közel sem voltak olyan éles elméjű teológusok, mint Abaelardus - rendkívül jó gyakorlati képességekkel rendelkezhettek, mert képesek voltak oly módon manipulálni a zsinat eseményeit, hogy ott végül elítélték Abaelardus művét. A könyvet Abaelardusnak saját kezűleg kellett máglyára vetnie, amit ő - kényszerűen - meg is tett (a zsinat eseményeinek részletes leírása: SZT 21-25; HC 82-89).

Rövid, a Saint-Médard apátságában eltöltött fogságát követően Abaelardus visszatért Saint-Denis-be, ahol vita támadt közte és a szerzetesek között arról, hogy Szent Dénes vajon Athén vagy Korinthosz püspöke volt-e. Abaelardus (Hilduinna, Saint-Denis legendás 9. századi apátjával szemben Beda Venerabilisra hivatkozva) azt az álláspontot képviselte, hogy Szent Dénes korinthoszi püspök volt, amiből viszont az következett, hogy nem lehetett azonos az Apostolok cselekedeteiből (17,34) ismert athéni Dionüsziosz Areopagitésszel.

A következő években Abaelardus önálló projektet szentelt azoknak az ellentmondásoknak a föltárására és összeállítására, amelyek - természetesen már ebben az időben is közismert módon - az egyházatyák kijelentései, valamint a Szentírás egyes kijelentései között fennálltak. Ennek eredménye volt a *Sic et non* (Igen és nem) című rendkívül terjedelmes teológiai munka, amely felsorolja az ellentmondó állításokat, ám nem nyújt megoldást ezekre. A *Sic et non* megírását erőteljesen motiválhatta az, hogy a teológiai munkája kapcsán Abaelardus szemére vetették: nem fordít elegendő figyelmet az *auctoritasra* a ratióval szemben. A *Sic et non* továbbá az idézetek olyan hordozható tárháza, igazi teológiai adatbázis volt Abaelardus

számára. amelyből meríthetett a teológiaoktatás során, valamint teológiai írásaiban.

Minthogy Szent Dénes nem egyszerűen az apátság névadója, hanem az egész ország védőszentje volt, Abaelardust azzal vádolták meg, hogy „meggyalázza az egész országot” (SZT 25-26; HC 90). Abaelardus ekkor (valószínűleg 1122-ben) Saint-Denis-ből Theobaldus gróf szomszédos tartományába menekült (SZT 26, HC 91). Föltehetőleg még ugyanebben az évben (Clanchy 1997: 237) Saint-Denis új apátja, Suger, Stephanus de Garland közbenjárására feloldozta Abaelardust azzal a kikötéssel, hogy - bár remeteként ott él ezt követően, ahol akar - nem költözik egyetlen más kolostorba sem. Abaelardus ekkor Nogent-sur-Seine-től nem messze, a champagne-i grófság területén épített egy imaházat, amelyet először a Szentháromságnak ajánlott (nyilvánvaló utalással soissons-i elítélésére), majd a Szentieleknek görög elnevezése nyomán *Paraclitusnak*, a Vigasztalónak nevezett el (SZT 29, HC 94-95).

Itt - sajátos monasztikus légkörben - ismét iskolát alapított, amelynek diákjai „inkább remeteknek, mint diákoknak látszottak” (SZT 29; HC 94:1092-1093). Az iskola sikeres lehetett, s Abaelardus - valószínűleg 1227-ig - megszakítás nélkül, nyugalomban taníthatott az időközben kibővülő imaházban.

Az 1220-as évek második felében azonban újabb támadások érték, ám ezúttal nem teológusok, hanem két olyan ember részéről, akiket Abaelardus „új apostoloknak” nevez (SZT 31 ; HC 97). Ezek Clairvaux-i Bernát és - föltehetőleg - Xanten-i Norbert (kb. 1080-1134) voltak (később mindkettőt szentté avatták). Bernát Champagne-i Vilmos köréhez tartozott, 1115-ben, mindössze 25 esztendősen Clairvaux apátja lett, s a Szent Benedek eredeti szellemiségéhez visszatérni kívánó szerzetesi reformmozgalom egyik legjelentősebb képviselője volt. Az 1120-as években Bernát politikai befolyása rendkívül megerősödött, s ezzel összefüggésben egyik fő ellenfelének, Stephanus de Garlande-nak 1127-ben el kellett hagynia a királyi udvart (Mews 2005: 142). Az „új apostolok” intenzív szervezkedése folytán Abaelardus helyzete is tarthatatlanná vált Champagne-ban. Abaelardus - bizonyos mértékig nyilvánvalóan megalapozottan - rettegett attól, hogy ismét zsinat elé hurcolják „mint eretneket vagy istentelent”. A félelme olyan nagy volt a *Szerencsétlenségeim története*

beszámolója szerint, hogy azt fontolgatta, elhagyja a keresztény Nyugatot, s „a pogányokhoz” megy, ahol majd „adófizetőként Krisztus ellenségei között végre keresztényként” élhet (SZT31; HC 1962: 97). Abaelardus itt föltehetőleg arra gondolt, hogy a muzulmán uralom alatt lévő spanyol területeken - más vallású adófizetőként - háborítatlanul élhetne. Lehetséges, hogy az akkori muzulmán toleranciáról kialakított kép jelenik meg a *Collationes* filozófusának figurájában, aki nem fogadja el sem a keresztény, sem pedig a zsidó vallást, s aki - mint az első dialógusból kiderül - Izmael leszármazottja, vagyis arab (Petrus Abaelardus 2000: 94, 731).

Végül azonban - amikor 1127-ben elhagyta a *Paraclitust* - nem a pogányok közé, hanem Bretagne-ba ment, hogy ott a Saint-Gildas kolostor apátja legyen. Az apátok a 12. századi társadalom megbecsült, hatalommal és befolyással rendelkező tagjai voltak. Abaelardus azt remélhette ettől a változástól, hogy visszaszerezheti korábbi gazdagságát és hírnevét. Ha ezért fogadta el a megbízást, akkor csalódnia kellett. A Champagne művelt vidékeihez képest isten háta mögötti kolostor az Atlanti-óceán partján - gazdag hagyományai ellenére - a legkevésbé sem nyerte el Abaelardus tetszését. „E barbár földet és lakóinak nyelvét nem ismertem”, írja a szülőhelyétől, Le Pallet-től pusztán mintegy 140 km-re fekvő Saint-Gildas-de-Rhuys-ről. Ezt a vidéket ebben az időben kelta eredetű népek lakták, s Abaelardus valószínűleg sem írni, sem pedig beszélni nem tudott kelta nyelven. További problémát jelentett számára az, hogy a szerzetesi élet reformját célzó elképzelései semmiféle hatást nem gyakoroltak „a gyalázatos és megzabolázhatatlan” életet élő szerzetesekre. A barátok szeretőt tartottak, gyermekeik voltak és időnként loptak is. Abaelardus tehetetlennek és magányosnak érezte magát, s egy idő múlva attól kezdett rettegni, hogy megmérgezik (SZT 32-39; HC 98-107).

1129-ben Suger apát megszerezte az argenteuili zárdát a saint-denis-i apátság számára, „s az apácák gyülekezetét, amelynek főnöknője a mi társnőnk volt, elűzte” (SZT 33; HC 100). Abaelardus a *Szerencsétlenségeim történetében* nem említi, hogy erkölcstelen életvitel volt a vád az apácák ellen. Ez utóbbinak nem tudjuk, hogy mi volt, sőt, hogy volt-e egyáltalán alapja, mindenesetre a zárda birtokba vétele Saint-Denis gazdagságát növelte. Abaelardus ekkor fölajánlotta Héloïse-nak és a hozzá csatlakozó nővéreknek a Paraclitus imaházat, s az adományozást később maga a pápa is megerősítette. Mindez

alkalmat adott Abaelardusnak arra, hogy a lehető legtöbbet legyen távol Saint-Gildas-tól, amit végül - a *Szerencsétlenségeim története* megírásának idején - el is hagyott, bár formálisan nem szűnt meg Saint-Gildas apátja lenni 1142-ben bekövetkezett haláláig (Mews 2005: 204).

Valószínűleg Stephanus de Garland hatalomba történő visszatérésének idején Abaelardus ismét Párizsban telepedett le. Habár továbbra is tanított logikát, ebben az időszakban a leginkább etikai és teológiai problémák kötötték le a figyelmét. A legjelentősebb konkurense e két területen Párizsban az a Hugo de Sancto Victore volt, aki az 1130-as években keletkezett *De sacramentis Christianae fidei* című művében számos olyan teológiai és etikai állítással vitatkozik, amelyek Abaelardus álláspontját képviselik (Luscombe 1969: 183-197; Mews 2005: 205). Hugo Champeaux-i Vilmos köréhez tartozott (csakúgy, mint Clairvaux-i Szent Bernát), Vilmos tanítványa volt a Szent Viktor-i apátságban az 1110-es évek közepétől.

Johannes Saresberiensis beszámol arról, hogy - 1136-ban, amikor „zsenge ifjúként” Párizsba utazott - Abaelardusnál kezdett tanulni a Szent Genovéva hegyén, amelyet Abaelardus úgy uralt, „mint mindenki által csodált híres tanító” (Johannes Saresberiensis 1929: 78, 867b; 2003:114). Johannes nem túloz, hiszen tudjuk, hogy Abaelardus írásai távoli vidékekre is eljutottak, ahogyan ezt például Clairvaux-i Szent Bernát is elpanaszolja (*Epist.* 189, *PL* 182,531B), s a latin Nyugat valamennyi vidékéről sereglettek hozzá a hallgatók (Luscombe 1969: 2-3).

Az a néhány ember azonban, aki nem tartozott a csodálói közé (főként korábbi barátai, Guillaume de Saint Thierry és Thomas de Morigny, valamint Clairvaux-i Bernát, egyébként mindhárman szerzetesek), elérte, hogy 1140-ben a zsinat elé idézzék, ahol egy olyan, tizenkilenc állítást tartalmazó listával (*Capitula haeresum XIX*) kapcsolatban kellett állást foglalnia, amelyet a zsinaton részt vevő püspökök már elítéltek (a listát kiadta: Mews 1985b: 107-110). Ez a helyzet Clairvaux-i Bernát ügyes machinációinak az eredménye volt. Bernát ugyanis képes volt elérni, hogy ne bocsátkozzék nyilvános vitába a félelmetesen érvelő Abaelardusszal, aki esetleg meggyőzhette volna a zsinatot arról, hogy Bernát hamis vádakkal illeti. A zsinaton ehelyett Abaelardus álláspontját már eleve az eretneknek tekintett állításokat tartalmazó, nyilvánosan fölolvasásra kerülő

listával azonosították (Marenbon 1997: 26-32; Mews 2005: 240). Abaelardus megtagadta, hogy állást foglaljon a listával kapcsolatban, Rómához fellebbezett, s követőivel együtt elhagyta a zsinatot. A *zsinat maga* ennél fogva nem tudta elítélni, habár a *püspökök* a lista fölolvadását megelőző napon Bernát ügyködése nyomán elítélték az eretneknek minősített tanításokat (Mews 2005: 241).

Abaelardus ezt követően valószínűleg Rómába indult, ám útközben megállt a burgundiai Cluny kolostorában, melynek apátja, Petrus Venerabilis erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy az Abaelardus és Bernát között fönnálló ellentéteket elsimítsa. Ez állítólag sikerült is, méghozzá azt követően, hogy II. Ince pápa (1140. vagy 1141. július 16-án) elítélte Abaelardust és tizenkilenc említett állítását, s kilátásba helyezte követőinek és védelmezőinek a kiközösítését.

Abaelardust ezenkívül örök hallgatásra ítélte, s egy külön följegyzésben, amely Abaelardus és Bernát kibékülésének következtében soha sem hatályosuk, elrendelte fogságba vetését, valamint könyveinek elégetését (Mews 2005: 242).

„A logika tette, hogy meggyűlök a világ”, írja egy levelében Abaelardus Héloïse-hoz, ám az is nyilvánvaló, hogy a logika tette mind a mai napig az egyik legismertebb középkori filozófussá. Abaelardus 1142. április 21-én halt meg Châlon-sur-Saône kolostorában, ahova megromlott egészsége miatt szállították. Nem sokkal a halálát követően Petrus Venerabilis engedélyt adott arra, hogy a Paraclitus apátság területén temessék el.

3.3.5. Az univerzáléprobléma

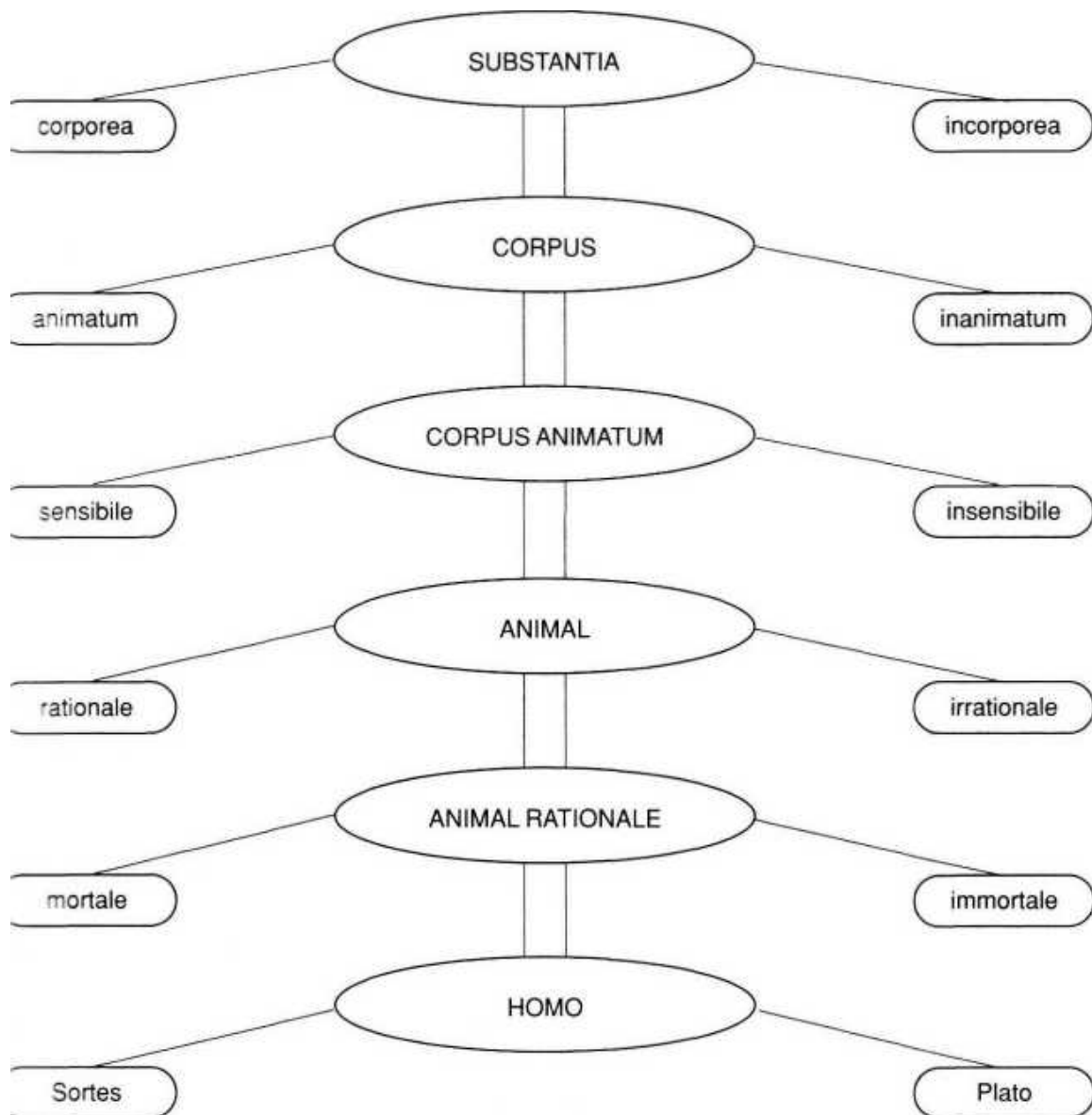
3.3.5.1. Az univerzálé a dolgok anyagi lényege

Abaelardus a *Szerencsétlenségeim történetében* Champeaux-i Vilmos két álláspontját említi az univerzáléproblémával kapcsolatban. Megemlíti azt is, hogy mindkettőt megcáfolta, s az elsőt Vilmos az ő érvei hatására módosította. A *Logica ingredientibus* Porphyriosz-glosszáiban (a továbbiakban *LI-P*, a kiadását lásd Petrus Abaelardus 1919) részletesebben is bemutatja a két álláspontot. A első álláspont Abaelardus leírása szerint a következő. Vilmos „azt állította, hogy egy és ugyanazon dolog egészként, lényegileg és egyidejűen van benne minden egyes hozzá tartozó individuumban, amelyek között ennek megfelelően - lényegüket tekintve - nincsen különbség, csak az

akcidensek sokféleségéből eredő változatosság” (HC 1962: 65, 86-89; SZT1985: 7, a magyar fordítást módosítottam - B. G.).

Az „egy és ugyanazon dolog” az egyedi létezők „anyagi lényegével” (*essentia materialis*) azonos. Ez a „lényegileg egy és ugyanazon szubsztancia” kizárólag a porphürioszi fán alacsonyabban lévő formák révén válik különbözővé. A numerikusan különböző egyes emberek szubsztanciája például azonos, a különbözőségüket az akcidenseik okozzák. A porphürioszi fán magasabb szinten lévő nemek és fajok azonossága és különbözősége - a megfelelő specifikus tulajdonságok figyelembevételével - szintén ennek analógiájára írható le. Ezért ha az alacsonyabb szintű formákat és az általuk okozott különbözőséget eltávolítanánk a dolgokból, akkor egyáltalában nem különböznének egymástól, mivel „a dolgok anyaga lényegileg teljességgel azonos” (LI-P 10, 22-23).

Porphüriosz fája - a szubsztancia kategóriáján szemlélítve



Abaelardus ellenérveit *a Logica ingredientibus* Porphüriosz-glosszáiból ismerjük. Ezek az érvek azt mutatják meg, hogy az elmélet „teljességgel értelmetlen”, mivel az egyes kategóriákhoz tartozó dolgok lényegi azonosságának föltételezése abszurd konklúziókhoz vezet. Abaelardus első érve a következő: ha elfogadjuk azt, hogy egy és ugyanazon anyagi lényeg található az azonos nemekhez, illetve fajokhoz tartozó dolgokban, akkor ez a közös lényeg egyidejűleg ellentétes tulajdonságokkal kell hogy rendelkezzen. Az állat *genus* például a porphürioszi struktúrának megfelelően lehet eszes és ésszel nem rendelkező is. Ez a két különbség a *genus* két különböző fajtát konstituálja. Minthogy azonban ez a *genus* az elmélet szerint azonos a különböző, alá tartozó fajokban és azok egyedeiben, a két különbség egyidejűleg jelen kell hogy legyen benne és az alá tartozó

egyedekben. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha ez a két tulajdonság nem ellentétes, hiszen egy és ugyanazon időben és azonos vonatkozásban nem állhatnak fönn ellentétek egy adott szubsztanciában. A szubsztanciák ugyanis csak szukcesszíve vehetnek föl ellentétes tulajdonságokat, vagy ha mégis egyidejűleg rendelkeznek ilyenekkel, akkor kizárólag eltérő vonatkozásban (*diversis respectibus*) rendelkezhetnek velük. Minthogy azonban nem mutatható meg az, hogy pl. ésszel rendelkezni és ésszel nem rendelkezni nem ellentétes tulajdonságok, valamint az sem, hogy ha azok, akkor egyidejűleg és ugyanazon vonatkozásban jellemezhetnek egy adott szubsztanciát, az univerzáléknak a dolgok materiális lényegével történő azonosítását Abaelardus szerint el kell vetnünk (*LI-P* 10-13).

3.3.5.2. Az univerzálé indifferenciaelmélete

Abaelardus szerint Vilmos az ellenérvek hatására elvetette az univerzálét az anyagi lényeggel azonosító elméletét. Vilmos második, módosított elméletéről (indifferenciaelmélet) úgy tűnik, Abaelardus már némiképp jobb véleménnyel volt. Az ezzel az állásponttal egyetértők ugyanis szerint „már közelednek a kérdéssel kapcsolatos megfelelő állásponthoz”. A módosított elmélet értelmében Abaelardus szerint Vilmos „ezután azt állította, hogy egy és ugyanazon dolog nem lényegileg, hanem indifferens módon van benne minden egyes hozzá tartozó individuumban” (*HC* 65, 90-91; *SZT*7, a magyar fordítást módosítottam - B. G.). Ez azt jelenti, hogy az egyes dolgok „személyüknél fogva, a lényegük tekintetében” (*personaliter, in suis essentiis*), azaz individuálisan és lényegileg különbözőek ezen elmélet szerint. Az univerzálé azonban mégis ugyanaz a dolgokban: ám nem lényegileg, oly módon, hogy lényegükönél fogva egy és ugyanazon anyagban vagy formában részesülnének, hanem indifferens módon. Az egyes, egymástól különböző embereket például az elmélet képviselői az emberségükben azonosnak mondják abban az értelemben, hogy nem különböznek az emberi természet tekintetében. Az egyedi dolgok és az univerzálé ennek következtében azonosak. Ha elkülönülten tekintjük az egyes dolgokat, akkor egyedi létezőknek nevezzük őket, ha azonban nem a különbözőségüket nézzük, hanem a hasonlóságukat, akkor univerzálénak (*LI-P* 13-14).

*A Logica ingredientibus*ban Abaelardus az elmélet két változatát különbözteti meg. Az egyik az individuumok kollektíóit tekinti

univerzálénak, egy fajt például a fajhoz tartozó egyedek összességének tekint (ez teljesen magától értetődő megközelítés mind a mai napig a természetes fajok tekintetében). Ezen álláspont szerint például Szókratész vagy Platón önmagában semmiféleképpen nem nevezhető speciesnek, csak az emberek összessége.

A másik változat szerint - a példánál maradva - nem pusztán az emberek összessége nevezhető speciesnek, hanem az egyes emberek is abban a tekintetben, hogy emberek (*in eo quod homines sunt*). Az emberi faj egysége és sokfélesége ezen álláspont szerint a következőt jelenti: az emberek egyek abban a tekintetben, hogy ember mivoltukban hasonlítanak egymásra, individuális különbözőségüknél fogva azonban a sokaságukról kell beszélnünk (*LI-P 14*).

Abaelardus - Arisztotelészhez kapcsolódva - az univerzálé alapvető tulajdonságának tartja az állíthatóságát. Ezt a tulajdonságot Arisztotelész is kiemeli, amikor azt írja, hogy az univerzálénak „olyan a természete, hogy több dologról is állítható *De interpretatione* 7, 17a39-40). Abaelardus érvelése szerint az indifferenciael-mélet első változata azért nem tartható, mert az univerzálé ebben az esetben nem mint *egész* közös a hozzá tartozó egyedek számára (ez jellemzi az univerzálét Boëthius szerint; lásd a keretes részt), hanem a részeinél fogva, ahogyan egy mező is oly módon képezi különböző emberek tulajdonát, hogy azok egyes részei fölött rendelkeznek. Ez azonban megakadályozza az univerzálé állíthatóságát, mivel az egyes dolgokról így nem állíthatjuk az egészet, hanem csak azt mondhatjuk, hogy az egyes dolgok az egészhez tartoznak.

Boethius az *Eiszagógé*hez írott második kommentárjában - többek között - azt a kérdést vizsgálja, hogy mi módon lehet közös az univerzálé több dolog számára. Boëthius szerint valaminek a közös voltáról háromféle értelemben beszélhetünk. Közös lehet valami a részei révén. Ebben az esetben maga az egész nem közös az egyes dolgok számára, a részei azonban meghatározott módon hozzátartoznak az egyes dolgokhoz (*sed partes eius proprie singulorum sunt*). Közös lehet valami az időben eltérő módon, mint amikor például szukcesszíve többen használják ugyanazt a közös dolgot, például a forrás vizét vagy egy szolgát, vagy egy lovat. Harmadszor egy és ugyanazon időben is közös lehet valami, mint például a színielőadás, amely a nézők számára

közös. Ebben az esetben azonban nem beszélhetünk arról, hogy a közös dolog a szubsztanciáját konstituálná mindannak, aminek a számára közös (*non tamen ut eorum quibus commune est substantiam constituat*).

Az univerzálék azonban nem ilyen módon közösek a különböző dolgok számára. Az univerzálé közös voltának három jellemzője van, tudniillik az univerzálé: 1. egészként van jelen az egyes dolgokban (*totum sit in singulis*), 2. egy és ugyanazon időben van jelen a különböző dolgokban (*uno tempore*), 3. képes konstituálni és megformálni a szubsztanciáját azoknak a dolgoknak, amelyek számára közös (*eorum quorum commune est constituere valeat et conformare substantiam*; vö. Boethius, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, Liber primus, PL 64,83C-D).

Miután nem létezik olyasmi, ami a három említett módon lenne közös a dolgok számára, az univerzálék nem léteznek valóságosan Boethius szerint (az érvelés struktúrájához lásd Spade 1996).

Az univerzálé állíthatósága Abaelardus szerint az indifferenciaelmélet második változatának elfogadása esetén sem értelmezhető, mivel ekkor nem tudunk különbséget tenni az univerzálé és az individuális dolog között. Ha Szókratész species, akkor Szókratész az univerzálé, ám ebben az esetben Szókratész nem csupán egyetlen dologról állítható, hanem több dologról; másfelől ha az ember speciest Szókratésszal azonosítjuk, akkor az individuális, s nem állítható több dologról. Az elmélet Abaelardus szerint ennél fogva ahhoz az abszurd konklúzióhoz vezet, hogy nincs különbség az egyedi dolog és az univerzálé között (LI-P 15; King 2004: 71).

3.3.5.3. Abaelardus első megoldása: a *Logica ingredientibus*

A *Logica ingredientibus* Porphüriosz-glosszáinak elején Abaelardus azt írja, hogy a következő kérdésre kíván válaszolni: azok a tulajdonságok, amelyek az univerzálékat jellemzik, vajon kizárólag a szavakat illetik meg, vagy a dolgokat is (*utrum hae solis vocibus seu etiam rebus <convenient>*). Abaelardus egyúttal föl hívja a figyelmet arra, hogy az autoritásoknál (Arisztotelész, Porphüriosz, Boëthius) olyan állítások találhatók, amelyekből úgy tűnik, hogy dolgoknak is és szavaknak is tulajdoníthatunk univerzalitást (LI-P 9).

Abaelardus láthatóan úgy gondolta, hogy az általa bírált elméletek - legalábbis aktuálisan - azonosak az univerzálékat dolgokkal azonosító összes realista (az univerzáléknak valóságos létezését tulajdonító) elmélettel. A realista elméletek tarthatatlansága Abaelardus szerint azt bizonyítja, hogy „dolgok - akár önmagukban, akár kollekcióikban vesszük őket - nem nevezhetőek univerzálisnak oly módon, hogy több dologról állíthatóak lennének, az a lehetőség marad ennél fogva, hogy az efféle univerzalitást kizárólag a szavaknak tulajdonítsuk” (*LI-P* 16). A szavak (*voces*) ebben a kontextusban nyilvánvaló, hogy nem tartoznak a dolgok (*res*) közé, bár Abaelardus megkülönbözteti a szavakat mint fizikai objektumokat (*voces ut res*), a szavaktól, ahogyan a szignifikációjukat figyelembe véve vizsgáljuk a tulajdonságaikat (*LI-P* 37-38).

A szavak szignifikációját a középkorban Arisztotelész egy megjegyzése és Szent Ágoston definíciója alapján értelmezték. Arisztotelész a *Hermeneutikában* - az ige) tulajdonságainak vizsgálata kapcsán - azt írja, hogy az igék „önmagukban véve” névszók és „szignifikálnak valamit” „hiszen aki kimondja őket, az rögzíti a gondolatot, s aki hallja, az megmarad ennél” (*De interpretatione* 3,16b19-22). Szent Ágoston *A keresztény tanításról* című művében a jeleket úgy definiálja, hogy „a jel olyan dolog, amely azon a képmáson túl, amelyet az érzékekben kelt, valami másnak a gondolatát is előidézi bennünk” (II, 1). A középkori szerzők számára a szignifikáció a jeleknek az a tulajdonsága, amely lehetővé teszi, hogy a jelek segítségével megértsünk valamit. A szignifikáció ezért nem pusztán a terminusok szemantikai tulajdonsága, hanem episztemológiai-pszichológiai reláció is. A szignifikatív jelet használó személy „létrehozza valaminek a megértését” (*constituit qui dicit intellectum*), tudniillik annak a megértését, aminek a jelét használja (Aristoteles Latinus 1965: 7,15). Ez a Boëthius klasszikus Arisztotelész-fordításából származó, a szignifikációt kifejező tömör formula („constituere intellectum”) évszázadokon át használatban volt, és alapját képezte a jel, a megjelölt dolog, valamint a jel használója közötti kapcsolat értelmezésének (Spade 1975: 214-215; Spade 1982:188-189; lásd még 3.9.3.2.).

A szignifikáció ilyen értelmezése mellett azonban az az állítás, hogy az univerzálék szavak, Abaelardus szerint a következő problémát veti föl: vajon mi az, aminek a megértését létrehozza az univerzálé? Abaelardus

ugyanis a realista elméletek bírálata során bebizonyította, hogy kizárólag diszkrét individuális dolgok léteznek. Ha azonban nem létezik olyasmi, amiben ezek megegyeznek (nem léteznek általános dolgok), akkor az sem lehetséges, hogy az általános szavak ez utóbbiak megértését hozzák létre az elmében. Az általános szavak azonban individuális dolgok megértését sem hozhatják létre bennünk.

Kitűnően illusztrálja a problémát a következő példa. Tegyük föl, hogy Szókratész a közelünkben lévő házban üldögél. Ha ekkor azt mondjuk, hogy

„egy ember üldögél ebben a házban”,

és ez az állítás kizárólag Szókratészra igaz, állításunk még ebben az esetben sem vonatkozik (*mittitur*) az „ember” szubjektumterminus révén Szókratészra. Ez utóbbiból ugyanis az következne, hogy a házban való üldögélés Szókratész inherens tulajdonsága, s abból, hogy ebben a házban üldögél egy ember, arra következtethetnénk, hogy Szókratész ül benne. Ugyanakkor azonban az „ember” univerzális név alatt nem pusztán individuumokat, hanem az emberek kollektíváját sem érthetjük, mivel ebben az esetben a fenti állítás nem pusztán egyetlen emberre lenne igaz, tudniillik arra, aki történetesen éppen ebben a házban üldögél, s aki történetesen éppenséggel Szókratésszal azonos. (Abaelardus példájában a „homo” szubjektumterminus szerepel, természetesen határozatlan névelő nélkül, miután ilyen a latin nyelvben nem létezik, s a „homo”-ra, az „ember”-re, ha az emberek kollektíváját jelenti, természetesen nem igaz az, hogy ebben a házban üldögél).

Ezekből a megfontolásokból - úgy tűnik - az következik, hogy az általános név egyáltalában nem szignifikál egyetlen dolgot sem, mivel egyetlen dolgot sem értünk meg általa (*nullum itaque significare videtur vel homo vel aliud universale vocabulum, cum de nulla re constituat intellectum*; LI-P 1919: 18-19). Ám anélkül, hogy léteznék valamilyen, a megértés alapjául szolgáló dolog, amit megragadunk, nem rendelkezhetünk megértéssel (*Sed nec intellectus posse esse videtur, qui rem subiectam quam accipiat, non habet*; LI-P 1919:19).

Abaelardus álláspontja szerint ez a konklúzió nem fogadható el. Az univerzális neveknek ugyanis van szignifikációja, s *valamiképpen* szignifikálják az egyes dolgokat azáltal, hogy megnevezik őket (res

diversas per nominationem quodammodo significant; LI 1919: 19, 7-8). Az sem igaz továbbá, hogy nem értjük meg általuk az egyes dolgokat, bár ez a megértés - megfogalmazása szerint - *nem a dolgokból származik, hanem a dolgokhoz tartozik (non constituendo tamen intellectum de eis surgentem sed ad singulas pertinentem).*

Az „ember” szó ugyanis Abaelardus álláspontja szerint egyedi embereket nevez meg annak a közös oknak az alapján, hogy ők emberek, s éppen ezért hívjuk univerzálénak. Az említett szó az embernek nem sajátos, hanem valamiféle közös megértését teszi lehetővé. Ez a megértés az egyes emberekhez tartozik, akiknek a közös hasonmását ragadjuk meg a megértés során (L/1919:19).

Abaelardus elemzése szerint ahhoz, hogy meg tudjuk érteni, mi jellemzi bizonyos nyelvi kifejezések univerzalitását és hogyan lehetséges univerzális kifejezésekként használnunk őket, három kérdésre kell tudnunk válaszolni:

1. Mi az a közös ok, amelynek megfelelően bevezetésre került az általános név (*quae sit illa communis causa secundum quam universale nomen impositum est*);
2. mi az értelemnek az a közös fogalma, amely a dolgokhoz hasonlít (*quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum*);
3. vajon a szavunkat azon közös ok alapján hívjuk közösnek, amelyben a dolgok megegyeznek, vagy a közös fogalom alapján, vagy együttesen mindkettő alapján (*et utrum propter commune <m> causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum*).

A három kérdésre Abaelardus a következő válaszokat adja:

1. A közös ok, amelynek megfelelően az általános nevek bevezetésre kerültek, természetesen nem lehet egyetlen dolog sem, hiszen - mint láthattuk - nem léteznek olyan dolgok, amelyek e nevek szignifikátumai. Valamiben azonban mégis meg kell hogy egyezzenek azok az individuális dolgok, amelyeket az általános nevek „valamiképpen - a megnevezés révén - szignifikálnak”. De vajon miben?

A válasz nagyon egyszerű. Ha az „ember” példánál maradunk: az emberek abban egyeznek meg, mondja Abaelardus, hogy emberek. Nem az emberségükben ha ezen olyan valóságos dolgot értünk, amelyben valami módon osztoznak, hiszen ilyesmi nem létezik, lévén minden dolog individuális (*non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem*; LI 1919: 19). „Embernek lenni” azonban nem valamiféle dolog, hanem egy tényállás (Abaelardus szóhasználatában: *status*). Esetünkben ez a tényállás azt jelenti, hogy azok, akiket embernek nevezünk, egy bizonyos tekintetben, tudniillik abban a tekintetben, hogy emberek, nem különböznek egymástól, hanem megegyeznek egymással (LI 1919: 20). Az általános nevek bevezetésének közös oka Abaelardus szerint a *status*.

Hogyan lehet azonban a *status*, ami nem azonos egyetlen létező dologgal sem, bárminek is az oka? Abaelardus azt válaszolja erre az ellenvetésre, hogy számtalan olyan eset van, amikor tényállásokat oknak tekintünk. Vegyük a következő példát:

„Megkorbácsolták, mert nem akar kimenni a fórumra”

A fórumra való kimenni-nem-akarás természetesen nem valamiféle dolog, mégis meglehetősen kellemetlen következményekkel jár a példa szerint.

A *statust* (azt, ahogyan a dolgok állnak) Abaelardus szerint proposíciókkal (vagy önálló szintagmákkal) fejezzük ki, nem pedig névszókkal. A fenti mondatban - mint láttuk - a mellékmondat az, amely kifejezi azt a tényállást, hogy az illető nem szeretne kimenni a fórumra. Abaelardus a proposíciók szemantikai elemzése során azt - az egyes emberek gondolataitól független, igaz vagy hamis -tartalmat, ami a proposíciók szignifikátuma, dictumnak nevezi. (A kortárs filozófiában - a középkorral ellentétben - azt nevezik prepozíciónak, amit a mondat kifejez, s ez az, ami igaz vagy hamis, nem maga a mondat). A *dictum propositionis* Abaelardus értelmezése szerint nem azonos egyetlen valóságosan létező fizikai dologgal sem, ám nem is mentális entitás. „Habár a valóságban úgy állnak a dolgok, ahogyan azt a prepozíció kifejezi, mégsem létezik olyan valóságos dolog, amit a prepozíció kifejez”, írja a *Dialecticában* (Petrus Abaelardus 1970: 160, 33-34; vö. Nuchelmans 1973: 150-161; Tweedale 1976: 213-304; King 2004: 105-108).

2. A szinguláris név (pl. 'Szókratész') azt a dolgot szignifikálja (ti. magát Szókratészt), aminek a megértését lehetővé teszi (ám természetesen csak annyiban, amennyiben nem többértelmű terminusként tekintjük, hiszen nagyon sok Szókratész nevű ember létezett és létezik). A jelenlevő, individuális dolgok esetében a szinguláris név olyan formát hoz létre a gondolkodó lélekben (*forma quaedam in animo surgit; propriam unius formam ingerit in animo; LI-P 1919: 21, 33. 35. 37*), amely az említett individuális dologhoz hasonlít, s a név ezt a dolgot ragadja meg és határozza meg (*res quaedam certificate et determinate; LI-P 1919: 38*). A megértés alapjául szolgáló dolog (*res subiecta*) ebben az esetben „a dolog valóságos szubsztanciája” (*vera rei substantia; LI-P 1919: 22, 13*). Amennyiben az individuális dolog aktuálisan nincs jelen érzékelhető objektumként (*LI-P 1919: 22,13-14*), akkor a megértés alapjául szolgáló dolog Abaelardus szerint ezen individuális dolognak a sajátos formája.

Az univerzális nevek esetében azonban nem ez a helyzet. A megértés alapjául szolgáló dolog, mint láthattuk, ténylegesen nem létezik, ám azt is láthattuk, hogy Abaelardus szerint mindazonáltal az univerzális neveknek is van szignifikációja, tudniillik az egyedi dolgokat jelölik azáltal, hogy megnevezik őket (*LI-P 1919: 28, 3-5*). Az a megértés azonban, amely az így megjelölt egyedi dolgokhoz kapcsolódik, nem egy adott individuális dolog sajátos mentális képmása (formája), hanem több dolog közös és zavaros képmása a lélekben (*communis et confusa imago multorum; LI-P 1919: 21, 30*). Ez a képmás ugyan pusztán fikció és imaginárius dolog (*res imaginaria quaedam est et ficta; LI-P 1919: 20, 31-32*), ám mégis valamiféle hasonlósági reláció áll fenn közte és azon dolgok között, amelyeknek a képmása. Ez a hasonlósági reláció igen sajátos, hiszen ez a közös és konfúz képmás egyidejűleg több dologra is hasonlít (*LI-P 1919: 22,16-24*).

Abaelardus minden jel szerint a gondolkodás intencionális objektumának tekinti a dolgok meghatározott csoportjairól alkotott efféle képeket, ám az álláspontja ezzel kapcsolatban meglehetősen kiforratlan (*LI-P 1919: 20, 28-32; LI-P 22, 25*).

3. A harmadik kérdésre Abaelardus azt válaszolja, hogy a *status* és a közös fogalom együttesen okozza azt, hogy egy adott szavunk általános

legyen, bár a statusnak, a közös oknak ebben jelentősebb szerepe van (LI 1919: 24,32-37).

3.3.5.4. Abaelardus második megoldása: a *Logica nostrorum petitioni sociorum*

Abaelardus az univerzáléproblémára a *Logica ingredientibus* Porphüriosz-glosszáiban adott megoldásával nem lehetett teljességgel elégedett. A későbbiekben ugyanis fölülvizsgálta a korábbi álláspontját, ahogyan ezt a *Glossae super Porphyrium secundum vocales*, valamint az ennek további revíziójával keletkezett *Glossulae*, avagy *Logica nostrorum petitioni sociorum* (LNPS) mutatják (vö. Mews 1984; s szövegkiadása: Petrus Abaelardus 1933). A helyenként homályos *Logica ingredientibus*hoz képest úgy tűnik, hogy ez utóbbi Porphüriosz-kommentár tükrözi Abaelardus legkiforrottabb megoldását az univerzáléproblémára (De Rijk 1980:139). Johannes Saresberiensis beszámolója is ezt látszik alátámasztani, ő ugyanis Abaelardus megoldását az LNPS-ben található megoldással azonosítja, amennyiben azt írja, hogy Abaelardus szerint az univerzálé a sermóval azonos (Johannes Saresberiensis 1929: 92,874c; 2003:127). Abaelardus továbbá éppen a gondolkodás intencionális objektumainak kérdésével kapcsolatban képvisel az LNPS-ben radikálisan új álláspontot, amit - mint láthattuk - az LI-ben nem dolgozott ki.

Abaelardus az LNPS-ben módosít korábbi terminológiáján. A „vox”, ami korábban a szignifikációval rendelkező nyelvi jel volt, most a fizikai entitásként felfogott nyelvi jellel azonos. A szignifikációval rendelkező nyelvi jel Abaelardusnál az LNPS megírásának idején a *sermo* (kb. „beszéd”). A *sermo* egy szempontból azonos a voxszal, ti. ugyanaz a fizikai entitás, egy másik szempontból azonban - s az univerzáléprobléma szempontjából ez a releváns - különböznek. A voxról mint fizikai entitásról ugyanis - bár ez egyáltalán nem triviális, hiszen a voxot állítjuk valamilyen szubjektumról, amikor állítást teszünk - nem mondhatjuk azt, hogy az univerzáléval azonos. Mint fizikai dolog ugyanis - egyéb fizikai entításokhoz hasonlóan - nem prédikábilis, nem állítható semmiről. A *sermo* viszont állítható, mivel a *sermo* nem egyszerűen egy a kimondott vagy leírt individuális entítások közül, hanem szignifikációval rendelkező kimondott vagy leírt individuális entitás (LNPS: 522-524). A következő állítások ennek megfelelően hamisak Abaelardus szerint:

„A vox genus”

„A vox species”,

ám a fordítottjuk igaz:

„A genus vox”

„A species vox”.

Az utóbbi kettő azért igaz, mert arról a jelentéssel bíró szóról, amely valamilyen *genust* vagy *speciest* jelöl, igaz az, hogy azonos egy hangsorral. Ezenkívül azonban még szignifikációval is rendelkezik, ezért az első két állítás, amely Abaelardus értelmezése szerint a hangsort azonosítja az univerzáléval s ezzel önmagában a hangsornak tulajdonítja a prédikabilitást, hamis.

„A valamely individuális létező *genus*” (*aliqua existentia est genus*) állítás azért sem lehet igaz, mert - ahogyan arról korábban már szó volt - Abaelardus szerint egyetlen ténylegesen létező dolog sem univerzális (*nulla essentia sit universalis*; LNPS 1919:529).

Abaelardus az LNPS-ben rendkívül eredeti megoldását nyújtja a problémának (vö. Tweedale 1976: 180; De Rijk 1980:146). A megoldását egy rossz kérdés, és az ehhez kapcsolódó két rossz válasz elemzésére építi.

A rossz kérdés az univerzális nevek szignifikációjára és a hozzájuk kapcsolódó megértésre, gondolatra (*intellectus*) vonatkozik. A kérdés a következő: melyek azok a dolgok, amelyeket az univerzális nevek szignifikálnak? Abaelardus szerint a rossz kérdésre adott két rossz válasz a következőképpen áll elő. Akkor, amikor meghallunk egy univerzális nevet (pl. „ember”), amely közös több dolog számára és egyformán viszonyul mindegyikhez, azt a kérdést tesszük föl, hogy mi az a dolog, amelyre ilyenkor gondolunk. A válasz az szokott lenni, hogy magára az emberre. Erre az a további kérdés következik, hogy: ez miként lehetséges, ha egyszer kizárólag ez vagy az vagy amaz az ember létezik, s ezért csak ők azok, akikre gondolni tudunk az említett esetben. A probléma megoldhatatlannak tűnik, az ugyanis egyértelműen hamis, hogy aki meghallja az „ember” univerzális nevet, mindig erre, vagy arra, vagy amarra a ténylegesen létező individuális

emberre gondol, másfelől olyasmi, mint „az ember maga”, egyáltalán nem létezik. A válaszhoz arra van szükség Abaelardus szerint, amire általában a helyes okoskodáshoz: „az egyes kijelentések értelmét gondosan elemeznünk kell, s ekkor nem jutunk képtelen következtetésekhez” (*LNPS* 530).

Nézzük azt a kijelentést, hogy

(1) „az emberre gondolok”.

Ha ebből kiindulva úgy következtetek, hogy:

(1) „az emberre gondolok”

(2) „ám minden ember ez vagy amaz az ember” következésképpen

(3) „erre vagy amarra az emberre gondolok”,

akkor helytelenül okoskodom, (3) ugyanis nem következik (1)-ből.

A téves következtetésért egyértelműen a (2) premissza a felelős. Abaelardus szerint a következő érvelés analóg az előbbivel:

(4) „süvegre vágyom”

(5) „ám minden süveg ez vagy amaz a süveg”, következésképpen

(6) „erre vagy amarra a süvegre vágyom”.

Ebben az esetben ismét csak helytelenül érvelünk, méghozzá azért, mert süvegre vágyani nem azt jelenti, hogy egy meghatározott, egyedi, valóságosan is létező fejfedőre fáj a fogam, hanem azt, hogy olyan vágyakozás van bennem, amelynek a tárgya süveg. A helyes következtetés ennél fogva a következő volna:

(4') „süvegre vágyom”

(5') „ám mindenki, aki süvegre vágyik, erre vagy arra a süvegre vágyik”, tehát

(6') „erre vagy arra a süvegre vágyom”.

Hasonlóképpen, a helyes következtetéshez (2) helyett a következő állítást kellene tennünk: (2') „ám minden olyan gondolat, amely emberre gondol (*intellectus intelligens hominem*), erre vagy amarra az emberre gondol”.

Azt kell látnunk azonban, hogy sem (2'), sem pedig (5') nem igaz. Ha „az emberre gondolok” vagy ha „süvegre vágyom”, nem gondolok szükségképpen erre vagy arra az emberre, és nem vágyom szükségképpen egy meghatározott süvegre (*LNPS 530-531*).

De vajon azt jelenti-e ez, hogy akkor, amikor „az emberre gondolok” vagy akkor, amikor a „süvegre vágyom”, egyáltalán nem gondolok és nem vágyom semmire? Az az állítás, hogy „nem tudja, mire gondol akkor, amikor meghallja az 'ember' hangsort” (*auditor non habet quod rationabiliter intelligat hac uoce prolata 'homo'*; *LNPS 532*) igaz is lehet és hamis is Abaelardus szerint.

Igaz abban az esetben, ha a problémát a név szubsztanciájára (*substantia nominis*) vonatkoztatjuk. Ebben az esetben az állítás a következőt jelenti:

„egyetlen olyan dolog sincs, amire gondol” (*nulla res est de qua intellectum habeat*), ami igaz.

Hamis azonban abban az esetben, ha a problémát az ige szubsztanciájára (*substantia verbi*) vonatkoztatjuk. Ebben az esetben az állítás a következőt jelenti: „semmiféle gondolata nincsen” (*nullum intellectum habet*), ami azonban hamis.

A „mire gondolsz” (*quid intelligis*) kérdésnek, hasonlóan a „mire vágyasz” (*quid vis*) kérdéshez, két értelmezése lehetséges. Az első szerint, amikor a kérdés a név szubsztanciájára irányul (*de substantia nominis*; azaz arra a ténylegesen létező dologra, amit a név megjelöl, a gondolkodás, illetve a vágyakozás tárgyára) a két kérdés a következőképpen hangzik: „mi az a dolog, amire gondolsz”, „mi az a dolog, amire vágyakozol”. Ha így tesszük föl a kérdést, akkor oly módon válaszolhatunk rá, hogy megjelöljük azt az egyedi létezőt, amelyre gondolunk vagy amelyre vágyunk.

A második értelmezés szerint a kérdés az ige szubsztanciájára, magára a cselekvésre (gondolkodás, vágyakozás) irányul, s nem valamely

individuális létezőre: „milyen gondolatod támadt” (*quem intellectum habes*) vagy „miféle vágyakozás van benned” (*quam voluntatem habes*).

Ha a második értelemben vesszük a kérdést, akkor teljesen értelmes (Abaelardus megfogalmazásában: igaz) lehet azt válaszolni például, hogy „a kimérára gondolok”,

vagy

„kacsalábon forgó kastélyra vágyom” (*aureum castrum volo*), még akkor is, ha tudjuk, hogy sem kimérák, sem pedig kacsalábon forgó kastélyok nem léteznek a valóságban. Egyik esetben sem áll azonban, hogy ne gondolnánk vagy vágyakoznánk valamire abban az értelemben, hogy rendelkezünk az adott gondolattal és vágygal, még ha annak a tárgya nem is valamely ténylegesen a külvilágban létező dolog, hanem egy intencionális objektum (*cum igitur chimaeram intelligo, etsi nulla res sit quam intelligam, aliquid tamen intelligo; LNPS 533*).

Az elemzés során Abaelardus olyan kontextusokat vizsgál, amelyeket tisztán referenciálisaknak, illetve referenciálisan homályosaknak nevezhetünk (a megkülönböztetéshez vö. Quine 1961; magyarul: 2002: 225-229, és Quine 1960: 141-146; e megkülönböztetés relevanciájára Abaelardus elemzésének szempontjából elsőként M. Tweedale hívta föl a figyelmet; vö. Tweedale 1976: 180 sk., őt követte De Rijk 1980: 147; 149). Abaelardus arra hívja föl a figyelmet, hogy referenciálisan homályos kontextusokban egyáltalán nincs szükség ténylegesen létező dolgokra ahhoz, hogy a mentális aktusainkat vagy attitűdjeinket kifejező igéket értelmesen használhassuk, és igaz állításokat tehessünk velük. Teljességgel elegendőek azok a belső, intencionális objektumok, amelyekre az adott igék vonatkoznak (mint például a kiméra vagy a kacsalábon forgó kastély).

Az univerzáléproblémával kapcsolatos félreértések Abaelardus elemzése szerint abból erednek, hogy a referenciálisan homályos kontextusokat nem különböztetik meg azoktól a kontextusoktól, amelyekben a terminusok tiszta referenciával rendelkeznek. Ez a tévedés a mentális aktusok és attitűdök belső tárgyait transzponálja és valóságos objektumokká teszi, abban a hiszemben, hogy kizárólag így biztosítható az, hogy igaz állításokat tehessünk ezekről a dolgokról.

Ez azonban Abaelardus szerint nem igaz, az univerzálék az *LNPS* szerint a gondolkodás belső, intencionális objektumai.

3.3.6. Etika

Abaelardus a teológiai munkáiban számos olyan problémát vizsgált, amelyeket ma etikai problémáknak neveznénk. Két olyan művet is írt azonban, amelyek kifejezetten etikai kérdésekkel foglalkoznak. Az első a *Collationes* (vagy *Dialogus*) volt, a másik pedig az *Ethica* (vagy *Scito teipsum*).

3.3.6.1. A *Collationes*

A *Collationes* (rövidítve: *C*, a kiadását lásd Petrus Abaelardus 2000) bevezetőjében Abaelardus egy álmot ír le. Az álomban három férfi érkezik Abaelardushoz három különböző irányból. A három férfi három különböző valláshoz tartozik (*diversis fidei sectis innitentes*), de mindhárom egyetlen Isten kultuszának szenteli magát (*unius... Dei cultores... nos omnes pariter*; *C* 40). Abaelardus álmában azért jelennek meg, hogy döntőbírónak kérjék föl régóta tartó vitájukban. Abaelardus szövege anélkül ér véget, hogy a döntőbíró teljesítené a feladatát, s a párbeszéd végén a keresztény utal rá, hogy az általuk tárgyalt témakörben lehetségesek még további meg nem vitatott problémák is. Elterjedt az értelmezők körében ennél fogva az az álláspont, hogy Abaelardus nem tudta befejezni a *Collationest*, ugyanakkor van, aki szerint lehetséges, hogy szándékosan nem fejezte be (Mews 1985: 107-109). Rendkívül érdekes felvetés, hogy az írás nyitott befejezésének akár pedagógiai oka is lehetett: a döntőbíró szerepét ebben az esetben a szerző átruházza az olvasóra (Adams 1995: xii-xiii).

A - pogány - filozófus azon az állásponton van, hogy a természeti törvény elsődleges a vallási parancsolatokhoz képest, s önmagában elegendő a morál megalapozásához. Mindaz, ami ezen túl van (ti. a Szentírásen és a tradíciókon alapuló vallási parancsolatok) felesleges (*C* 46, 80-89). „Bebizonyosodott számomra, hogy a zsidók hülyék, a keresztények pedig bolondok”, mondja a filozófus - szándékosan - provokatív módon az álomban (*C* 42,29). Álláspontja azon alapul, hogy a (nem tisztán a természeti törvényen alapuló) vallásokban - ellentétben az emberi élet egyéb területeivel - nem figyelhető meg az értelem (*intelligentia*) növekedése, mivel tilos a hittételek racionális vizsgálata,

és nem lehetséges büntetlenül kételkedni bennük (C48,117-125). Némelyek annyira elvesztik az eszüket (*in tantam sepe prorumpunt insaniam*) e vallások képviselői közül, hogy nem szégyellik beismerni: abban hisznek, amit nem képesek megérteni, „mintha a hit a szavak kimondásában állna inkább, s nem a lélek megragadó tevékenységében, s a szájhoz tartozna inkább, mint a szívhez” (C 50,129-133). A szektájuk egyedülálló volta pedig (*proprie secte singularitas*) olyan kevélyé és nagyképűvé teszi őket, hogy mindazokat, akik tőlük eltérő hitűek, „alkalmatlannak ítélik az Isten kegyelmére” (C 50,136-137).

A *Collationes* két dialógust tartalmaz. Az első a filozófus és a zsidó, a második pedig a filozófus és a keresztény párbeszéde, a zsidó és a keresztény (eltérően a kor zsidó-keresztény dialógusirodalmában megszokottól) nem beszélgetnek egymással. Mindkét párbeszédet a filozófus iniciálja, s a vita a párbeszédet megelőző problémafelvetés szerint a természeti törvényen felüli - zsidó és keresztény - vallási parancsolatok igazolhatóságáról folyik. A kinyilatkoztatott törvény a filozófus szerint akkor igazolható, ha be lehet bizonyítani, hogy az emberi boldogsághoz - a természeti törvényen felül - szükség van a kinyilatkoztatott vallási parancsolatokra. A filozófusok álláspontját az első párbeszéd zsidó szereplője ebben a kérdésben úgy foglalja össze, hogy „az ember egyedül a természeti törvény révén is üdvözülhet” (*homines salvari posse sola naturali lege*), az írott törvények követése nélkül (C82, 569-571).

A *Collationes* azonban - főként a második párbeszédben - eltér az eredeti kérdéstől, s így ebben a tekintetben is jelentősen különbözik a korban meglehetősen divatos apologetikus irodalomtól. A filozófus és a keresztény párbeszéde ugyanis már egyáltalán nem a vallási parancsolatokról szól, hanem arról, hogy mi a legfőbb jó és mi módon lehet eljutnunk hozzá (C136,1281-1282; C154,1504-1510). Az a tudomány, amely ezt a kérdést vizsgálja, az etika vagy morálfilozófia, amit a párbeszédben szereplő keresztény szerint *divinitasnak* is hívhatunk (134; 1265-1266). Minthogy a *Collationes* megfogalmazása szerint „az igaz etika” (*vera ethica*) minden tudomány célja és összegzése (*omnium disciplinarum finis et consummatio*), az etika kiemelkedik a többi tudomány közül (C134-136). Ez jelentős változásra utal Abaelardus korábbi tudományfelfogásához képest,

amelyben egyértelműen a logika töltötte be a vezető szerepet (Mews 2005: 180).

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy a logikai-nyelvfilozófiai analízis eltűnik Abaelardus eszköztárából. Ezt világosan mutatja a „legfőbb jó” fogalmának a *Collationes* második dialógusában történő elemzése. Abaelardus valójában a „jó” név használatát elemzi, ahogyan ezt a beszélgetésben szereplő keresztény az írás végén kiemeli (C 298,3423-3425).

A második dialógusban az abaelardi álom dramaturgiája szerint a keresztény felülkerekedik a vitában a filozófuson, de nem a vallása miatt, hanem abban az értelemben, hogy - a jó fogalmának elemzése során - éleselméjűbb filozófusnak bizonyul a párbeszéd filozófus szereplőjénél (C164,1644-1645: *te primum phylosophum comperior*). Ez Abaelardus szerint azért van így, mert Jézus követése nem más, mint az igazi „sophia” (ti. az isteni bölcsesség elsajátítása; C142,1366-1368).

Az elemzés során Abaelardus megkülönbözteti a jó, a rossz és a morális értelemben közömbös dolgokat. Ez utóbbi megkülönböztetés - csakúgy, mint a természeti törvénnyel kapcsolatos, a korábbiakban említett filozófiai álláspont - sztoikus hatást mutat. A 12. században - az egyházatyák olyan írásai mellett, amelyek révén indirekt sztoikus hatás is kimutatható - széles körben használtak a teológusok olyan ókori latin szövegeket (elsősorban Cicero és Seneca írásait), amelyek ókori sztoikus szerzők etikai nézetei közvetítették (Lapidge 1988: 88-99). A morális értelemben közömbös dolgok fogalma (*adiaphora*) Boëthiusnál is megtalálható, aki a Kategóriák-kommentárjában a jó és a rossz ellentétének elemzése során megemlíti, hogy azokra a dolgokra, amelyek nem jók és nem rosszak, Arisztotelésznek nem volt önálló szava, s Boëthius bevezeti ezekre a közömbös dolgok (*indifferentia*) kifejezést. A sztoikusok úgy gondolták, teszi hozzá, hogy a gazdagság és a szépség ezek közé tartozik (Boëthius *PL* 64,268B; Marenbon 1997: 244-245).

Abaelardus a jó analízise során abból indul ki, hogy a „jó” szó - hasonlóan más szavakhoz - többértelmű, azaz nem egyetlen szignifikációval rendelkezik, s ennél fogva nehéz megadni a definícióját (C 278,3136-3138). Olyan személyeken kívül ugyanis, akiket az

erkölcsük tekintetében jónak nevezünk, beszélhetünk jó kézművesekről, jó lovakról és egyéb jó dolgokról is. Mit több, morális értelemben kifejezetten rossz dolgokat is nevezhetünk jónak, azt állíthatjuk ugyanis valakiről, hogy, jó tolvaj”, vagy az általunk ismert „legjobb tolvaj”, mivel az illető ügyesen és tapasztalt módon, mondhatni komoly mesterségbeli tudás birtokában képes lopni (C278, 3136-3146).

Abaelardus szerint továbbá nem pusztán dolgokat, hanem proposíciók által kifejezett tényállásokat (*dicta*) is nevezhetünk jónak. Abaelardus példája némiképp meglehetősen. Azt állítja ugyanis, hogy ez igaz: „jó az, hogy létezik a rossz”, míg természetesen a rosszról azt állítani, hogy jó, hamis. A példa Abaelardus teodíceá-ja alapján érthető. Ha ugyanis egy tényállásról vagy eseményről (*eventus*) azt állítjuk, hogy jó, akkor az Abaelardus szerint „annyit tesz, mintha azt mondanánk, hogy szükségszerű valamely dolog Isten által történő lehető legjobb elrendezésének megvalósításához, még ha számunkra teljességgel rejtett marad is ez az elrendezés (C 298, 3404-3406). Az isteni előrelátás Abaelardus szerint nem magukra a dolgokra, hanem az összefüggéseikre irányul, egy jó szándékkal végrehajtott cselekedet éppen úgy lehet rossz, ha az szemben áll az isteni elrendeléssel, mint ahogyan rossz dolgok is alkothatják az isteni terv részét. Mint láttuk, Abaelardus élettörténetének, ahogyan azt a *Szerencsétlenségeim története* bemutatja, éppen ez ad értelmet a filozófus szerint. „Még ha nem érdemeljük is meg” az igazságtalan szenvedéseket, írja ott, „ne kételkedjünk tisztító erejükben; és mivel minden az isteni rendelés szerint történik (...). Isten végtelen jósága soha semmit nem enged cél nélkül történni, s minden, ami rosszul kezdődött, végül jóra fordul” (SZT 39; HC108,1591-1597).

Miután a „jó” szó az említett módon többértelmű és többféleképpen használható, Abaelardus azt vizsgálja, hogy mi az, amit morális értelemben jónak nevezhetünk. A dolgokat és a tényállásokat Abaelardus elemzése alapján kizárhatjuk ebből a körből, hiszen - mint láttuk - ezek esetében egyrészt olyasmiről is állíthatjuk, hogy jó, ami morális értelemben nem az, másrészt pedig - az isteni terv részeként - minden tényállás és esemény: jó.

Abaelardus azonban még ennél is tovább megy, amennyiben szerinte a cselekedetek sem lehetnek morális értelemben jók vagy rosszak. Ez

azért van így, mert Abaelardus (összhangban Arisztotelész kategóriaelméletével) a cselekedeteket dolgoknak tartja, és úgy gondolja, hogy az önmagukban, dolgokként tekintett cselekedetek morális szempontból közömbösek. Önmagában véve Abaelardus szerint minden cselekedet *adiaphoron* (*omnes ex se indifferentes sunt*; C 280, 3162-3163).

A cselekedeteket pusztán „gyökerük”, az intenció alapján nevezhetjük jónak vagy rossznak (*non enim actiones bone vei male nisi secundum intentionis radicem iudicantur*; C 280, 3161-3162). Abaelardus szerint nyilvánvaló, hogy különböző emberek ugyanazt a cselekedetet eltérő intencióval is végrehajthatják. A hétköznapi szóhasználat ugyan olyan fordulatokat használ, mint a „jót tenni” a „jól tenni”, azaz „jó szándékkal” (*bene intentione*) tenni helyett, ám egy adott cselekedet morális megítélése mégis a megtétele alapjául szolgáló intenció függvénye. Abaelardus kedvelt példája szerint ha két ember felakaszt egy gonosztevőt, és az egyiket az igazságosság, a másikat pedig a gonosztevő iránt táplált gyűlölet hajtja, akkor az első morális értelemben jól, a második azonban rosszul cselekszik, még ha a cselekedet, amit végrehajtanak, azonos is (C 286,3237 sk. ; vö. *Ethica* 28, *Etika* 66; a referenciák a latin szövegre és a magyar fordításra vonatkoznak: vö. Petrus Abaelardus 1971 és Petrus Abaelardus 1989). Sőt, ha egy és ugyanazon ember különböző időpontokban ugyanazt cselekszi, ám hol jó, hol pedig rossz szándékkal, akkor a tettének morális értéke éppen úgy változni fog, ahogyan egy proposíció igazságértéke is változik attól függően, hogy mikor hangzik el (*Ethica* 52; *Etika* 82).

Abaelardus nyelvfilozófiai-szemantikai elemzése szerint tehát morális értelemben nem a tényállásokról vagy a dolgokról (ezek közé értve a cselekedeteket is), hanem az intencióról állíthatjuk azt, hogy jó. „A jó ember - úgy tűnik - nem abban különbözik a rossz embertől, hogy azt teszi, *ami jó*, hanem inkább abban, hogy *jól teszi* azt, amit tesz (C 284—286,3229-3230).

3.3.6.2. Az *Ethica sive Scito teipsum*

Az *Etika* befejezetlen munka. Abaelardus valószínűleg a sens-i zsinatot megelőzően állította össze ezt a viszonylag rövid, s mindössze öt középkori kéziratban fennmaradt etikai-teológiai szöveget (Luscombe

1971: xxx; xli-lv; Marenbon 1997: 67). Az írásban a bűn fogalmát elemzi mélyrehatóan, amelyet a *Collationes* második dialógusában már érintett (vö: C176,1790-1792).

A második dialógusban Abaelardus egy helyütt azon álláspont ellen érvel, hogy az erények azonos mértékben vannak jelen az erényes, a bűnök pedig a bűnös emberekben (C 174,1767-186,1924). „Akár úgy gondolod, hogy az akaratban, akár pedig úgy, hogy a cselekedetben van jelen a bűn”, mondja a keresztény a filozófusnak, „nyilvánvaló, hogy a rossz emberek körében az egyik romlottabb akaráttal rendelkezik, s ártalmasabb avagy rosszabb cselekedetekre képes, mint a másik” (C182,1870-1872).

Ezen a helyen Abaelardus olyan alternatívát vet fel, amely a - minden bizonnyal később keletkezett - *Etika* bűnnel kapcsolatos elemzése szerint hamis alternatíva volna: vagy az akarat, vagy pedig a cselekedet az, ami bűnös.

A bűnnel kapcsolatban Abaelardus ugyanis az *Etikában* négy dolgot különböztet meg: A lelkiület hibáját (*uicium animi*), a rossz cselekedetre irányuló akaratot (*uoluntas mali operis*), magát a bűnt (*ipsum peccatum*), amely a rosszal való egyetértésben áll, s egyenlő Isten megvetésével (*quod in consensu mali vel contemptu Dei statuimus*), valamint a rossz cselekedetet (*mali operatio*; *Ethica* 32; *Etika* 69).

Abaelardus szerint sem a lelkiület hibája, sem a rossz cselekedetre irányuló akarat, sem pedig a rossz cselekedet esetében nem beszélhetünk bűnről. Az előbbi kettő megelőzi, az utóbbi kettő pedig követi a bűnt, de nem azonos vele.

A lelkiület hibája Abaelardus elemzése szerint hajlamossá tesz bennünket arra, hogy egyetértsünk olyasmivel, ami nem helyénvaló. Ez a hiba azonban (például a haragra vagy a bujaságra való hajlam; vö. C 220, 2370) természetes adottság, önmagában morális szempontból nem értékelhető, hasonlóképpen ahhoz, amit Abaelardus a rossz cselekedetre irányuló akaratnak nevez (*Ethica* 6,11 ; *Etika* 52).

Abaelardus ezen a ponton jelentősen változtatott korábbi terminológiáján. A *Collationes*ben, a *Római levél kommentárjában*, valamint a *Theologia Scholariumban* a bűnt a rossz akaráttal

azonosította (Mews 1985: 115). A „bűn” névszó a Szentírásban, írja, „tulajdonképpen értelemben a lélek vétjét és Isten megvetését jelenti, azaz a mi romlott akaratumkat” (*Comm. Rom* 164: 354-357; vö. Blomme 1958:185). Ez az értelmezés általános volt a korban. Champeaux-i Vilmos és Lao-ni Anselmus iskolájának az álláspontját (*nichil malum est... nisi voluntas; malum nichil est... nisi mala voluntas*; Lottin 1959: 221 és 302) kitűnően artikulálja Hugo de Sancto Victore, aki szerint „a romlott akarat, ami a bűn, az összes jótól való megfosztottsággal azonos (*prava voluntas, quae est peccatum privatio omnis boni*; *Quaestiones in Epistolas Pauli*, q. 78, PL 175,453D). A bűnnek a rossz akarattal történő azonosítása Abaelardus számára azért lehetett az *Etikát* megelőző írásaiban megfelelő álláspont, mert azon állítás ellen kívánt érvelni, hogy a bűn a rossz cselekedetekben áll. A *Collationes*ben felvetett alternatíva azt jelzi, hogy a szöveg megírása idején nem gondolkodott más megoldáson.

Az *Etikában* azonban Abaelardus, mint megjegyzi, figyelmesebben is megvizsgálta a dolgot (*Ethica* 6, 18-19; *Etika* 52), s ennek eredményeképpen ebben az írásban egészen eltérő jelentésben használja a rossz akarat fogalmát. Abaelardus elemzése szerint ugyanis 1. rossz akarat nélkül is el lehet követni bűnt, 2. a rossz akarat meglétéből nem következik, hogy bűnt követnénk el.

Az elsőre Abaelardus nagyon sajátos példát talál. Képzeljük el, hogy egy ártatlan szolga, amikor az ura - hirtelen dührohamában - kivont karddal üldözni kezdi és meg kívánja ölni, akarata ellenére, pusztán önvédelemből meggyilkolja az urát. Ebben az esetben szó sincs rossz akaratról, hiszen a szolga akarata az élete megmentésére, a halál elkerülésére irányult. Abaelardus szerint azonban mégis bűnt követett el, mert „egyetértett a jogtalan gyilkossággal”, amennyiben szándékosan és tudatosan ölte meg az urát. A példa világosan mutatja, hogy - legalábbis a rossz akarat elemzése során - Abaelardus elválasztja egymástól az akarattal történő és a szándékos cselekvést (*Ethica* 6-8; *Etika* 52-53). A másodikra Abaelardus a szexuális vágyakozás példáját hozza, a vágyakozást azonosítva a rossz akarattal. „Példának okáért: valakit egy asszony láttán hatalmába kerít a kívánság (*concupiscentia*), és elméje fölzaklattatván a testi gyönyör gondolatától, föllobban benne a gyalázatos vágy, hogy vele háljon. Mi más lenne ez az akarat és rút vágy, kérdezed, mint bűn?” (*Ethica* 10-12; *Etika* 55). Abaelardus elemzése szerint azonban - miután a vágyakozást

le lehet küzdeni - a rossz akarat mint vágyakozás önmagában nem nevezhető bűnösnek, hiszen nem azonos az elfogadására vagy elutasítására irányuló szabad, tudatos döntésünkkel. Morális szempontból azonban pusztán ez utóbbi releváns, mivel kizárólag a szabad döntéseinkért vállalhatunk felelősséget.

Miután a lelkiület hibáján és a rossz akaraton kívül a tett sem implikálja a szabad és tudatos döntést, Abaelardus a cselekedetet sem tekinti bűnösnek. Abaelardus természetesen itt a cselekedeteket önmagukban, a hozzájuk kapcsolódó mentális aktusoktól elkülönítetten kezeli. Érvelése szerint egyrészt elkövethetünk olyasvalamit kényszerből vagy tudatlanságból, aminek nem volna szabad megtörténnie, s ebben az esetben ez nem is róható föl nekünk. Másrészt ha bűnös tettet hajtunk végre, az önmagában már nem tesz hozzá semmit a bűnhöz (Abaelardus jelzi, hogy ez meghökkentő lehet a kortárs olvasói számára; *Ethica* 16-18; *Etika* 59). Az elsőre Abaelardus ismét a szexualitás köréből hoz példákat. Az az ember, írja például, aki valamiféle megtevesztés folytán - azt híven hogy az illető a felesége - idegen nővel hál, nem követ el bűnt, mivel a bűn „nem más feleségének megkívánása, sem pedig a vele elkövetett házasságtörés, hanem inkább az e vágygal, illetve cselekedettel való egyetértés” (*Ethica* 24,14-16; *Etika* 63).

Az egyetértés (*consensus*) olyasvalamivel, ami nem helyes, amit nem szabad megtenni, azt jelenti Abaelardus értelmezésében, hogy „nem tartjuk vissza magunkat az elkövetéstől, s készek vagyunk arra, hogy mihelyt alkalom nyílik rá, megtegyük” (*Ethica* 14,17-19; *Etika* 57). Sajátos módon az egyetértés kapcsán Abaelardus ismét használja - méghozzá az egyetértés szinonimájaként - az akarat (*voluntas*) szót (*Ethica* 24, 26-27; *Etika* 64). Ebben az esetben az akarat azonban nyilvánvalóan eltérő értelemben szerepel, mint akkor, amikor rossz akaratról beszél. Az akarat mint egyetértés ugyanis valamilyen döntés szándékos és tudatos megerősítését jelenti itt, míg a rossz akarat esetében arról a természetes indíttatásról van szó, amely valamilyen rossz, elvetendő dologra irányul, s mint láttuk, nem implikál szándékosságot.

A bűnt (az egyetértést mint mentális aktust) Abaelardus „Isten megvetésének” nevezi. Az *Etika* elején, a lelkiület hibája kapcsán Abaelardus azt írja, hogy ez arra ösztönöz bennünket, hogy

„egyetértsünk olyasmivel, ami nem helyes, tehát valamilyen helytelen cselekedettel vagy mulasztással. S ezt az egyetértést nevezzük bűnnek a szó szoros értelmében, azaz a lélek olyan vétkének, amely kárhozatot érdemel és Isten előtt bűnössé tesz. Hiszen mi más lenne ez az egyetértés, mint Isten megvetése és megsértése (*contemptus et offensa ipsius*)?” Ezzel természetesen nem okozunk kárt Istennek, fűzi hozzá Abaelardus, ám Isten mindazonáltal „megtorolja” ezt a megvetést.

Ez a megvetés Abaelardus szerint negatív módon (*abnegative*) definiálható. Egyrészt Isten megvetése az, hogy semmiféleképpen nem tesszük meg érte azt, amiről úgy hisszük, hogy meg kell tennünk érte. Másrészt Isten megvetése az, hogy nem tartózkodunk érte attól, amiről úgy hisszük, hogy tartózkodnunk kellene (*Ethica* 4—6; *Etika* 51-52).

Itt természetesen ismét a legkevésbé sem azokról a cselekedetokről van szó, amelyekkel megsértünk vagy elmulasztunk követni bizonyos előírásokat. Abaelardus értelmezése szerint a morálisan értékelhető események a lélekben zajlanak le. Valószínűleg Szent Ágostonhoz kapcsolódva Abaelardus úgy gondolja, hogy a cselekedeteink nincsenek a hatalmunkban, ugyanis - mint írja - „számtalan akadály lehet a végrehajtásuknak”, míg „az akaratunk és az egyetértésünk mindig a mi döntésünktől függ (*Ethica* 24-26; *Etika* 64, a fordítást módosítottam - B. G.).

Isten ennél fogva nem annyira a külső tetteinkre, mint a lelkünkben meghozandó döntéseinkre, a belső cselekedeteinkre figyel, sőt, kizárólag Isten képes arra, hogy „a szándékunk bűnösségét igazán mérlegelje, s igaz ítéletet alkosson a bűnről” (*ueraciter in intentione nostra reatum pensat; Ethica* 40,10-11).

Az emberek ezzel szemben kizárólag az általuk ismert külső cselekedetek alapján képesek ítélkezni és mérlegelni a tettek következményeit. Mivel - amint láttuk - Abaelardus szerint a cselekedetektől nem következethetünk a szándékokra, a cselekvők intencióit pedig nem ismerjük, a jogrendszer és az igazságszolgáltatás kizárólag a tényleges cselekedetek megítélésén alapulhat, még ha számos esetben a jogszerű eljárás morálisan kifogásolható ítéletet takar is (*Ethica* 38-40; *Etika* 73-74).

Petrus Abaelardus fontosabb filozófiai és teológiai művei:

1. *Dialectica*

1115-1119 (Marenbon 1997: 40¹⁶)

1117-1121 (Mews 1985: 95-104; 130)

2. *Logica ingredientibus (Glosse super Porphyrium, super Predicamenta, super Periermeneias, super Topica)* (U)

1117-1121 (Mews 1985:130)

3. *Glossae super Porphyrium secundum vocales* 1117-1121 (LI sup. Top. előtt; Mews 1985:130)

4. *Theologia 'Summi boni'*

1120 körül (Mews 1985: 78-92; 131)

5. *Tractatus de intellectibus* 1120-1124 (Mews 1985:93-94; 131)

6. *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'* (LNPS), avagy *Glossulae*

1120- 1124 (Mews 1985: 76-95; 131)

7. *Sic et non*

1121- 1126 (Marenbon 1997: 61-62); (Mews 1985:127; 131)

8. *Theologia Christiana* 1121/22-1126 (Mews 1985:111; 131)

1125-1126 (Marenbon 1997: 58)

**9. *Dialogus inter philosophum, iudaeum et Christianum*
(*Collationes*)**

1120-as évek vége (Marenbon 66)

1125/6-1132/33 (Mews 1985:122-131; Mews 2005:176; 186)

10. *Theologia Scholarium*

1130-as évek közepe (Marenbon 1997: 59)

1132/33-1140 (Mews 1985:111-112; 132)

11. *Ethica sive Scito teipsum* 1138-1139 (Mews 114-115; 125; 132)

1139 (Marenbon 1997: 67-68)

3.4. A 12. és 13. századi filozófia

Abaelardustól Aquinói Szent Tamásig

3.4.1. Párizsi filozófiai iskolák a 12. században

Amikor 1100 körül Abaelardus Párizsba érkezett, meglehetősen korlátozott számban voltak hozzáférhetőek latin nyelven ókori, nem keresztény szerzők által írt filozófiai és logikai szövegek. Ez utóbbiak közül a legismertebbek - Boëthius fordításában - Arisztotelész *Kategóriák és Hermeneutika* című írásai voltak, valamint Porphüriosz *Eiszagógéja*. Ezeknek a szövegeknek az értelmezésére jelentős hatást gyakoroltak Boëthius kommentárjai, továbbá önálló logikai traktátusai is. Az említett Arisztotelész-szövegeket, valamint Boëthius kommentárjait és traktátusait a középkorban összefoglalóan régi logikának: *logica vetus*nak vagy másként *ars vetus*nak hívták. Az 1200-as évek elejétől a Gilbertus Porretanusnak tulajdonított *De sex principiis* (A hat alapelv) című művet is a corpus részének tekintették.

A Boëthius által szintén latinra fordított *Első Analitikát*, a *Topikát*, valamint a *Szofisztikus cáfolatokat* csak az 1120-30-as évektől kezdődően kezdték el használni. Ezeknek a szövegeknek az együttesét új logikának (*logica nova*, *ars nova*) nevezték. E három szöveg közvetlen ismeretének hiánya nem jelentette azt, hogy az említett időpontot megelőzően a középkori szerzőknek semmiféle ismeretük nem volt ezeknek a szövegeknek a tartalmáról. Boëthius Cicero *Topikájához* írott kommentárja és a topikához kapcsolódó önálló műve, valamint Boëthius önálló traktátusai a kategorikus és a hipotetikus szillogizmusokról ugyanis ismertek voltak.

A *logica vetus* és a *logica novát* a későbbiekben összefoglalóan *logica antiqua*nak vagy *logica antiquorum*nak (a korábban élt szerzők logikájának) is hívták, szembeállítva azt a modernnek, azaz a kortársak logikájával (*logica moderna*, *logica modernorum*; De Rijk 1962:15). A *logica modernorum* kifejezés arra a logikai anyagra vonatkozott, amely nem volt közvetlenül visszavezethető a *logica antiquára*. Ilyen volt a

kategorematis terminusok szemantikai tulajdonságainak elmélete (*proprietas terminorum*), a *consequentia*, valamint a szinkategorematis terminusok elmélete (*syncategoremata*), továbbá ide tartoztak a szofizmákkal és a szemantikai paradoxonokkal foglalkozó értekezések is, amelyek a tradicionális szillogisztika és topika körén kívül eső problémákat tárgyaltak. Kialakult ezenkívül a logikai disputáknak az a speciális - föltehetőleg a téves következtetésekhez és szofizmákhoz kapcsolódó - formája, amelyet obligációknak (*obligationes*) neveztek, s amely a későbbiekben a logikai irodalom önálló műfajában öltött testet. A sajátos, „modern” középkori logika azonban nem volt független a *logica antiqua*tól. A terminusok sajátosságainak elemzése ugyanis - a tradicionális grammatika mellett - a téves következtetéseknek az arisztotelészi *Szofisztikus cáfolatokban* található analíziséből nőtt ki (De Rijk 1962; 1967:1,491-512).

A modernnek logikáját „terminista” logikának is nevezték, e logika művelőit pedig „terministáknak”. Ezek ma már bevett elnevezések a filozófiatörténet-írásban, a használatuk során azonban figyelemmel kell lenni arra, hogy csak a 15. században terjedtek el. Ekkor azonban - a kor vitáival összefüggésben - a „modern” és „terminista” kifejezések olyan jelentést kaptak, amelyekkel a korábbiakban nem rendelkeztek (3.9.3.1. Gilbert 1974). A terminista logika a korábbiakban metafizikailag semleges volt, realista és nem realista szerzők is művelték a középkor folyamán (pl. Petrus Hispanus, Walter Burley vagy William of Ockham). A terminista logikát nem nominalista metafizikai elkötelezettség jellemezte, hanem az ún. modista logikáétól különböző nyelvfelfogás (lásd 3.10.5.).

A terminista logika a 12. század párizsi logikai iskoláiban alakult ki. Ezek az iskolák korábbi, jelentős logikusok tanításait követték, amit (részben) az elnevezésük is tükrözött. A Porretani (vagy más néven: Gilebertini) *Gilbertus Porretanus* (1085/90-1154), poitiers-i püspök követői voltak, a Melidunenses (vagy Robertini) pedig valószínűleg *Robertus de Meliduno* (Robert de Melun; 1100 körül-1167) követői, akinek azonban jelenleg csak a teológiai írásait ismerjük. Az Adamitae vagy Parvipontani (az utóbbi elnevezés arra vonatkozott, hogy az iskola a Petit-Pons közelében volt található) *Adamus Balsamiensis* (+ 1159 előtt) iskolájának a neve volt. Az Albricani Albericus Parisiensis követőire vonatkozott, aki Abaelardus ellenfele volt, ám akit nem

szabad összekevernünk a *Historia calamitatum*ban említett Albericus Remensisszel (a *Metalogicon* magyar kiadása azonosítja őket! ; Johannes Sares-beriensis 2003: 51 és 114; vö. Courtenay 1991:16). Nem tudjuk, hogy a Mont Ste Geneviève-en tanító Albericus iskolája azonos-e a Montani elnevezésű iskolával, ugyanis az említett hegy közelében más iskolák székhelye is megtalálható volt.

A 12. századból ismert logikai kézikönyvek egy részét összekapcsolják az említett párizsi logikai iskolákkal. Ilyenek például a *Compendium logicae Porretanum* (Porretani), az *Ars Meliduna* (Melidunenses), Adamus Balsamiensis *Ars disserendije*, valamint a *Fallaciae Parvipontanae* (Parvipontani/Adamitae), az *Abbreviatio Montana*, az *Introductiones Montane minores* és *maiores* (Albricani/Montani). Fönnmaradtak oxfordi logikai szövegek is (pl. a *Logica* „*Cum sit nostra*”), s ezek egyes kutatók szerint a terminista logikán belül a párizsitól eltérő logikai tradíciót alapoztak meg (lásd ehhez még a 3.4.17., valamint 3.10.5.; az említett szövegek kiadása: Adamus Balsamiensis 1956; De Rijk 1962; De Rijk 1967; Ebbesen-Fredborg-Nielsen 1983).

3.4.2. Reales - Nominales

Az imént említett iskolákat 12. és 13. századi források összefoglalóan *realesnek*, realistáknak nevezték (Iwakuma-Ebbesen 1992: 173-210). A realistákat ezek a források megkülönböztették a nominalistáktól (*nominales*). Johannes Saresberiensis 1137-es párizsi tapasztalataira hivatkozva azt írja a *Metalogicon*ban (1159), hogy az említett Albericus mester „a nominalista szekta legádázabb ellenfele” volt (Johannes Saresberiensis 1929: 78, 867c; 2003: 114).

A nominalistákat a legtöbb kutató Abaelardus iskolájával azonosítja. Habár ezzel az azonosítással kapcsolatban is merülnek föl kétségek (Courtenay 1991: 26-29), az igazi nehézséget mégis annak eldöntése jelenti, hogy mi az a sajátos álláspont, amelyen az iskola elnevezése alapult. A problémát tovább nehezíti, hogy a *nominales* és a Parvipontani esetében - ellentétben a többi említett iskolával - nem áll rendelkezésünkre olyan szöveg, amely az adott iskola téziseit tartalmazza. A nominalista iskolának tulajdonítható teoretikus tézisekkel kapcsolatban ezért kizárólag elszórt megjegyzésekre támaszkodhatunk. Ezek között található néhány olyan, amely

összefüggésben van az univerzálékkal, a többségük azonban egyéb logikai problémára vonatkozik, s van közöttük egy morálfilozófiai tézis is (Normore 1992: 83; Iwakuma-Ebbesen 1992:173-210).

A rendelkezésre álló források alapján a következő értelmezésekkel találkozhatunk az iskola elnevezésével kapcsolatban:

1. A nominalista iskola a név egységének (*unitas nominis*) tézise alapján kapta a nevét. A név egységének tézise arra utal, hogy az, amit a nevek elsődlegesen jelölnek (a név szignifikátuma) nem függ a név grammatikai formájától, hanem változatlan. Az elméletet kiterjesztették az állításokra is, és alkalmazták a teológia területén. A név egységének az állításokra is kiterjesztett elmélete megfelelő választ kínált a hittartalmak változásának problémájára (lásd még 3.10.2.). Az például, hogy „a Megváltó el fog jönni”, valamikor ortodox kijelentés volt, a 12. századi keresztények számára azonban heterodox, ellentétben „a Megváltó eljött” kijelentéssel. A nominalista álláspont szerint azonban „a Megváltó el fog jönni” és „a Megváltó eljött” mondatok ugyanazt az állítást fejezik ki különböző időpontokban, s ezért a Jézus eljövetelét megelőző hit ugyanarra a hittartalomra vonatkozik, mint amelyre a Jézus eljövetelét követő hit. Az *unitas nominis* elméletét korai források is a nominalistáknak tulajdonítják, Bonaventura pedig a *Szentencia-kommentárjában* azt állítja, hogy „a nominalistákat azért hívták így, mert álláspontjukat erre az elméletre alapozták” (In Sent, I, d. 41, art. 2, q. 2; vö. Bonaventura 1882: 740). A fenti megközelítés szerint a nominalista iskola a temporálisan indefinit és definit kijelentések problémáját összekapcsolta az *unitas nominis* tézisével. A *quod semel est verum, semper est verum* (ami egyszer igaz, mindig igaz) alapvetően az állítások szignifikátumára (*enuntiabile*) alkalmazták, s azt állították, hogy ezek igazságértéke nem változik, még akkor sem, ha különböző időpontokban különböző kijelentések fejezik is ki azt (Chenu 1936: 9-17; Courtenay 1991: 12-13; Iwakuma-Ebbesen 1992: 193-210, s ezen belül a következő források: 44e, 46, 48b, 52d, 52f, 54a, 62d, 64a-c, 65a, 70, 71).

2. Az 1. álláspont nem tartható, mert az *unitas nominis*-elméletet nemcsak a nominalista iskola, hanem néhány realista iskola is elfogadta. A nominalista iskola neve abból a nominalistáknak tulajdonított állításból származik, hogy az univerzálék (a genusok és a

speciesek): nevek. Ezt az állítást a realisták tulajdonították az ellenfeleiknek. Ezzel valószínűleg provokálni kívánták őket, mivel azok, akikre rá szerettek volna ragasztani a *nominales* címkét, az univerzálékat nem neveknek, hanem eleinte leginkább „szavaknak” (*vocabula*), majd később a leggyakrabban „terminusoknak” (*termini*) nevezték (Marenbon 1992; Iwakuma 1992; továbbá lásd 3.3.). A korábbiakban vokalistának (*vocales*) nevezett iskolát az 1150-es évektől kezdődően kezdték el nominalistának hívni.

Abban a kérdésben egységesek a kutatók, hogy Abaelardus iskolája létezett, hiszen a karizmatikus és híres tanárként ismert Abaelardusnak mindig számos tanítványa volt. Kimutatható továbbá - és ez a döntő érv a *nominales* és Abaelardus iskolájának azonosítása mellett -, hogy a kortárs szövegekben a nominalistáknak tulajdonított tézisek között nincs olyan, amely ellentmondana Abaelardus tanításainak, sőt, a legtöbb egyértelműen azonosítható Abaelardus álláspontjaként (Normore 1987: 204-206; 1992; Iwakuma 1992b; Iwakuma 1995). Ráadásul létezik olyan 12. századi forrás, amely Abaelardust a „nominalisták fejedelmének” nevezi (Walter Map 1983: 78).

3.4.3. Platón és Arisztotelész a 12. században

Az említett iskolák a 12. század végére eltűntek. Ez összefüggésben állhatott azzal, hogy III. Sándor pápa az 1170-es években a párizsi oktatás rendszerének megváltoztatását kezdeményezte. A számos független mester iskolájának helyt adó, a versengésre épülő párizsi oktatási rendszert új, speciális struktúrával és szabályokkal rendelkező intézmény váltja föl: az egyetem (lásd 3.4.18.).

A 12. századi párizsi iskolákat elsősorban logikai-nyelvfilozófiai orientáció jellemezte, s ez - amint láttuk - mindenekelőtt Arisztotelész, Porphüriosz, valamint Boëthius szövegeivel összefüggő problémák elemzését jelentette. (Bár filozófiai szempontból releváns volt a *trivium* másik két tudományának, a grammatikának és a retorikának a tanulmányozása is, mindenekelőtt Priscianus és Cicero művei, valamint az akkoriban Cicerónak tulajdonított *Rhetorica ad Herennium* révén.)

A 12. század elején Arisztotelészt nem tekintették kiemelkedő filozófusnak, csupán logikusnak. Erre utal az, hogy Johannes Saresberiensis a *Metalogiconban* megemlíti: *Burgundius Pisanustól* (aki jelentős fordító volt; 1110 körül-1193) úgy hallotta, hogy vannak,

akik Arisztotelészt „a Filozófusnak” nevezik (Johannes Saresberiensis 1929: 171, 920a-b; 2003: 202-203). A század első felében Cicero és Seneca voltak „a filozófusok”, Platón pedig több szöveg is „a filozófusok fejedelmének” nevezte.

Platón filozófiája annak ellenére is jelentős hatást gyakorolt a 12. századi gondolkodókra, hogy írásait még az arisztotelészi szövegeknél is kevésbé ismerték. A 12. században közvetlenül és széles körben mindössze a *Timaios* első felét (17a-53c) olvashatták, mégpedig egy valószínűleg 4. századi s valószínűleg keresztény szerző, Calcidius fordításában. *Henricus Aristippusnak* (+ 162 körül) az 1150-es években készített Menón- és a Phaidón-fordításai kevésbé voltak hozzáférhetőek. Ismerték és tanulmányozták azonban Calcidiusnak a *Timaios*-fordításához fűzött kommentárjait, Macrobiusnak a Cicero *Scipio álma* című művéhez írott kommentárját, valamint Martianus Capellának a hét szabad tudományról írott művét. Ezeket a - már a korai középkorban is ismert - szövegeken túl elsősorban Boethius művei, valamint az egyházatyák írásai közvetítették a platóni filozófiát. A 12. századi platonizmusban a *Timaios* fizikája és kozmológiája központi szerepet töltött be, ám - a platonikus tradíció említett sajátos hagyományozása következtében - ezen túl közép- és újplatonikus, sztoikus, püthagoreus, gnosztikus, hermetikus és egyéb hatások is jellemzőek voltak.

Ez a platonizmus a 12. században valamilyen formában minden filozófusra hatott. Abaelardus filozófiai és teológiai programja szempontjából például a világlélekkel összefüggő kérdések elsőrendű jelentőséggel bírtak. A 12. századi gondolkodók számára, akik nem tettek különbséget Platón és az újplatonizmus között, fontos kérdés volt, hogy az Egy, az Értelme és a Lélek (az újplatonikusok három intelligibilis hiposztázisa) vajon azonosítható-e a Szentháromsággal (sorrendben: az Atyával, a Fiúval és a Szentlélekkel), vagy sem. Abaelardus - 1120 után, megváltoztatva korábbi álláspontját - amellett érvelt, hogy a *Timaios* világlelke a Szentlélek allegóriája, ami azt bizonyította számára, hogy a pogány filozófusok képesek voltak fogalmat alkotni még Jézus eljövetele előtt a Szentháromságról.

Ez az értelmezés - amelynek további ismert képviselője az alább említendő Guillelmus de Conchis volt - azon a hermeneutikai alapelven

nyugszik, amelyet a kor gondolkodói általánosan elfogadtak. Eszerint az ókori szerzők olyan mitikus nyelvet használtak, amely a legmélyebb filozófiai tartalmat takarja, s amelyet az értelmezés során a felszínre kell hozni. A filozófiai tartalmat szándékosan elfedő fordulatok (*involucra, integumenta*) a 12. századi értelmezések szerint gyakran a katolikus igazságokra vonatkoznak, függetlenül attól, hogy e szövegek szerzői ismerhették-e vagy elfogadták-e ezeket az igazságokat. Ez a megközelítés összekapcsolódott a Biblia allegorikus exegézisével.

3.4.4. Bernardus Carnotensis (Bernard de Chartres; + 1124/30)

Az első fennmaradt középkori kommentárt Platón *Timaios*ához Bernardus Carnotensis írta. Bernardus a korszak egyik legismertebb grammatikusa volt, ám teológiával és természetfilozófiával is foglalkozott. 1117-ig a chartres-i székesegyház iskolájának magisztere volt, majd 1124-ig a kancellárja. Johannes Saresberiensis „korunk platonikusai között a legtökéletesebbnek” nevezte (Johannes Saresberiensis 1929: 205, 938c; 2003: 239, a fordítás hiányos), s azt állította róla, hogy „a tudományok legbővizűbb forrása volt Galliában” (Johannes Saresberiensis 1929: 55, 854c; 2003: 90). Bernardus a *Timaios*t Boëthius *De trinitaté*jával kívánta összhangba hozni, s ennek során olyan arisztotelészi fogalmakat is használt, mint a „teljesültség” (*endelichia*), valamint a „test formája”. Valószínűleg ő volt az, aki bevezette az *integumentum* említett fogalmát, amely a kortárs hermeneutika egyik alapfogalmává vált.

3.4.5. Guillelmus de Conchis (Guillaume de Conches; 1080 körül-1154 körül)

Bernardus a legjelentősebb hatást Guillelmus de Conchista gyakorolta, aki nagy valószínűséggel a tanítványa volt. Guillelmus - Bernardushoz hasonlóan - a grammatika magisztereként működött, s Párizsban, talán Chartres-ban, valamint Normandia hercegének az udvarában tanított. Számos kommentárt írt klasszikus szövegekhez: így Priscianus *De institutione grammaticae*-jéhez, költeményekhez, valamint filozófiai szövegekhez. Kommentálta Platón *Timaios*át, Boëthius *A filozófia vigasztalását* (*De consolazione philosophiae*), valamint Macrobiusnak Cicero művéhez (*Scipio álma*) írt kommentárját is. A hermeneutikai tradíciónak megfelelően ezeket a szövegeket

az egyetemes hit igazságainak allegorikus kifejtéseként értelmezte. Az írásai azonban - az említettek mellett két önálló, szisztematikus műve, a *Philosophia mundi* (A világ filozófiája) és a későbbi *Dragmaticon* - ezen túlmenően rendkívül erős természetfilozófiai érdeklődést mutatnak. Guillelmus természetfilozófiája annak magyarázatát célozza, hogy miként jönnek létre a dolgok a négy elemből (tűz, levegő, víz, föld). Ennek során tudatosan tartotta magát ahhoz, hogy naturalista magyarázatokat adjon, s kerülje a hivatkozást a természeti folyamatokba történő isteni beavatkozásra. Guillelmus olyan (elsősorban orvosi és asztronómiai) szövegeket is használt, amelyek az új, arabból történő fordítások révén váltak ismertté a nyugati gondolkodók számára. Számos tanítványa közül a legismertebb Johannes Saresberiensis volt. Guillelmus halála után a műveit széles körben olvasták, másolták és kivonatolták.

3.4.6. Theodoricus Carnotensis (Thierry de Chartres; + 1156 után)

Guillelmus mellett a 12. század első felének legjelentősebb platonikus szerzője *Theodoricus Carnotensis* volt. A tanítványa, Hermannus de Carinthia (12. század első fele) azt írta róla Ptolemaiosz *Planisphaerium*ának fordításához fűzött előszavában, hogy Platón lelke reinkarnálódott benne. Lehetséges, hogy Thierry Bernardus öccse volt. Az 1140-es években Chartres kancellárjaként működött, ezt megelőzően itt, valamint valószínűleg Párizsban is tanított. Elsősorban a kommentárjai maradtak fenn: Cicero *De invention*éjához, a pszeudocicerói *Ad Herennium*hoz, valamint Boëthius rövid teológiai traktátusaihoz. Ismerjük továbbá egy befejezetlen kommentárját a *Teremtés* könyvéhez, *Tractatus de sex dierum operibus* (Értekezés a hat nap műveiről), valamint az enciklopédikus *Heptateuchont*. Ez az 50 különböző könyvre támaszkodó, 1170 kéthasábos oldalt megtöltő annotált tananyag a hét szabad tudomány rendszerének megfelelően kívánja reprezentálni a tudás egységét.

Thierry filozófiai szempontból legjelentősebb művei a *Teremtés* könyvének elejéhez, valamint Boëthius teológiai traktátusaihoz írott kommentárjai. Az előbbi természetfilozófiai alapelveket használ a szöveg értelmezése során, mivel a *Teremtés* könyvének első sorait Thierry úgy értelmezi, hogy azok fizikai törvényeken alapuló eseményeket írnak le. Mindez - a fennmaradt szöveg utolsó szakaszában - olyan teológiai fejtegetésekkel kapcsolódik össze,

amelyekben Thierry a *quadrivium* tudományai alapján (aritmetika, geometria, zene, asztronómia) Isten létezésének racionális bizonyítását kívánja nyújtani. Boëthius-kommentárjaiban az Isten és az általa teremtet világvizonyának elemzése során bevezeti a *complicatio* és az *explicatio* fogalmát. A *complicatio* a dolgok összességének, az univerzumnak (*rerum universitas*) egybefoglalása Istenben, az *explicatio* pedig az univerzum kibomlása az isteni egységből, amelyet Thierry a formák formájaként írt le. Az univerzum létezésének Thierry innovatív megközelítése szerint négy módja van. Az univerzum 1. Istenben „abszolút szükségszerű” módon létezik (*necessitas absoluta*), 1. rendezett módon, összetett szükségszerűségként (*necessitas complexionis*) létezik abban, amit a fizikusok fátumnak neveznek, 3. abszolút lehetőségként (*possibilitas absoluta*) létezik abban, amit a fizikusok az első anyagnak vagy a káosznak neveznek s 4. meghatározottan lehetséges módon (*possibilitas determinata*) létezik a konkrét létezőkben, amelyek aktuálisak és potenciálisak is egyben. Thierry a *complicatio* és *explicatio*, valamint a Szentháromság értelmezése során jelentős mértékben támaszkodott a matematikára, amelyet - Boëthiushoz kapcsolódva - a teológia és a fizika mellett a harmadik teoretikus tudománynak tekintett. A matematikai fogalmakat ennek során olyan *integumentumok*ként kezeli, amelyek hozzásegítenek az isteni természet és az univerzum természetének megismeréséhez. Thierry erősen hatott Cusanusra (lásd 3.11.).

3.4.7. Párizs és Chartres

A nem keresztény platonikus források használatát, a kozmológiai érdeklődést, valamint a természetfilozófiai magyarázat és a racionális argumentáció előnyben részesítését össze szokták kapcsolni a chartres-i katedrális nagy hagyományokkal rendelkező iskolájával, és azokkal a tudósokkal, akik - legalábbis részben - itt működtek. Ezek közül kiemelkedik Bernardus, Thierry és Guillaume de Conches. Az említett tudósok azonban - mint láttuk - nem kizárólag platonikus szövegekkel és természetfilozófiával foglalkoztak (Bernardust és Guillelmust is kiemelkedő *grammaticusként* ismerték), s a platonizmus, a természetfilozófiai érdeklődés, továbbá a racionális érvelés preferenciája az autoritásokkal szemben nem kizárólag a chartres-i iskola mágisztereit jellemezte. Chartres egyike volt a 12. század első felében az Észak-Franciaországban található jelentős oktatási

és tudományos központoknak, ám valószínűleg nem volt annyira jelentős, mint Párizs (Southern 1991). A 12. századi tudományosság központjának tekintett „chartres-i iskola” helyett pedig célszerűbb Bernard de Chartres iskolájáról beszélni (Wetherbee 2003:37).

3.4.8. Gilbertus Porretanus (Gilbert de Poitiers, Gilbert de la Porré; 1085/90-1154)

Ehhez az iskolához tartozott a korszak egyik legeredetibb teológusa és filozófusa, *Gilbertus Porretanus* is. A szülővárosában, Poitiers-ben, majd Chartres-ban (Bernardusnál) és Laonban (Laoni Anzelmnél) tanult. Párizsban és Chartres-ban is oktatott, Chartres-ban 1126-tól 1137-ig kancellár volt. Valószínűleg az 1140-es évek elején írta hosszú kommentárját Boethius teológiai traktátusaihoz, amelyen kívül csak a Zsoltárokhoz és Szent Pál leveleihez írott kommentárja maradt fenn. 1142-ben Poitiers püspöke lett. Habár - mint említettük - róla nevezték el Párizsban a porretánusok iskoláját, egyetlen logikai írását sem ismerjük.

Boethius öt rövid teológiai traktátusa (*Opuscula sacra*) a 9. század elejétől fogva ismert volt a Nyugat gondolkodói számára, ám csak a 12. században vált központi jelentőségűvé a teológiában és a filozófiában, amikor - ahogyan láthattuk -több kommentár is készült a szöveghez. Gilbertus írása egyrészt a szöveg szó szerinti, alapos kommentárja, másrészt tartalmazza Gilbertus eredeti gondolatait is.

Gilbertus átveszi Boëthius tudományfölosztását (teológia, matematika, természetfilozófia), s megkísérli elkülöníteni a tudományos argumentációnak a természetfilozófiára, a matematikára és a teológiára jellemző típusait és alapelveit.

A természetfilozófiai és matematikai érvelések Gilbertus szerint közvetlenül nem alkalmazhatók a teológiában, ám „proporcionálisan”, azaz analogikusan igen. Gilbertus a mű valamennyi filozófiai problémájának elemzése során (mint például a test-lélek probléma, az individualitás kérdése, a létezéssel és a létigével összefüggő ontológiai és logikai-szemantikai problémák) figyelemmel van arra, hogy a műben a racionális argumentáció végső célja, akárcsak Boëthiusnál, teológiai. Gilbertus ugyanakkor az említett módszertani alapelveknek megfelelően az egyes tudományokat önállóknak tekinti.

Az írás alapvető metafizikai distinkciója a *quod est* (kb. „az, ami a dolog”) és a *quo est* (kb. „az, ami által a dolog az, ami”) közötti különbség. Istenen kívül e kettő minden dologban különbözik, ám episztemológiailag és ontológiailag kölcsönösen függnék egymástól, amennyiben nem gondolhatók el és nem létezhetnek egymás nélkül. A *quo est* kifejezés a dolog formájára vonatkozik, méghozzá a szinguláris formájára, amely egyszerű és komplex is lehet. Szókratész fehérsége például egyszerű *quo est*, az embersége azonban összetett, mivel Szókratész fehérségén kívül egyéb formákat is magában foglal (pl. Szókratész eszességét). Szókratész legösszetettebb *quo est*je nem más, mint Szókratész szókratészsége (ezt Gilbertus Szókratész „teljes formájának” hívja). Ez a szókratészség is szinguláris Gilbertus szerint, mint ahogyan Szókratész fehérsége, eszessége és embersége is az. Van azonban egy fontos különbség a szókratészség és Szókratész fehérsége, eszessége vagy embersége között. Ez utóbbiak ugyanis teljességgel ugyanolyanok (*conformes*) Szókratész és például Platón esetében, mivel pontosan ugyanazok az effektusaik, ám nem alkotnak individuumot a nekik megfelelő *quod est*ekkel együtt. A (legalábbis potenciálisan) teljességgel ugyanolyan *quo est*ek és a nekik megfelelő *quod est*ek együtteseit Gilbertus *dividuumoknak* nevezi. Egyetlen olyan szinguláris *quo est* van szerinte, amely még potenciálisan sem lehet teljességgel ugyanolyan, mint valamely másik *quo est*: ez a *quod est*ek teljes, legösszetettebb formája, például Szókratész szókratészsége. Ez a *quo est* alkotja a teljes formáját annak a *quod est*nek (például: Szókratésznek), amiről azt állíthatjuk, hogy individuum. Gilbertus szerint tehát minden *quo est* szinguláris, ám kizárólag a teljes forma az, ami individuális.

Gilbertus az összetett divíduális *quo est*ek csoportjait univerzáléknak tekintette. Ezeknek a szinguláris elemei minden tekintetben teljességgel ugyanolyanok, ám bizonyos tekintetben megegyeznek más összetett *quo est*ekkel is. Az emberség és a lóság például teljességgel ugyanolyan abban a tekintetben, hogy korporális, élő, és érzékelőképességgel rendelkezik. Az emberség és a lóság ennél fogva (más speciesekkel együtt) az állat *genusa* alá sorolható. Az így felfogott univerzálé Gilbertus szerint megfelel annak a boéthiusi kritériumnak, mely szerint az univerzálé olyasmi kell hogy legyen, ami egyszerre egy és sok, mivel a szinguláris *quo est*ek sokaságát egynek tekinthetjük, tekintettel arra, hogy ezek teljességgel ugyanolyanok.

Nem világos mindazonáltal, hogy miért individuális és nem divíduális az a teljes forma, amely például Szókratészt Szókratésszá, Platón pedig Platónná teszi. Szókratész és Platón összetett *quo estje* ugyanis „természettől fogva” teljességgel ugyanaz, és így semmi sem zárja ki azt, hogy Szókratész és Platón minden tulajdonságában (akár tér- és időbeli jellemzőikben is) teljességgel ugyanolyan legyen. Ebben az esetben azonban Szókratész és Platón nem individuumok volnának, hanem divídiumok.

Gilbertus - úgy tűnik - tisztában volt ezzel a problémával, s azokat a *quo esteket*, amelyekkel valamely individuum aktuálisan rendelkezik, megkülönböztette azoktól a *quo estektől*, amelyekkel természettől fogva (potenciálisan) rendelkezhet. Gilbertus azt írja, hogy Platón teljes formája, platonitása, minden olyan formát magában foglal, amely „ténylegesen és természet szerint Platónat jellemezte, jellemzi és jellemezni fogja”. Ez azt jelenti, hogy magában foglalja Platón minden aktuális és potenciális formáját, azokat is, amelyek sohasem lesznek ténylegesen Platón formái. Isten a mindenhatóságánál fogva egyidejűleg fennálló lehetséges világokat aktualizálhat, s ezek közül bármelyik is az aktuális világ, abban Szókratész és Platón teljes formája különbözik, ami biztosítja, hogy ezek különböző individuumok. Ezzel a megoldással Gilbertus az egyik első olyan gondolkodó a nyugati filozófia történetében, aki a lehetőség modalitását - a modalitás antik paradigmáitól eltérően - úgy értelmezi, hogy ennek során szinkronikusan alternatív tényállásokat enged meg (Knuuttila 1993: 75-82, lásd még 3.7.).

Clairvaux-i Bernát - ahogyan Abaelardus esetében is - megkísérelte elérni, hogy Gilbertus teológiai tanításait elítéljék. Gilbertusnak 1147-ben és 1148-ban is védenie kellett a Szentháromsággal és a megtestesüléssel kapcsolatos nézeteit. Gilbertus esetében azonban Bernardus nem járt sikerrel, s a poitiers-i püspök műve a boéthiusi teológiai írások egyik standard középkori kommentárjává vált.

3.4.9. Johannes Saresberiensis (John of Salisbury; 1115 körül-1180)

A 12. század első felének filozófiájához és teológiájához különösen fontos forrásunk Johannes Saresberiensis *Metalogiconja*. Johannes Old Sarumban, a mai Salisbury közelében született. 1136-ban Párizsba utazott tanulni, ahol a korszak legjelentősebb gondolkodói voltak a

mesterei: Abaelardus, Robertus de Miliduno, Albericus Parisiensis, Gilbertus Porretanus, Guillelmus de Conchis, valamint Theodoricus Carnotensis. Mintegy 12 évet töltött el Párizsban és Chartres-ban, ezt követően két Canterburyi érsek, *Theobald (1139-61)* és *Thomas Becket (1162-70)* mellett dolgozott. Amíg Theobald szolgálatában állt, többször is Itáliába utazott diplomáciai küldetéssel. Thomas Becket titkáraként közvetíteni kívánt a király és az érsek között. Szemtánúja volt Becket meggyilkolásának, amelyet követően Angliában maradt, s megkísérelte elősegíteni Becket kanonizációját. 1176-ban Chartres püspöke lett, s itt töltötte hátralévő éveit.

Életének irodalmi szempontból legtermékenyebb időszaka az 1150-es évek voltak. Ezekben az években írta a *Policraticus* (Az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól) és a *Metalogicon* (mindkettőt Thomas Becketnek dedikálta, s 1159-ben fejezte be), valamint az *Entheticus de dogmate philosophorum* című didaktikus költeményt a filozófia hasznosságáról és a kortárs erkölcsökről. A középkorban a *Policraticus* népszerűbb volt, mint a *Metalogicon*, annak ellenére, hogy ez utóbbi munka egyedülálló információkat közöl az 1130-40-es évek intellektuális életéről.

A *Policraticus* nyolc könyvből álló, terjedelmes munka, a klasszikus és a kortárs politika és társadalomfilozófia szintézise. Johannes szerint a keresztény uralkodót az igaz bölcsesség kell hogy vezesse a társadalom tagjainak boldogulása és majdani túlvilági üdvössége érdekében. Az államot olyan organikus egységként írja le, amelynek feje a fejedelem, a szíve a szenátus, a szeme, füle és nyelve a bírák és a provinciák elöljárói, a kezei a hivatalnokok és a katonák, az oldalai a fejedelem szolgálói, a szervezet gyomra és belső szervei a gazdasági tisztviselők és felügyelők, „örökké földhöz tapadt lábai” pedig a földművesek, akik mozgatják a teljes testet és viselik a test súlyát (*Policraticus* V, 2; John of Salisbury 1999: 103-104). Az állam és az organizmus analógiája valószínűleg sokat köszönhetett a kortárs platonikus filozófiának, amelyben a mikrokozmosz a makrokozmosz képmásaként jelenik meg, s amelyben általánosan elfogadott alapelv volt, hogy az ember által létrehozott alkotások a természetet utánozzák (*ars imitatur naturam*).

Johannes szerint a közjó (*bonum commune*) az a cél, amelynek érdekében az egymásra utalt testrészek együttműködnek, s az uralkodó

felelős azért, hogy a közjó, mint cél, megvalósulhasson. A jó király aláveti magát Istennek, és igazságos, isteni eredetű törvények szerint uralkodik, míg a zsarnok erőszakkal uralkodik, és úgy viselkedik, mint a Sátán: elsődleges célja az, hogy a saját pozícióját megőrizze.

Johannes azt állítja a műben, hogy „a zsarnokot, a gonoszság képmását többnyire meg kell ölni” (218). A kutatók egy részének kétségei vannak azzal kapcsolatban, hogy Johannes komolyan gondolta-e a zsarnokölés elméletét, vagy azt inkább csak elrettentésnek szánta a kortárs uralkodók számára. Mások mindazonáltal rámutatnak arra, hogy az állam politikai organizmusként való fölfogása megalapozza a zsarnokölés elméletét. A politikai organizmus tagjainak ugyanis - ha a politikai test feje elmulasztja teljesíteni kötelezettségeit - a közjó és Isten iránti elkötelezettségükből kifolyólag meg kell kísérelniük a test működésének helyreállítását, s végső esetben meg kell ölniük a zsarnokot (Nederman 1988).

A *Metalogicon* olyan négy könyvből álló szöveg, amelyben Johannes egy *Cornificius* nevű fiktív személyt és követőit támadja azért, mert úgy gondolják, a felületes képzés és az anyagi javak gyors megszerzése érdekében tett lépések helyettesíthetik a filozófia elmélyült tanulmányozását. Cornificius és követői Arisztotelész műveit haszontalannak tartják, Johannes viszont azt kívánja bizonyítani Arisztotelész általa ismert műveinek részletes elemzésével, hogy Arisztotelésznek s mindenekelőtt Arisztotelész logikájának a tanulmányozása nélkülözhetetlen a tudományok műveléséhez. Az írás címe is a logika önmagán túlmutató jelentőségére utal, s meg kívánja nyitni az utat a további tudományok tanulmányozásához.

Johannes mindazonáltal nem arisztoteléanus szerzőként mutatkozik be az írásban, hanem olyan akadémikus filozófusként, aki - szkeptikus lévén - távolságot tart a különböző filozófiai iskoláktól, és megőrzi önállóságát. A *Metalogicon* a *protrepticonok*, okító célzatú írások tradíciója alapján íródott, és a szűklátókörűséggel párosuló specializáció helyett a széles körű filozófiai műveltség morális értékére helyezi a hangsúlyt.

Johannes Saresberiensis műve (s annak is elsősorban a harmadik, valamint a negyedik könyve, amelyek az *Organon* tanulmányozásához kívánnak segítséget nyújtani) azt mutatja, hogy a szerző a teljes arisztotelészi logikát ismerte. Ez azért volt lehetséges, mert a

Metalogicon megírásának idején már hozzáférhetőek voltak Arisztotelész-szövegek új fordításai.

3.4.10. Fordítók és fordítások a 12-13. században

A 12. század legjelentősebb fordítói a görög és arab filozófia és tudományosság közvetítői voltak. Működésük színhelye elsősorban Itália volt (a bizánci birodalommal való élénk kapcsolatok, valamint a dél-itáliai görög tradíciók miatt), valamint Hispánia, a keresztény, zsidó és arab kultúra érintkezésének egyik legfontosabb területe. Ezek a fordítók általában a fejedelmi udvarokban és jelentős egyházi központokban működtek, és nem az oktatási intézményekben. Számos fordító használja azt a fordulatot az első szórványos 11. századi fordításoktól kezdve, hogy a fordításokra azért van szükség, mert a latinok érzik filozófiai és tudományos műveltségük hiányos voltát. A 12. századi fordítók ennek az ínségnek a leküzdésére törekedtek, és jelentősen hozzájárultak a nyugati filozófia és tudományosság fejlődéséhez.

A *Metalogiconból* kiderül, hogy Johannes Saresberiensisnek közvetlen kapcsolata volt jelentős görög-latin fordítókkal. Ezek egyike, a már említett Burgundius Pisanus valószínűleg együttműködött a korszak két másik jelentős görögből fordító tudósával, *Jacobus Veneticus Graecusszal* (virágkora 1125-1150), valamint a szicíliai *Henricus Aristippusszal* (virágkora 1154-1162). Saresberiensis Jacobus munkáit is ismerte, hiszen ő volt az első, aki idézte Jacobus *Második analitika-fordítását*, s lehetséges, hogy Henricus Aristippus munkásságáról is voltak ismeretei. A jelek szerint intenzíven részt vett a 12. század első felében kibontakozó fordítói mozgalomban, sokat utazott Dél-Itáliában, hogy görög szövegekre tehessen szert, és fordításokat rendelt meg.

A három említett szerző latinra fordította Arisztotelész *De generatione et corruptione*-jét, a *Nikomakhoszi etika* egy részét (e kettőt valószínűleg Burgundius Pisanus), a *Metafizikát*, a *Fizikát*, a *De animát*, Arisztotelész kisebb lélekfilozófiai írásainak (*Parva naturalia*) a jelentős részét, a *Második analitikát* és a *Szofisztikus cáfolatokat* (Jacobus Veneticus Graecus), valamint a *Meteorologica* IV. könyvét (Henricus Aristippus). Ezek a fordítások - amint azt a *Metalogicon* mellett egyéb források is mutatják - a század közepe felé

már ismertek voltak francia földön, az 1170-80-as években pedig már Britanniában is (Durling 1994; Burnett 1996:24-27).

A 12. században azonban egyéb görög-latin fordítók is működtek. Egy bizonyos „Johannes” alternatív *Második analitika*-fordítását Johannes Saresberiensis idézi a *Metalogiconban*, s tudjuk, hogy további - nem azonosított szerzők által készített - Arisztotelész-fordítások is készültek görögből. A görög-latin fordítók azonban nem kizárólag Arisztotelész-szövegeket ültettek át latinra. Burgundius Pisanus például Johannes Damascenus és Johannes Chrysostomos teológiai munkáit is lefordította, csakúgy, mint Nemesziosz *De natura hominis* című művét, valamint különböző orvostudományi munkákat, közöttük Galénosz műveit. Említettük már, hogy Henricus Aristippus lefordított két Platón-dialógust, s a Menónhoz írt előszavában utal rá, hogy latinra fordította Nazianzoszi Gergely, valamint Diogenész Láertiosz műveit is (ezek a fordítások azonban nem maradtak fenn).

A 12. század fordítói mozgalmának másik jelentős ágát az arabból latinra fordító tudósok jelentették. Az arab fordítók első generációjának érdeklődése elsősorban természettudományos volt: számos matematikai, asztrológiai, asztronómiai és okkult munkát fordítottak latinra, de az iszlám vallással kapcsolatos szövegeket (köztük a Koránt), valamint rövid filozófiai munkákat is. Az ekkor fordított művek többsége összekapcsolható a 12. századi nyugati platonikus tradícióval: több fordító azért fordít latinra szövegeket, hogy azokat a *curriculum* részévé tegye. A legfontosabb fordítók ebből az időszakból: *Adelardus Bathensis* (virágkora a 12. század első fele), *Johannes Hispalensis* (virágkora a 12. század első fele), *Hugo Santallensis* (virágkora a 12. század első fele), *Petrus Alfonsi* (kb. 1060-kb. 1140), *Plato Tiburtinus* (virágkora 1134–1145), *Robertus Ketenensis* (virágkora a 12. század első fele), valamint *Hermannus de Carinthia* (virágkora 1138-1143) voltak. A következő generáció viszont már filozófiai műveket - Arisztotelész természetfilozófiai műveit és a *Metafizikáját* is -, valamint filozófiai művekhez írt kommentárokat is latinra fordított (d'Alverny 1991: 451).

A legjelentősebb filozófiai szövegek arab-latin fordításának központja a 12. században Toledóban volt. A várost a keresztények 1085-ben, három évszázad muzulmán uralom után, vérontás nélkül foglalták vissza. A város lakói a *reconquistát* követően megőrizhették

tulajdonukat és privilégiumaikat, s az új uralkodó, VI. Alfonz kinyilvánította, hogy „két vallás császára” kíván lenni (Székely 2004: 344-345). Toledó lakossága a *reconquista* idején muzulmánokból, zsidókból, valamint az arabok szokásai szerint élő, de vallásukban kereszténynek megmaradt mozarabokból állt, akik a város visszahódítását követően a legyőzöttek közé tartozónak tekintették magukat, és rendszerint két nevük volt: egy latin és egy arab.

Toledó fordítói központtá válásának egyik oka a lakosság többnyelvűsége volt. A populáció túlnyomó részét a mozarabok, valamint a muzulmán konvertiták alkották. Mindannyian beszéltek arabul, s használták a helyi köznyelvet is, egy neolatin dialektust. A *reconquistát* követően - a mohamedán elittől eltérően, akik túlnyomó többsége emigrált - a zsidók is a városban maradtak, ami ismét csak növelte a többnyelvű és több kultúrában jártas emberek számát. További jelentős tényező lehetett az, hogy a *reconquistát* megelőzően Toledó az egyik legjelentősebb iszlám tudományos központ volt. Az iszlám elit emigrációja valószínűleg nem járt együtt Toledóban a tudományos tapasztalat és az arab nyelvű könyvek teljes eltűnésével. Ahhoz azonban, hogy fordítások készüljenek, olyanok is kellettek, akik nem ismerték ezeket a nyelveket, ám szándékukban állt elősegíteni azt, hogy az idegen nyelvű szövegek latinul olvashatók legyenek. Ezek azok a klerikusok lehettek, akiket a *reconquistát* követően a frank érsekek hoztak Toledóba.

A kutatók sokáig úgy tartották, hogy a 12. századi arab-latin fordításirodalom létrejöttében döntő szerepe volt a *reconquistát* követő második toledói érseknek, Raymundus de Sauvetat-nak (1124-1152 között volt hivatalban). Raymundusnak azonban pusztán egyetlen fordítást ajánlottak, Costa ben Luca *De differentia spiritus et animae*-ját, amit Johannes Hispalensis fordított latinra, s lehetséges, hogy nem is Toledóban. (d'Alverny, 1991: 446). A toledói fordítói aktivitás Johannes de Castellmoron érsek idejében (1152-66) bontakozott ki igazán, részben azért, mert egy jelentős arab könyvtár a város birtokába került, részben pedig azért, mert a felemelkedő intoleráns Almohád dinasztia elől mozarab és zsidó tudósok menekültek a városba. Toledóban ezt követően folytonos volt a fordításirodalom a 12. század közepétől a 13. század közepéig, s ezt a folyamatosságot több érsek és archidiakónus tevékenysége is elősegítette (Burnett, 1995: 225).

A 12. század legismertebb Toledóban működő fordítói *Dominicus Gundissalinus (il 181 után)*, valamint *Gerardus Cremonensis (1114 körül-1187)* voltak. A sajátos kortárs fordításmódszertannak megfelelően azonban egyikük sem egyedül dolgozott. Az arab-latin (és időnként a görög-latin) fordítások esetében ugyanis az volt az általános (nem csupán toledói és egészen a 16. századig dokumentált) gyakorlat, hogy zsidó, mozarab vagy görögül tudó fordítók az eredeti szövegből olyan fordítást készítettek a kollokvialis köznyelvre, amelyet aztán a kortárs latin tudományosság nyelvét kiválóan ismerő klerikus fordító átültetett latinra.

Dominicus Gundissalinus magas egyházi hivatalt viselt, s 1162 és 1181 között számos toledói oklevélben előfordul a neve. A fordítások terén az első ismert segítője a zsidó Avendauth volt, akit az almohadok elől Cordobából Toledóba menekült zsidó filozófussal, Abraham ibn Dauddal azonosítanak, majd pedig egy bizonyos Johannes Hispanus, aki valószínűleg mozarab volt. Dominicus Gundissalinus és Avendauth a század közepe táján hozzáfogott Avicenna (*Ibn Szína; 980-1037*) filozófiai enciklopédiájának, a *Kitab al-Shifá*nak (A gyógyítás könyve) a fordításához. A fordítók szándéka az volt, hogy a nyugati tudósok számára Arisztotelész-kommentárokat tegyenek hozzáférhetővé azzal, hogy lefordítják Avicenna szövegeit.

Dominicus Gundissalinus később (Johannes Hispanusszal együttműködve) lefordította Avicenna *Metafizikáját* is. Lefordította továbbá Algazel (*Al-Ghazali; 1058-1111*) *A filozófusok intenciói*, valamint a zsidó Avicebron (*Salomon Ibn Gabiről; 1021/22-1058 körül*) arab nyelven írt *Fons vitae* (Az élet forrása) című művét (lásd a 3.5.6.). Dominicus azonban nem pusztán fordító volt, hanem önálló értekezéseket is írt (többek között a lélekről és a tudományok fölosztásáról), amelyekben az új ismeretanyagot és a latin tradíciót próbálta összekapcsolni.

A legjelentősebb és legtermékenyebb toledói fordító azonban Gerardus Cremonensis volt, a toledói katedrális kanonoka. Gerardus Cremonában született, és - a halálára a tanítványai által írt *Eulogium* szerint - azért ment Toledóba, hogy ott elolvashassa Ptolemaiosz *Almagestjét*, amihez a latinok között képtelen volt hozzáférni. Toledóban azonban hatalmas mennyiségű tudományos irodalmat talált arab nyelven, és elkezdett arabul tanulni, hogy lefordíthassa ezeket.

Hetvennél is több fordítást tulajdonítanak neki. Gerardus arisztotelészi és pszeudoarisztotelészi írások, valamint arab filozófusok művei mellett többek között számos matematikai, asztronómiai, valamint orvostudományi munkát is latinra fordított. A fordítások (de legalábbis Ptolemaiosz Almagesztjének fordítása) során a segítője egy Galippus nevű mozarab volt. Ez utóbbit egy kortárs szerző, *Daniel of Morley* (1140 körül-1210 körül) beszámolójából tudjuk, aki Párizsba ment tanulni, ám a legkevesbé sem lévén megelégedve az ottani oktatással, Toledóba távozott, ahol - mint írta - „a világ legbölcsebb filozófusai élnek”, és virágzik az „arabok tudománya, amely csaknem teljes egészében a quadrivium tudományaiból áll” (Daniel of Morley 1979: 212). Gerardus latinra fordította Arisztotelész *Második analitikáját*, *Fizikáját*, a *De caelót*, a *De generatione et corruptionét*, valamint a *Meteorologica* I—III. könyvét. Ő fordította latinra azt a pszeudoarisztotelészi iratot is (*Liber de causis* vagy *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*), amely - a hamisan Arisztotelésznek tulajdonított művek közül - a legnagyobb hatást gyakorolta a középkori nyugati filozófiára és teológiára.

A toledói fordítók következő generációja éppen úgy a toledói érsekhez és a katedrálishoz kapcsolódott, mint a korábbi. *Michael Scottus* (1175 körül-1235) folytatta Arisztotelész művei fordítását, még hozzá *Averroès* (*Ibn Rushd*; 1126-1198) kommentárjaival együtt. Michael Scottus, II. Frigyes szolgálatában állt, s annak udvari asztrológusaként halt meg (lásd 1.5.1). Halálát követően *Hermannus Alemannus* (+1272) további Averroés-fordításokat készített Toledóban a 13. század közepén. Rajtuk kívül Guillelmus de Luna (róla gyakorlatilag semmit sem tudunk), valamint a ferences *Petrus Gallego* (+1267) készített a 13. században Averroés-fordításokat. A latin Averroés-korpusz létrejöttének jelentőségét jól mutatja, hogy Averroésre „a Kommentátor”-ként utalnak a középkorban.

A 13. században Arisztotelész műveinek, valamint az ezekhez írott kommentároknak további fontos fordításai születtek. A fordítók között volt *Robertus Grosseteste* (*Robertus Lincolniensis*; 1168 körül-1253) lincolni püspök, aki - fölhasználva a mű korábbi részleges fordításait is - görög munkatársai segítségével 1246-47 körül lefordította Arisztotelész *Nikomakhoszi etikáját*. A legjelentősebb 13. századi fordító s az egész középkor egyik legtermékenyebb fordítója azonban a dominikánus *Guillelmus de Moerbeke* (1215 körül-1286 körül) volt. A

legenda szerint Guillelmus Aquinói Tamás kérésére újra lefordította az arisztotelészi korpusz teljes természetfilozófiai és morálfilozófiai részét. Aquinói Tamás és Guillelmus között azonban nincs kimutatható kapcsolat. Guillelmus „új” Arisztotelész-fordításai jelentős részben már meglévő fordítások revideált változatai voltak, kivéve a *De motu animaliumot*, a *De progressu animaliumot*, a *Politikát* és a *Poétikát*, amelyeket ő fordított elsőként latinra. Több görög Arisztotelész-kommentárt is lefordított ezen túl, így Szimplikiosz *Kategóriák* és *De caelo*-kommentárját, Ammoniosz *Hermeneutika*-kommentárját, Aphrodisziászi Alexandrosz *Meteorologica*- és *De sensu*-kommentárját, valamint Philoponosz és Themisztiosz *De anima*-kommentárjait. Rendkívül fontos volt továbbá az újplatonikus Proklosz néhány művének latinra fordítása (*Elementatio theologica*, *Parmenidész-kommentár*, a *Timaios-kommentár* egy része, valamint három rövid Proklosz-mű, a *De Providentia*, *De Libertate*, *De Malo*). Guillelmus fordításait megelőzően a nyugati filozófusok csak közvetett módon értek hozzá újplatonikus szövegekhez, tudniillik olyan szerzők művei révén, akikre hatott az újplatonizmus.

A zsidó filozófia további fordítása is jelentős fejlemény. Toledóban Avicbron művén kívül a 12. században Gerardus Cremonensis lefordította *Isaac Israelinek* (*Isaac ben Salomon Israeli*; 850 körül-950 körül) a definíciókról írott logikai munkáját (*Liber de definicionibus*), s az 1220-as években latinra fordították *Maimonides* (*Moses ben Maimon*; 1137/38-1204/5) filozófiai fő művét, „A tévelygők útmutatója”-t (*Dux neutrorum* vagy *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*).

3.4.11. A tudomány axiomatikus-deduktív modellje

Módszertani szempontból kiemelkedő jelentőségű volt, hogy a 12. században latinul hozzáférhetővé vált Eukleidész *Elemek* című műve. Ez a szöveg közvetítette ugyanis - Boethius egy traktátusával, valamint a *Liber de causisszal* együtt - a tudomány axiomatikus-deduktív felépítésének mintáját a nyugati filozófusok és teológusok felé.

Az *Elemeket* görögből és arabból fordították latinra. Az első és legfontosabb görög-latin fordítás magától Boethiustól származott (i. sz. 500 körül), ám ez csak fragmentumok formájában maradt fenn. A legkorábbi teljes egészében ránk maradt görög-latin fordítás csak jóval

később, a 12. században keletkezett Dél-Itáliában vagy Szicíliában. Az *Elemek* négy legfontosabb latin verziója azonban arabból készült: Hermannus de Carinthia és Gerardus Cremonensis fordításai, valamint két, Adelardus Bathensisnek tulajdonított fordítás. Ezek közül az Adélard II. néven ismert szöveg volt a legnépszerűbb, ahogyan azt a több mint 50 fennmaradt kézirat is mutatja. Ezt vette alapul Campanus de Novara (1205 körül-1296) akkor, amikor a 13. század közepén összeállította standard középkori Eukleidész-szövegét.

A tudomány axiomatikus-deduktív modelljének középkori alkalmazása az *Elemek* nyilvánvaló hatásán túl Boëthius *Quomodo substantiae* vagy *De hebdomadibus* néven ismert rövid teológiai értekezésére vezethető vissza, amelyhez - mint már említettük - többek között Gilbertus Porretanus írt kommentárt az 1140-es években. Boëthius a mű elején ezt írja a kifejtés során követendő módszerről: „Ahogyan a matematikában és egyéb tudományokban szokták, definíciókat és alapelveket (*terminos regulasque*) bocsátottam előre, amelyekből kifejtem mindazt, ami következik” (Boëthius 1973: 38-40). A *terminos regulasque* további elnevezése a *De hebdomadibus*ban *communis animi conceptio*, pontosan az, ahogyan ebben az időben (sztoikus hatásra) az eukleidészi *Elemek* axiómáit nevezik.

A 12. században általánossá vált az a meggyőződés, hogy minden tudománynak vannak bizonyítást nem igénylő alapelvei, regulái, csak éppen különbözőképpen hívják ezeket: a retorikában *loci communes*nek, a dialektikában *maxima pro-positionak*, a geometriában *theorémának*, a zenében axiómának, a filozófiában vagy etikában pedig általános kijelentésnek.

Az első és egyetlen egyértelműen eukleidészi mintát követő, *more geometrico* összeállított 12. századi teológiai munka Nicolaus Ambianensis (Nicolaus de Amiens; +1203 után) *Ars fidei catholicae* (Az egyetemes hit tudománya) című műve, amely a 12. század végén keletkezett és öt könyvből áll. Az első könyv (éppen úgy, mint az *Elemek* első könyve), definíciókkal (*descriptiones*), posztulátumokkal (*petitiones*), valamint axiómákkal (*communes animi conceptiones*) kezdődik, s tételekkel, valamint ezek bizonyításaival zárul. E rövidke írás a keresztény hit egészét át kívánja fogni Isten természetétől és a világ teremtésétől fogva az inkamáción és a szabad akarat problémáján át egészen bizonyos eszkatológiai témákig. A mű

célja apologetikus. A szerző úgy gondolja, hogy az eretnekekkel és a mohamedánokkal kizárólag *more mathematicorum* elrendezett racionális argumentáció segítségével vehető föl sikeresen - legalábbis szellemi téren - a harc (Nicolaus von Amiens 1993: 76-120).

Bizonyítást nem igénylő alapelvekre épülő jelentős teológiai munka volt *Alanus ab Insulis (1120 körül-1203)* 1179-1195 között keletkezett, de Nicolaus de Amiens munkáját megelőző *Regulae caelestis iuris* (A mennyei jog szabályai) című írása is (Alanus de Insulis 1981: 97-226). Alanus azonban sajátos módon alkalmazta az axiomatikus-deduktív modellt. Az írás elsődleges mintája ugyanis nem Eukleidész és nem is Boëthius, hanem a *Liber de causis* volt, amely Proklosz *Elementatio theologicá*jára megy vissza, pontosabban ennek egy erősen rövidített s némiképp módosított arab verziójára. A *Regulae* - ennek megfelelően - deduktív volt ugyan, ám nem axiomatikus, lévén a regulák, az alapelvek egymásból levezethetők (Lohr 1986). Az axiomatikus-deduktív és a deduktív módszer kettősségét maga Proklosz tudatosan alkalmazta: az *Elementatio theologica* szerkezete deduktív, az *Elementatio physicae*-é pedig deduktív-axiomatikus (Geréby 1997: különösen 325-327).

A szövegek deduktív felépítésének modellje a 12. század végétől meglehetősen elterjedt volt a nyugati filozófiában. Így épült föl például *Petrus Pictaviensis (1130 körül-1205)* *Szentenciák* című műve, majd a 12-13. század fordulóján keletkezett pszeudohermetikus *Liber XXIV philosophorum* (24 filozófus könyve; ismeretlen szerző műve), *Adamus Pulchrae Mulieris* (virágkora 13. század első fele) *De intelligentiis* című műve, valamint később *Aegidius Romanus (1243 körül-1316)* *Theoremata de esse et essentia* (Tételek a létről és a lényegről), és *Theoremata de corpore Christi* (Tételek Krisztus testéről) című műve. A 14. században *Thomas Bradwardinus (kb. 1290-1349)* *De causa Dei* (Isten ügye) című hatalmas teológiai munkája, valamint más írásai is geometriai mintát követtek.

3.4.12. Petrus Lombardus A szentenciák négy könyve

A 12. század második felének legnagyobb hatású teológiai szövege, *Petrus Lombardus (1100 körül-1160; 1159 Párizs püspöke)* *A szentenciák négy könyve* (Sententiae in IV libris distinctae) című műve azonban nem axiomatikus-deduktív, és még csak nem is deduktív

felépítésű volt. A szentencia műfaj az egyházatyák autoritativ kijelentéseinek (*auctoritates*) gyűjteményeiből alakult ki. Az ilyen gyűjtemények (újkori elnevezéssel: florilégiumok) alapvetően gyakorlati szükségleteket elégítettek ki. A kéziratok nehéz hozzáférhetősége, a számuk szűkös volta, a pergamen és a másolt könyv magas ára miatt általános volt, hogy egy kötetben kívánták rögzíteni azokat a rövid, ám jelentősnek tartott állításokat, amelyek az egyházatyák tanításait reprezentálták. Ezeket az állításokat valamilyen, eleinte külsődleges (pl. alfabetikus vagy mnemotechnikai) szempontból összerendezték. A 12. századtól fogva azonban ez az elrendezés már tartalmi szempontok alapján történt. Ezzel együtt a *sententia* szó, amely korábban nézetet, vélekedést jelentett, egyre inkább azokra az állításokra vonatkozott, amelyek igazságához nem férhet kétség.

Petrus Lombardus műve négy könyvre, ezeken belül 182 tematikus egységre (*distinctio*) és a distinkciók további fölosztásával 933 fejezetre tagolódik (Petrus Lombardus 1971-1981). *A szentenciák négy könyvének* strukturális fölosztása Szent Ágoston által bevezetett fogalmi megkülönböztetéseken alapul. *A keresztény tanításról* című művében Ágoston különbséget tesz a dolgok és a jelek, továbbá az élvezetre és a használatra való dolgok között. Ezt a két fogalompárt figyelembe véve Petrus Lombardus művének első könyve Istennel foglalkozik, a második a teremtett világgal, a harmadik Jézus Krisztussal, a negyedik pedig a szentségekkel. A mű a középkori egyetemek teológiai fakultásán a 13. századtól egészen a reformáció koráig alaptankönyv volt. Ez részben átfogó és átlátható struktúrájának köszönhető, részben Petrus Lombardus önálló elemzéseinek, részben pedig annak, hogy a szerző nem kísérli meg valamennyi probléma megoldását, hanem számos kérdést nyitva hagy. *A szentenciák négy könyvéhez* írott későbbi kommentárok - a műben tárgyalt problémák komplexitása miatt - nemcsak a középkori teológia, hanem a középkori filozófia tanulmányozásának is elsőrendű forrásai.

3.4.13. Arisztotelész-recepció Párizsban a 13. század elején

A 12. században latinra fordított szövegek eljutottak a század nagy oktatási központjaiba, így Chartres-ba, Bolognába, Salernóba, Párizsba és Oxfordba. Úgy tűnik, hogy Párizsban, a filozófia és teológia szempontjából legfontosabb központban Arisztotelész

természetfilozófiája és metafizikája a századfordulón már az oktatás részét képezhette, mivel ezeknek a felolvasását 1210-ben és 1215-ben megtiltották. A századforduló táján keletkezett és fennmaradt szövegek azt mutatják, hogy az arisztotelészi műveket (amelyek értelmezése gyakran nehézségekbe ütközött) nem önmagukban olvasták, hanem mindenekelőtt Avicenna írásaival együtt, amelyeket kommentárnak tekintettek Arisztotelészhez.

1210-ben egy zsinat Párizsban elítélte az akkor már halott Amalricus de Bena mester tizen négy követőjét (a források szerint: „amalrikánusok”), akik közül tizet máglyán elégettek a város falain kívül. A zsinat további rendelkezéseket is hozott. Ezek között szerepelt az, hogy a David de Dinanto mester írásait tartalmazó füzetkéket adják át az adott év karácsonyáig Párizs püspökének és égessék el. Továbbá: kiközösítés terhe alatt „tilos Párizsban nyilvánosan vagy titokban felolvasást tartani Arisztotelész természetfilozófiai könyveiből, valamint az ezekhez fűzött kommentárokból” (Chartularium 1889: 70).

Ez utóbbi rendelkezésekről nem tudjuk, hogy volt-e közülük az amalrikánusokkal kapcsolatos eljáráshoz és döntésekhez. Amalricus nézetei a rendelkezésre álló információk szerint ugyanis nem Arisztotelészhez, hanem Johannes Scotus Eriugenához álltak közel, és az isteni immanenciával, az Istennel ebben az életben való egyesülés lehetőségével, az üdvtörténet rendjével, valamint a kegyelem és a szentségek elfogadásának szükségességével voltak kapcsolatosak.

A görögül is tudó *David de Dinanto* (+1214 körül) lefordított és értelmezett arisztotelészi természetfilozófiai szövegeket. A legkarakterisztikusabbnak és egyben legveszélyesebbnek tartott tanítása azonban („Isten azonos az első anyaggal”) nem arisztotelészi, hanem sztoikus gondolat, s David valószínűleg Calcidius *Timaios*-kommentárjából vette (Calcidius 2003: 586-588).

Az eljárásban jelentős szerepe volt *Robertus de Curceto* (*Robert de Courçon*; 1155/60-1219) teológus magiszternek, aki 1215-ben (pápai legátusként) a párizsi egyetem *artes* és teológiai fakultása oktatási rendjével kapcsolatos rendelkezésében - módosított formában - megismétli a korábbi zsinati határozatot. Az *artes* fakultáson „tilos felolvasást tartani Arisztotelész metafizikájából és

természetfilozófiájából, a róluk írott összegzésekből (*summe de eisdem*), továbbá David de Dinant mester, az eretnek Amalricus és a hispániai Mauritius elméletéből.” (Chartularium 1889: 78-79).

Nem tudjuk, hogy ki volt a hispániai Mauritius. Lehetséges, hogy a 13. század elején Toledóban élő Mauritius archidiakónussal azonos, aki - a 12. század végén működő Dominicus Gundissalinushoz hasonlóan - jelentősen előmozdította a toledói fordításirodalmat (Burnett 1994:106).

A fenti rendelkezéseknek (de különösen a másodiknak, ami az egyetemi *curriculumot* szabályozza) a filozófiatörténet-írás nagy jelentőséget tulajdonított. A tiltások ugyanis az újonnan lefordított arisztotelészi és arab szövegek jelentős részét érintették, és látványosan kifejezésre juttatták azt, hogy ezek a szövegek nem minden tekintetben konzisztensek a keresztény tradícióval.

Ki kell azonban emelni a rendelkezésekkel kapcsolatban, hogy Robertus statútuma kizárólag Arisztotelész természetfilozófiájára és metafizikájára vonatkozott, és nem érintette az arisztotelészi logika és etika oktatását, amit Robertus a statútumában megerősített. Nem tiltotta továbbá az említett művek tanulmányozását és önálló traktátusok írását hozzájuk kapcsolódóan (ahogyan azt hamarosan látni fogjuk), csak *a fölolvasásukat*. Ez azt jelentette, hogy ezek a szövegek hivatalosan nem képezték a tananyag részét. A tiltás továbbá lokális volt. 1229-ben például a toulouse-i egyetem - el kívánván csábítani a sztrájkoló párizsi magisztereket és diákokat - azzal kecsegtette őket, hogy a Párizsban tiltott irodalmat itt az oktatás során értelmezhetik, illetve tanulmányozhatják (Chartularium 1889: 131). S nem utolsó sorban: a rendelkezéseket valószínűleg nem tartották be. *Rogerus Bacon* (*Roger Bacon; 1214/20-1292/94*) 1267-ben azt írta, hogy nem egészen harminc éve tartanak fölolvasásokat Arisztotelész természetfilozófiájából, s tudjuk, hogy az 1240-es években ő maga is előadásokat tartott Párizsban Arisztotelész természetfilozófiai műveiről és metafizikájáról (Roger Bacon 1905(?): 12; Crowley 1950: 22-26; Van Steenberghen 1966:143).

Robert de Courçon rendelkezései Párizsban formálisan 1255. március 19-ig álltak fenn, amikor az *artes* fakultás az új statútumában előírta az addig tiltás alá eső szövegek oktatását.

3.4.14. Averroës Arisztotelész-kommentárjai

Arisztotelész metafizikája és természetfilozófiai művei nem kizárólag az *artes* fakultás filozófusaira hatottak. A század 30-as éveitől kezdve a teológusok egyre növekvő számban idézték teológiai munkáikban ezeket a szövegeket (Callus 1943: 231). A teológusok - valamint az artes magiszterek - interpretációit is befolyásolták azonban az Arisztotelész-kommentárok. Mint már említettük, Arisztotelész-kommentárnak tekintették a korban Avicenna műveit, később pedig megismerték - az Avicennát számos kérdésben erőteljesen bíráló - Averroës kommentárjait (lásd még 3.4.18.). Averroës példája jól mutatja, hogy nem csupán az Arisztotelész-szövegek értelmezése jelentett komoly problémát a nyugati iskolákban a 13. században, hanem az ezekhez fűzött kommentárok értelmezése is.

A „latin averroizmus” hosszú időn át a késő középkori - s ezen belül is főként a 13. századi - filozófia historiográfiájának kulcsszava volt. A nyugati gondolkodók, a „latinok” averroizmusát egyrészt a monopszichizmus tézisével kapcsolták össze (egyetlen értelem van az egész emberi fajban), másrészt pedig - a hittételek és a filozófiai állítások konzisztenciájának problémájával (erről, valamint az egyetemi *artes* magiszterek oktatási kompetenciájának kérdéséről lásd még 3.6.).

A jelenlegi ismereteink szerint legkorábbi latin szöveg, amelyben Averroës névvel találkozhatunk, 1225 körül keletkezett (*De anima et de potentiis eius* (A lélek és képességei); Gauthier 1982a: 3-55). A szöveg szerzője a hét szabad tudomány ismeretlen magisztere. A szerző 1225 táján már ismerte Averroësnek mind Arisztotelész *De animájához*, mind pedig *Metafizikájához* írott nagy kommentárját.

A szerző - Avicennával szemben - azt a lélekfilozófiai álláspontot képviseli, hogy a cselekvő értelem az emberi lélek képessége, s nem a lélektől elkülönült szubsztancia (intelligencia vagy angyal; Gauthier 1982a: 51-52). Ezt az álláspontot Averroës Arisztotelész-kommentárjával támasztja alá. Azt az Averroësnek tulajdonított Arisztotelész-értelmezést, hogy a cselekvő értelem a lélek képessége és nem a lélektől elkülönült szubsztancia, „első averroizmusnak” nevezik a szakirodalomban.

A nyugati filozófusok és teológusok több mint két évtizeden át úgy gondolták, hogy Averroès így értelmezte Arisztotelész *De animáját*. Ez az értelmezés megtalálható többek között a párizsi teológus magiszter, *Guillelmus Alvernus* (*Guillelmus Parisiensis*; *Guillaume d’Auvergne*; 1180/90-1249) műveiben, aki a *De universo* című (A világegyetem; 1233-1235) írásában Averroëst a „legnemesebb filozófusnak” nevezte (De universo II-IIae, c. VIII.; *Guillelmus Alvernus* 1674: Vol I. 851C). A fiatal Roger Bacon szerint pedig - Arisztotelészt is beleértve - az összes filozófus közül egyedül Averroès képviseli azt a (Bacon szerint egyébként tarthatatlan) álláspontot, hogy a cselekvő értelem a lélek képessége, és nem elkülönült szubsztancia (Salman 1937: 205-208). Ezt az averroësi elméletet alkalmasnak tartották arra, hogy biztosítsa a lélek halhatatlanságát. Ha egyedül a cselekvő értelem halhatatlan, s ez, miként Avicenna gondolja, elkülönült szubsztancia, akkor az emberi lélek halhatatlansága veszélybe kerül, érvel például *Guillelmus Alvernus*. Ez a veszély azonban nem áll fenn, amennyiben a cselekvő értelmet az emberi lélek egyik képességének tekintjük (Gauthier 1982b: 365).

Averroès lélekfilozófiájának (azaz Averroès Arisztotelész-értelmezésének) az az értelmezése, amely a későbbiek során általánosan elfogadottá vált a teológusok körében, csak 1250 után jelent meg *Albertus Magnus* (1200 körül-1280) kölni kurzusai során, amelyeket Aquinói Tamás is látogatott. *Albertus Magnus* ezekben az előadásokban azt állította, hogy Averroès szerint az emberi lélek individualitása megszűnik a halál után. A későbbiekben egy ennél sokkal erősebb, az utókor által *par excellence* „averroista”-ként ismert álláspont jelent meg 1252 körül a domonkos teológus *Robertus Kilwardby*-nál (1215 körül-1279), valamint a ferences teológus *Bonaventura*-nál (*Johannes Fidanza*; 1217-1274). Szerintük a Kommentátor úgy tartotta, hogy egyetlen potenciális értelem létezik csupán (vagyis az egyes egyedekben nem létezik individuális gondolkodó lélek), ami - ahogyan *Bonaventura* írja - „a lehető legcsúfabb” eretnek álláspont az emberi lélekkel kapcsolatban (*Bonaventura* 1885: 446). A *Bonaventura*-féle olvasatot fogadta el valamivel később Aquinói Tamás is a Szentencia-kommentárjában, s ez az Averroès-olvasat szolgált alapjául későbbi művei, köztük *Az értelem egysége* (De unitate intellectus) Averroès-értelmezésének is (ehhez lásd Aquinói Szent Tamás 1993). Annak ellenére, hogy 1250 után a monopszichizmust már összekapcsolták Averroès névvel, az

egyetemek *artes* fakultásain az 1260-as évekig a korábbi olvasat, az „első averroizmus” továbbra is igen elterjedt volt.

3.4.15. A görög, arab és zsidó filozófiai hagyomány recepciója a 13. századi teológusoknál

A 13. század első felében a teológusok jelentős szerepet játszottak a görög, arab és zsidó filozófiai hagyomány recepciójában. *Alexander Halensis* (1185 körül-1245) az első olyan ferences barát volt, akinek katedrája lehetett a párizsi egyetemen, miután 1236-ban - megtartva katedráját, mint teológus magiszter - belépett a ferences rendbe. Ő volt ezenkívül az első olyan teológus, aki Petrus Lombardus *Szentenciáit* alaptankönyvként használta a teológia oktatása során (1220-1227 között; *Glossa in quattuor libros sententiarum*). A *Glossa* struktúrája Petrus Lombardus művét követi, az egyes könyveken és distinkciókon belül azonban kérdéseket, *quaestiókát* tartalmaz. Ezek a kérdések filozófusok álláspontját is tartalmazzák, s Alexander ezen belül is a leggyakrabban Arisztotelészre hivatkozik, akit „a Filozófus”-nak nevez.

A legfontosabb teológiai autoritások Alexander számára Szent Ágoston és Canterburyi Anzelm voltak. Ágoston kitüntetett jelentőségű gondolkodó maradt Alexander működését követően az egész ferences iskola számára. Alexander további jelentős művei az egyetemi disputáin alapuló *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'* (Azt megelőzően megvitatott kérdések, hogy barát lett), valamint a *Summa theologica* vagy *Summa fratris Alexandri* voltak, amely azonban nem teljes egészében tőle származik. Az Alexandertől eredeztetett „augusztiniánus” iskolát szembe szokták állítani a későbbi tomista, arisztoteléliánus és egyéb iskolákkal. Az augusztinizmust a következő álláspontok jellemzik: lehetetlen, hogy bármely teremtettt létező örökkévaló legyen; minden teremtettt létező anyagból és formából áll; a változás az anyagban jelenlévő *rationes seminales*szal magyarázható; a lélek és a képességei azonosak; az Istentől származó illumináció hozzásegíti az embert a dolgok megismeréséhez (ezekhez a tézisekhez lásd még 3.5., 3.6 valamint 3.7.).

Alexander Halensis a halála előtt nem sokkal lemondott a katedrájáról *Johannes de Rupella* (*Jean de la Rochelle*; +1245) ferences teológus

javára, aki csak rövid ideig taníthatott Alexander utódként. Ezt követően ezt a katedrát a párizsi egyetemen a ferencesek birtokolták.

Azt, hogy Alexander Halensis megtarthatta az egyetemi katedráját 1236-ban, a már említett jelentős teológus, Guillelmus Alvernus segítette elő, aki 1128-1249-ig párizsi püspök volt. Ő biztosított katedrát az első domonkos teológus mesternek is a nagy párizsi egyetemi sztrájk idején. Valószínűleg kedvelt figura volt a korban, mert még az általában rendkívül maliciózus Rogerus Bacon is elismerően nyilatkozott róla (Moody 1975a: 6).

Enciklopédikus fő műve - amely hét terjedelmes könyvből állt - a *Magisterium divinale et sapientiale* (Teológiai és bölcséleti kézikönyv) címet viselte. Az első könyv, a *De trinitate* (A szentháromság) előszavában Guillelmus elmondja, hogy az isteni dolgok háromféleképpen ismerhetők meg: a prófécia, avagy kinyilatkoztatás, az engedelmesség, valamint „a bizonyítás és vizsgálódás útján”. Az Istenre vonatkozó tudomány, ha az első két módon ismerjük meg, nem tudomány, hanem ránk hagyományozott törvény, s egyaránt megfelel a művelt és a műveletlen embereknek is. A harmadik mód azonban, amely „a filozófiát művelők” (*philosophantes*) megismerési módja, a művelt embereket és nem a köznépet jellemzi (*De trinitate*, Prologus; Guillelmus Alvernus 1674: Vol II, Suppl, 1a). Guillelmus Alvernus szerint a filozófia művelése által válik az emberi lélek ténylegesen és nem csak potenciálisan Isten képmásává (*De trinitate*, c. XXVI, Guillelmus Alvernus 1674: Vol II, Suppl. 35b).

A filozófia művelése Guillelmusnál magában foglalta azt is, hogy - a számára legfontosabb keresztény szerzők mellett, mint Szent Ágoston, Boëthius vagy Alanus ab Insulis - intenzív párbeszédet és racionális vitát folytasson a Nyugaton újonnan megismert szerzőkkel. A legfontosabb ezek közül Guillelmus számára Avicenna volt, akinek az álláspontját sok esetben nem különbözteti meg Arisztotelészétől még akkor sem, ha ezek eltérnek egymástól. Guillelmus Avicenna metafizikáját használta Isten létezésének bizonyításakor, az isteni természet meghatározásánál, a világ ontológiai struktúrájának leírásánál (a dolgok létezésből és lényegből összetettek), valamint a lélekfilozófiában is. Nem fogadta el azonban azt, hogy a dolgok - Avicenna leírásának megfelelően - szükségszerűen áradnak ki Istenből, valamint azt sem, hogy Istenből először az első intelligencia jön létre,

s csak ennek közreműködésével a további intelligenciák. Habár Guillelmus az arisztotelészi lélekfilozófiát is platonikus-avicennianus módon értelmezte, a lélek egyediségével és a cselekvő értelem természetével kapcsolatban eltérő nézeteket vallott, ahogyan ezt már a korábbiakban láttuk. Részletesen érvelt továbbá amellett - ahogyan a század második felében több ferences szerző, köztük Bonaventura is -, hogy bizonyítható a világ örökkévalósága, és nem pusztán hittétel, ahogyan azt Aquinói Tamás gondolta később.

Guillelmus nem csupán Averroëst nevezte „a legnemesebb filozófusnak”, hanem Avicebrolt is, akivel kapcsolatban meg volt győződve arról, hogy keresztény. Avicebrol összekapcsolta az isteni akaratot és az isteni Igét, amit Guillelmus átvett, és arra használt, hogy az Isten által teremtetett dolgok radikális kontin-genciáját hangsúlyozza.

Robertus Grosseteste, akit már említettünk Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* fordítása kapcsán, jelentős szerepet játszott Arisztotelész egyéb műveinek recepciója terén is. Grosseteste rendkívül sokoldalú szerző volt: teológus, filozófus, politikus, természettudós, görög-latin fordító. Nemcsak filozófiai, hanem teológiai szövegeket is lefordított görögből, amelyek közül külön említést érdemel Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész-fordítása. A legfontosabb teológus és filozófus Robertus számára - ahogyan a kor többi teológusa számára is - Ágoston volt. Robertus ennek megfelelően augusztiniánus keretben kívánta kezelni mindazt a filozófiai ismeretet, amely az új szövegek ismertté válásával elsajátíthatóvá vált. Két jellegzetes, Ágostontól származó elmélete az ideák azonosítása a dolgoknak az isteni elmében lévő örökkévaló ősképeivel, valamint az illuminációelmélet volt.

Robertus Grosseteste különösen fontos írása Arisztotelész *Második analitikájához* fűzött kommentárja (1220-1235 között). A kommentár áttörést jelentett a szöveg értelmezése terén, s Robertus legnagyobb hatású írása lett a középkorban.

3.4.16. A Második analitika

A *Második analitikát* lehetséges, hogy már Boethius lefordította latinra, s talán még kommentálta is, ezek a szövegek azonban - ha egyáltalán léteztek - nem maradtak ránk. A legkorábbi ismert latin fordítás - ahogyan azt már említettük - Jacobus Veneticusé a 12. század első feléből, s valamivel később, de még 1159 előtt egy bizonyos

„Johannes” is lefordította a teljes szöveget. „Johannes”-nek a fordításhoz fűzött prológusa, valamint Johannes Saresberiensis néhány megjegyzése a *Metalogicon*ban azt mutatja, hogy a szöveg értelmezése sokáig különös nehézséget jelentett. Johannes, a fordító például utal rá, hogy a „francia mesterek”, bár ismerik Jakab fordítását, ezt nem merik bevallani, annyira homályos számukra a szöveg (Aristoteles Latinus 1968: XLIV). Johannes Saresberiensis szerint jó, ha a szöveg által támasztott nehézségek száma nem múlja fölül a mű fejezeteinek a számát, s hozzáfűzi, hogy „ezért többen kijelentik, hogy a nehezen érthetőség hibája a fordítótól ered, mert a könyvet nem pontosan fordította le számunkra” (Johannes Saresberiensis 1929: 171, 919d; 2003: 202).

A *Második analitika* a tudományos ismeret mibenlétét másként írja le, mint a nagy hatású Ágoston, akinek a mintája a hét szabad tudomány rendszere volt. Arisztotelész számára ugyanis a tudomány modellje Eukleidész geometriája, melynek axiomatikus-deduktív modelljét a 12. században ismerték és alkalmazták a teológiában. Az *Elemek*hez hasonlóan a *Második analitika* is azt mutatta meg a középkori szerzőknek, hogy hogyan épül föl egy tudományos szöveg és mi jellemzi a tudományos érvelést. Ezt azonban az *Elemektől* eltérő módon tette. Az *Elemek* a tudomány fölépítésének, a prepozíciók tipizálásának, valamint a bizonyításnak az egyik lehetséges, több középkori szerző szerint mintaszerű rendjét mutatta meg. A *Második analitika* azonban metateoretikus fejtegetéseket tartalmazott arról, hogy miként épül föl egy olyan szigorúan tudományos elmélet, amelynek mintája a matematika, s mi jellemzi a tudományos elmélet princípiumait és a bizonyításokat.

Arisztotelész szerint a bizonyításokat, amelyek révén bizonyos ismerethez, tudáshoz jutunk, az jellemzi, hogy nem elégszik meg annak rögzítésével, hogy egy adott tényállás fennáll (*quia*), hanem a dolog okát tárja föl, vagyis azt is megmondja, hogy az adott tényállás miért áll fenn (*propter quid*). Arisztotelész szerint az összes olyan tudomány az első alakzatba tartozó szillogizmusokat használ a bizonyításai során, amely valóban tudományos magyarázatra törekszik. Ez azért van így, mert a tudományos konklúziók univerzális állító kijelentések, ilyenek azonban csak az első alakzat első módozatában, a *Barbaróban* dedukálhatók. Arisztotelész ezzel összefüggésben azt írja a *Második analitika* 1,14-ben (79a 17), hogy a számára paradigmaticus

matematikai tudományok az első alakzatba tartozó szillogizmusokat használnak bizonyításaik során. Ez azonban nyilvánvalóan nem igaz, ahogyan ezzel egyébként - ahogyan ez az *Első analitikából* kitűnik - maga Arisztotelész is tisztában volt.

Robertus Grosseteste kommentárja azonban azt mutatta, hogy a tizenharmadik században egyáltalán nem találták problematikusnak az axiomatikus-deduktív modell és a szillogisztikus bizonyító érvelés összekapcsolását. Robertus szerint az első alakzat első módozata az, amelynek révén a leginkább teszünk szert tudásra. Ezen állítás igazságát mindenekelőtt az jelzi - írja -, hogy „a matematikai tudományok, amelyek a leginkább tudományosak, a bizonyításaik során (...) az első alakzat első módozatát használják”. Ennek pedig az az oka, folytatja, hogy a *propter quid* bizonyítás révén teszünk szert a leginkább tudásra, márpedig a *propter quid* bizonyítások az említett módozatban vannak (Robertus Grosseteste 1981: 199). Albertus Magnus gyakorlatilag ugyanezt állítja a kommentárjában, hasonlóan Aquinói Tamáshoz és más későbbi szerzőkhöz (Albertus Magnus 1890: 88).

Nem meglepő ezek után, ha a tudásnak a középkor számára oly fontos, ám racionálisan oly nehezen áttekinthető területén, mint a teológiában - a tradicionális irodalmi műfajok és formák használata mellett is - a 13. század során egyre elterjedtebb lett az az álláspont, hogy a teológia axiomatikus tudomány, s princípiumai a hittételekkel azonosak. A hittételek kiválóan megfelelnek a tudományos alapelvek iránt támasztott valamennyi arisztotelészi követelménynek, azaz első elvek, nyilvánvalóan igazak, közvetlenek (vagyis bizonyíthatatlanok), adekvátak az adott tudomány vonatkozásában, ismertebbek és előbbiek a konklúzióknál, továbbá okai a konklúzióknak.

Guillelmus Altissiodorensis (*Guillaume d'Auxerre; 1140 körül-1231*) filozófiai szempontból legfontosabb teológiai művében, a *Summa aureában* (1215-1229 között keletkezett) azt írja, hogy Isten ismerete, ami a hittel azonos, nem más, mint az alapelvek ismerete. Ahogyan tehát abban az alapelvben - írja Guillelmus -, hogy minden egész nagyobb a részénél (Eukleidész, I. könyv, 8. axióma; Euklidész 1983: 47), fölfedezzük azt az okot, amelynél fogva megértjük ezt az elvet, s megértéséhez nincs szükségünk semmi másra, így a hívőnek sincs szüksége másik okra ahhoz, hogy egy adott hittartalom igazságát

elfogadja. A hittételek a hit önmaguknál fogva ismert (*perse nota*) alapelvei, s ha ez nem így lenne, és a teológiának nem lennének ilyen alapelvei, akkor a teológia nem volna tudomány (Guillelmus Altissiodorensis 1980-1987: Liber tertius, tr.3, c.1, q.1.).

3.4.17. Logikai összefoglaló művek a 13. században

A 13. század közepén több átfogó logikai kézikönyv is született. Ezek tartalmazták a *logica vetus* és a *logica nova* anyagát a standard arisztotelészi, boéthiusi és porphürioszi szövegek alapján, s ezenkívül olyan fejezeteket is, amelyek a terminusok sajátosságaival foglalkoztak. A legnépszerűbb közülük az a logikai kézikönyv volt, amelyet eleinte *Tractatus*, később pedig *Summulae*, vagy *Summulae logicales* néven ismertek (Petrus Hispanus 1972). Ezt az írást a hagyomány meghatározó része annak a Petrus Hispanusnak tulajdonította, aki 1276-77-ben XXI János néven pápa volt. Ennek a Petrus Hispanusnak tulajdonítanak továbbá egy szünkategorematikus terminusokkal foglalkozó szöveget is, amelyet nagy valószínűséggel a *Tractatus* szerzője írt (*Syncategoreumata*; Petrus Hispanus 1992). A *Tractatus* (s következésképpen a *Syncategoreumata*) szerzőjének kiléte azonban mind a mai napig vitatott, mivel megfontolásra érdemes érvek szólnak azon régi tradíció mellett is, amely e szerzőt Domonkos-rendi barátnek tekinti (D'Ors 1997-2003; ezzel szemben: Tugwell 1999).

A *Tractatus* hat olyan értekezést tartalmaz, amely a *logica antiqua* anyagára vonatkozik (Tract. I-V; és VII.), s további hatot, amely a terminusok sajátosságaival foglalkozik (Tract. VI., és VIII—XII.). A terminusok szemantikai funkciójával kapcsolatos elemzések - a *logica antiqua* körébe tartozó anyag kifejtése mellett - más logikai kézikönyvekben is megtalálhatóak. Néhány fontos kérdésben azonban eltér a szerzők álláspontja. Lambertus például (Lambert de Lagny; korábban -valószínűleg tévesen - Lambert d'Auxerre-rel azonosították; vö. De Libera 1981) a *Tractatus* szerzőjéhez hasonlóan megkülönbözteti a terminusok természetes szuppozícióját (*suppositio naturalis*) az akcidentális szuppozíciójuktól (*Logica* vagy másként *Summa Lamberti*: Lamberto d'Auxerre 1971: 208; Petrus Hispanus 1972: 81). Ez a megkülönböztetés az oxfordi Guillelmus de Shyreswoodnál (William of Sherwood; 1200/10 körül - 1266/72 körül), s általában az oxfordi logikai szövegekben nincs jelen, ami - egyéb eltérések mellett - a párizsi és az oxfordi logikai tradíció

divergenciájára utalhat (vö. William of Sherwood 1983; lásd még 3.10.5. és 3.10.7.). Bizonyos értelmezések szerint a két párizsi egyetemhez köthető szerzőnél, Lambertusnál és Petrus Hispanusnál a természetes szuppozíció a terminusok propozicionális kontextustól független sajátosságát jelenti. Ha ez így van, akkor a jellemző párizsi álláspont szerint egy adott terminus a propozicionális kontextustól függetlenül is rendelkezhet alapvető szemantikai tulajdonságával, a szuppozícióval, az oxfordi tradíció szerint azonban nem.

Az oxfordi és a párizsi tradíciók közötti divergenciára utal Roger Bacon 1250 körül, valószínűleg Oxfordban keletkezett logikai összefoglaló munkája, a *Summulae dialectices* (másként: *Summulae super totam logicam*) is. Bacon művében olyan sajátos szemantikai álláspont jelenik meg, amelyet kizárólag ő és William of Sherwood fogadott el ebben az időben (Braakhuis 1977: 118-119).

Eszerint egyetlen terminus sem referálhat egyazon értelemben a létező és a nem létező dolgokra (Roger Bacon 1940: 277), ami a „természetes szuppozíció” elutasításának tekinthető. Bacon ugyanakkor sokat köszönhetett a párizsi egyetemnek, s ezért a párizsi premodista grammatika hatása éppen annyira jelen van a műben, mint az oxfordi logikáé (a modista és terminista logika különbségéhez lásd 3.10.5.).

3.4.18. Egyetemek, oktatási formák, műfajok

Az egyetem a nyugati civilizáció terméke, ehhez hasonló intézményt sem a görögórámai, sem pedig az arab világ nem hozott létre. Az európai egyetemek a különböző 12. századi iskolákból alakultak ki, s a 13. századtól a felsőfokú oktatás reprezentatív intézményei lettek Európában. A filozófia és a teológia szempontjából a két legfontosabb egyetem a 13. században Párizs és Oxford volt. Az egyéb korai egyetemek közül Bologna a jogtudomány, Salerno és Montpellier pedig az orvostudomány területén volt kiemelkedően jelentős.

A középkori egyetemek legfontosabb jellemzője az, hogy olyan testületek voltak, amelyeket a mesterek és a diákok az érdekeik védelmében hoztak létre. Ezeknek a testületeknek tisztségviselőik és alkalmazottaik voltak, szabályozták az oktatás rendjét, valamint ügyeltek arra, hogy megfelelő számú és színvonalú mester végezze az oktatási feladatokat, és megfelelő színvonalú fokozataik legyenek. Biztosították továbbá autonómiájukat a világi hatóságokkal, valamint a

helyi egyházi hatalommal szemben, amennyiben a tagjaik közvetlenül a pápa joghatósága alatt álltak. E testületeket a magiszterek és a diákok testületének (*universitas magistrorum et scholarium*), vagy a diákok testületének (*universitas scholarium*) hívták. Az első modell Párizsból, a második pedig Bolognából származott, s a későbbi egyetemek valamilyen formában ezeket követték.

Ez a testületi jelleg az intézmény egyik aspektusát jelentette. Magát a felsőoktatási intézményt azonban - más oktatási intézményekhez hasonlóan - a 13. században a leggyakrabban studiumnak hívták. A század folyamán megjelent a *studium generale* kifejezés is. A *generale* (általános) jelző jelentésével kapcsolatban hosszú viták folytak. Az egyik jellegzetes álláspont szerint a *generale* arra vonatkozik, hogy az adott intézmény nemcsak egy adott helyről, hanem mindenhol fogadott hallgatókat (szemben a *studium particularéval*). Egy másik álláspont szerint az általánosság elsősorban az oktatott tárgyra vonatkozott. Létezik továbbá olyan nézet is, hogy az említett iskolák általános, egyetemes jellege a „*monarchia universalis*” eszméjén alapult. A *studium generale* ennek megfelelően olyan császári vagy pápai felsőoktatási intézmény, amelynek nemzetközi hallgatósága van, és amelyben lehetséges a tudomány egészének az elsajátítása. Az ilyen oktatási központ a császári vagy pápai autoritás egyetemességét fejezte ki.

A 13. század végétől a *studium generale* legjellegzetesebb privilégiuma a helyi oktatási intézményekkel szemben a más egyetemeken történő oktatás jogának a biztosítása volt a fokozatot szerzett hallgatók számára (*licentia ubique docendi*). Ebben az időben egyre inkább elterjedt az a nézet, hogy ezt kizárólag császári vagy pápai rendelkezés biztosíthatja egy adott iskola számára. Több olyan egyetem is létezett azonban a középkorban (Oxford, Padova, vagy a bolognai egyetem orvosi és artes fakultása), amelyeknek ezt a privilégiumát sohasem biztosította a császári vagy pápai hatalom.

Az *universitas (magistrorum et) scholarium*, valamint a *studium generale* kifejezés is az egyetemre vonatkozott a középkorban, az első azonban azt a korporációt jelölte, amely az intézmény működését, egységét és autonómiáját biztosította, míg a második magát az oktatási intézményt, a hozzá tartozó iskolák összességét. A két kifejezés csak a 15. századtól vált szinonimává.

Az egyetemek - szemben a korábbi iskolákkal - nagy intézmények voltak, több iskolát összefogtak, és jelentős számú - nemzetközi - hallgatósággal rendelkeztek. Az egyetemeken több diszciplína oktatása folyt, s a 13. századtól kezdve megjelentek azok az adminisztratív egységek, amelyeknek a keretében egy adott diszciplína oktatását megszervezték. Ezeket - a 12. században sajátos módon „tudomány” jelentésben használt *facultas* kifejezés alkalmazásával - fakultásoknak, karoknak kezdték nevezni. A középkori egyetemek karai közül az úgynevezett artes fakultás (amely a nevét a hét szabad tudományról, a *septem artes liberales*től kapta) olyan tudásanyag elsajátítását segítette elő, amely lehetővé tette a magasabb fakultások valamelyikén (kánonjogi, orvosi, teológiai) történő továbbtanulást. Ritka volt azonban a középkorban az olyan egyetem, ahol valamennyi kar megtalálható volt. Mindazonáltal általános volt az, hogy az artes fakultás mellett még legalább egy magasabb kara volt az intézménynek. A fakultások az egyetemi testületen belül jelentős autonómiával rendelkeztek, csakúgy, mint az egyetemi nemzetek.

Az egyetemi nemzetek (*nationes*) az egyetemi hallgatók (s időnként az oktatók) származási helyüknek megfelelő szerveződéseik voltak. A nemzetek választott képviselőit Bolognában *consiliariusok*nak, Párizsban prokurátoroknak (*procuratores*) vagy rektoroknak (*rectores*) hívták. A rektor később az artes fakultás valamennyi nemzetének a prokurátorok által választott feje lett, majd az egész egyetem vezetője. Oxfordban az egyetem vezetője a kancellár volt (*cancellarius*), aki - ettől eltérően - Párizsban a püspök képviselője és nem tagja az egyetemnek. A kancellár a korai jelentős jogosítványai közül a tanítás jogának (*licentia legendi, licentia regendi*) az adományozását a hatalmát megnyirbáló konfliktusok után is megtartotta.

Az egyetemi professzorokat magiszternek, doktornak vagy professzornak (*magister, doctor, professor*) nevezték. A magiszter alapvetően címet jelentett, s abból, hogy valaki birtokolta a címet, nem következett az, hogy ténylegesen oktatási tevékenységet végzett. Az egyetemi dokumentumokban ennél fogva megkülönböztetik a ténylegesen oktató magisztereket (*magistri actu regentes*) a címet birtokló, ám oktatási tevékenységet nem folytató magiszterektől (*magistri non regentes*). A magiszteri fokozat mindkét esetben az oktatásra följogosító *licentia* birtoklását jelentette, amihez

meghatározott tanulmányok elvégzésére, valamint vizsgák letételére volt szükség. A licentiával rendelkező jelöltet a magiszterek testületébe a tényleges oktatás megkezdését jelző ünnepi ceremónia, az *inceptio* alkalmával vették föl. A magisztereket a középkorban gyakran az általuk művelt tudomány megjelölésével nevezték meg. Így például a hét szabad tudomány magisztereit, a filozófusokat *magister artiumnak* hívták, a teológusokat pedig *magister sacrae paginaenak*.

A középkori egyetemeken a baccalaureusok (*baccalarii*) azok a tanulmányaik késői szakaszában lévő egyetemi hallgatók (*studentes, scolares, discipuli*) voltak, akik megszerezték a jogot arra, hogy részt vegyenek az oktatásban. A baccalaureusnak nem minden egyetemen kellett külön vizsgát letennie ahhoz, hogy baccalaureussá váljék.

Az egyetemi magisztereket és a hallgatókat klerikusoknak tekintették (*clerici*). ami egyrészt azt jelentette, hogy tanult emberek voltak (*litterati*), szemben a tanulatlan laikusokkal (*laici illitterati*), másrészt azonban azt is, hogy a klerikusok privilégiumai illették meg őket. Így egyházi joghatóság alá tartoztak, s nem alkalmazhattak velük szemben kényszert a világi hatóságok. Az egyetemi magiszterek privilégiumai azonban nem foglalták magukban az oktatás és kutatás teljes szabadságát, mivel a helyi egyházi hatalom vagy a pápa kontrollt gyakorolhatott az oktatott tartalmak fölött (lásd 3.6.3., valamint 3.9.1.).

Az oktatás a középkori egyetemeken a *curriculumban* meghatározott szövegek fölolvasására és magyarázatára épült. Ez annyira alapvető tevékenység volt a középkori egyetemeken, hogy a „fölolvasni” ige az „oktatni” szinonimájaként szerepel számos szövegben. A „licentia legendi” sem egyfajta oktatási tevékenységre jogosított föl, hanem általában az egyetemeken való oktatásra egy adott tudományterületen. A „fölolvasni” tulajdonképpen értelemben azt jelentette, hogy a magiszter olyan szövegeket értelmezett, amelyek tekintélyét általánosan elismerték. Az oktatás során valóban fölolvasták az értelmezésre váró szöveg egyes szakaszait, aminek oka részint az lehetett, hogy az adott mű sok esetben nem állt rendelkezésre valamennyi hallgatónak, részint pedig az, hogy az értelmezés az egyszerű szómagyarázattal vette kezdetét. Az értelmezés (*expositio*) a szöveg elemi grammatikai értelmezésétől (*littera*) halad a szöveg közvetlen jelentésének a megragadásához (*sensus*), ami a gyakorlatban a szöveg parafrázisát jelenti, vagy lefordítását arra a nyelvre, amit a

hallgató ért (Glorieux 1968: 108). A szöveg mélyebb jelentésének (*sententia*), a szerző által közölni kívánt tartalomnak (*intentio auctoris*) a megértése az értelmezés legmagasabb szintje.

A *lectio*nak kétféle típusa volt: a rendes és a különleges (*lectio ordinaria*, *lectio extraordinaria*, avagy *lectio cursoria*). A rendes *lecti*okat meghatározott időpontokban és meghatározott helyen, a fakultás vagy az adott egyetemi nemzet iskolájában tartották, a különleges *lecti*ókat azonban nem. Idővel a különleges *lecti*ók tartalmi szempontból is különböztek a rendes fölolvasásoktól (Rashdall 19361: 433-434). A különleges *lecti*ókat ugyanis a szövegek futólagos értelmezésére tartották fenn (innen a *cursorie* meghatározás), s nemcsak a magiszterek, hanem a baccalaureusok is tartottak ilyen fölolvasásokat. Sőt, a gyors, a mélyebb problémákat elkerülő szövegmagyarázat (*legere cursorie*, *legere extraordinarie*) a baccalaureusok egyik legfontosabb feladata lett az egyetemeken. A kurzus szó is innen származik, mivel a *cursus* arra a szöveganyagra vonatkozott, amelyet meghatározott időn belül értelmeznie kellett a baccalaureusnak (Weijers 1987: 330).

A *lectio* mellett az oktatás másik alapvető formája a középkori egyetemeken a *disputa* volt (*disputatio*). A *disputa* nem pusztán oktatási forma és módszer volt a középkori egyetemeken, hanem része volt a vizsgának is. A *disputa* egy vagy több kérdés (*quaestio*) meghatározott formában történő megvitatását jelentette. Kérdéseket a *lecti*ók során is megvittak (már a 12. században), alapvetően akkor, amikor az értelmezésre kerülő szövegben meghatározott problémák merültek föl, amelyek eltérő interpretációkra adtak alkalmat. A 12. század második felében a kérdések megvitatása, a *disputa* különvált a *lecti*ótól, s az egyetemeken a magiszter egyik legfontosabb feladata lett a *disputák* vezetése.

A *disputák*nak két típusa volt: a rendes (*ordinaria*), valamint a *quodlibet-disputa* (*quodlibet*; *disputatio de quolibet*). Rendes *disputák*ra meglehetősen gyakran, hetente vagy kéthetente került sor. A *disputa* során tárgyalt problémát (a *quaesti*ót) a mester határozta meg, s azt nyilvánossá tették a karhoz tartozó valamennyi iskolában. A *disputa*nak meghatározott dramaturgiája volt, s a magiszter mellett két hallgató is (általában baccalaureusok) fontos szerepet játszott benne, az *opponens*, valamint a *respondens*.

Az első ülés során a magiszter a problémával kapcsolatos ellentétes álláspontokat ismertette és elemezte. A respondens az elhangzottak alapján előadta a probléma ideiglenes megoldását, amit az opponens ellenérvekkel támadott meg. Az opponens ellenvetéseire a respondens válaszolt, amire ismét az opponens ellenérvei következtek, majd a respondensnek az ülést lezáró válaszai. A második ülés alkalmával (erre a következő napon, vagy néhány nappal később került sor, s valószínűleg csak az adott mester hallgatói vehettek részt rajta) a magiszter az első ülés anyaga alapján előadta a megoldását a problémára (*solutio, determinatio*), s megcáfolta a tézisének ellentmondó ellenvetéseket.

A fenti dramaturgia a teológiai fakultásra volt jellemző, az artes fakultásokon a 13. században általában egynapos logikai gyakorlatokat tartottak. A logikai kérdéseket, amelyeket megvitattak, Párizsban szofizmáknak (*sophismata*) hívták, függetlenül attól, hogy valóban téves következtetésekről volt szó, vagy bármilyen egyéb, a logikával összefüggő problémáról. A *sophismata* kifejezést átvitt értelemben a „probléma”, kérdés, nehézség értelmében is használták, s a 14. században ennek megfelelően *sophismata physicaliáról*, vagy *sophismata naturaliaról* is beszéltek. Ezek azokat a természetfilozófiai kérdéseket jelölték, amelyek megvitatásra kerültek az artes fakultáson (lásd 3.10.5.; Weisheipl 1964:178-181).

A *quodlibet-disputák* során tetszőlegesen fölvetett kérdéseket vitattak meg. Az első *quodlibet-disputát* a párizsi egyetem teológiai fakultásán tartották az 1230-as évek körül. A *quodlibet-disputa* alapvetően abban különbözött a rendes disputáktól, hogy azon akárki részt vehetett (olyanok is, akik nem tartoztak az egyetemhez) és fölvetetett bármilyen problémát. Efféle alkalmakra a rendes disputáknál jóval ritkábban került sor, évente mindössze kétszer: egyszer advent második hetében, egyszer pedig a nagyböjt harmadik vasárnapján. P. Glorieux szerint a *quodlibet-disputa* leginkább egy mai sajtókonferenciához hasonlítható: a jelenlevők közül bárki föltehetett bármilyen kérdést, a magiszternek pedig jogában állt megtagadni a választ, habár ezzel a joggal a magiszterek általában nem éltek (Glorieux 1968:130). Egyebekben a *quodlibet-disputa* hasonlóan zajlott, mint a rendes disputák.

A középkori filozófiai és teológiai szövegek jelentős része a középkori egyetemeken tartott szövegértelmező kurzusok vagy disputák auktorizált vagy valamelyikjelenlévő által rögzített írásos változata (ehhez lásd 3.7.). A középkori szerzők által írt egyéb szövegek is gyakran kapcsolódtak az oktatáshoz.

Az egyetemi oktatásban a *lecti*ók a fölolvasásra kerülő szövekhez fűzött kommentárok voltak. A kommentár műfaját a középkori szerzők azonban elsősorban nem a gyakorlat során ismerték meg, hanem Boëthiusnak az újplatonikus kommentárirodalomra jelentős mértékben támaszkodó Arisztotelész- és Porphüriosz-értelmezéseiből, valamint később Averroës kommentárjaiból.

Averroës filozófiai művei (melyeken kívül számos orvosi, teológiai, jogtudományi és asztronómiai műve maradt fenn) jelentős részben kommentárok Arisztotelész műveihez: a középkorban a latinok számára ő „a Kommentátor”. Az arab filozófus háromféle kommentárt írt, különböző pedagógiai célokat tartva szem előtt: nagy kommentárt (*commentarium magnum*), közepes kommentárt (*commentarium medium*), s rövid parafrázist (*epitome*). Az averroësi nagy kommentár fontos jellegzetessége, hogy Averroës kisebb szakaszokra osztja az Arisztotelész-szöveget, s e szakaszokat önállóan kommentálja.

A *quaestio* formában írt középkori kommentároknak mindazonáltal nem létezik előképe, ezek a szövegeket mélyebben elemző *lecti*ók gyakorlatából alakultak ki.

További jellemző középkori műfaj volt a megvitatott kérdés (*quaestio disputata*), valamint a *quodlibet*-kérdés (*quaestio de quolibet*). Ezek a *quaestio*ók a disputák során elhangzott teoretikus anyagból keletkeztek. Egy részük *reportatio* formájában maradt fenn, más részüket a magiszter a disputát követően összerendezte, alkalmasint kibővítette és publikálta. A *quaestio* fölépítése a disputáéhoz hasonlóan a probléma fölvetésével kezdődik. Ezt követően olyan érveket olvashatunk, amelyek a szerző álláspontjával ellentétesek, s amelyek rendszerint valamilyen autoritásra támaszkodnak (*obiectiones*; általában a „*videtur quod*” frázis vezeti be). Ezt követik azok az argumentumok, amelyek a szerző álláspontját támasztják alá (*opposita*; általában a „*sed contra*” frázis vezeti be). Az egész *quaestio*

legfontosabb része a megoldás (*solutio; corpus; determinatio*; általában a „*respondeo dicendum quod*” frázis vezeti be): a szerző itt fejti ki saját álláspontját az adott problémával kapcsolatban. Az utolsó szakasz erre a megoldásra támaszkodik: a szerző megválaszolja azokat a problémákat, amelyeket a *quaestio* elején található ellenvetések vetettek föl (*ad obiectiones*). Az itt vázolt szerkezet a kérdés klasszikus formája: természetesen gyakoriak az ettől való kisebb-nagyobb eltérések. A 14. században a *quaestiók* rendkívül bonyolult és kifinomult struktúrával rendelkeztek, amit alapvetően a tárgyalásra kerülő probléma természete határozott meg. Ezzel párhuzamosan az egyes *quaestiók* szövege hosszabb lett, miközben a tárgyalt problémák száma - például a Szentencia-kommentárokból, amelyek ebben az időben gyakran *quaestio* formában írt kommentárok voltak - jelentősen csökkent (lásd 3.7.1.).

A középkor reprezentatív műfaja továbbá a *summa*. A középkori *summa* szerzője a mű tárgyát képező tudománnyal kapcsolatban rendelkezésre álló valamennyi ismeret szisztematikus összegzésére törekszik. Ismerünk grammatikai *summákat*, logikai *summákat* és teológiai *summákat* is. A különböző *summák* struktúrája eltérő. Petrus Helias 12. századi grammatikai *summája*, a *Summa super Priscianum* például a Priscianus szövegéhez írott kommentárt egyesíti a grammatika tudományának szisztematikus ismertetésével. Aquinói Szent Tamás híres *Summa theologiae*-je pedig (lásd 3.5.8.) rövid *quaestio* formában írt *articulusokból* épül föl, amelyeket Tamás kérdésekbe rendezett, s a kérdések tematikus összessége alkotja a mű három fő részét.

A fenti reprezentatív műfajokon kívül számos egyéb szövegtípus is megtalálható a középkori filozófiai és teológiai irodalomban. Főként a 12. században voltak jellemzőek a filozófiai allegóriák, amelyeknek a mintái olyan klasszikus allegorikus és enciklopédikus művek voltak, mint például Martianus Capellának a hét szabad tudományról szóló *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX* című műve. A korábbiakban említettük a *more geometrico*, valamint a prokloszi mintára írt deduktív filozófiai és teológiai műveket (lásd 3.4.11.). Jelentős középkori szerzők írtak továbbá dialógusokat, mint például Johannes Scotus Eriugena, Anzelm, Abaelardus, Guillelmus de Conchis, Raymundus Lullus, Guillelmus de Ockham vagy Nicolaus Cusanus, mindazonáltal a dialógus - talán azért is, mert Platón műveit közvetlenül alig ismerték

- viszonylag kisebb súllyal szerepel a középkori filozófiai és teológiai irodalomban.

3.5. Aquinói Szent Tamás

3.5.1. Fiatalkor, tanulmányok

Tamás valószínűleg 1224-ben vagy 1225-ben született Roccaseccában, apjának, Landulfnak a Róma és Nápoly között található várában. Landulf kilenc gyermeke közül Tamás volt a legfiatalabb. A kor szokásainak megfelelően öt-hat éves kora körül felajánlották Istennek (*oblatura*), azaz a közeli Monte Cassino-i bencés apátságba vitték, ahol a rend regulájának megfelelően élt, s alapfokú oktatásban részesült (Torrell 1993: 1-6). Nem tudjuk, tett-e szerzetesi fogadalmat, bár erre lehet, hogy nem is volt szükség, mert az *oblatura* a kor felfogása szerint - feltételesen és időlegesen - fogadalomnak számíthatott (Weisheipl 1974: 12-13; Torrell 1993: 7).

Tamás 1239 tavaszán - II. Frigyes császár és IX. Gergely pápa katonai konfliktusával összefüggésben - elhagyta Monte Cassinót, s Nápolyba utazott, hogy az ottani, a császár által 1224-ben alapított egyetemen (*studium generale*) tanuljon. A nápolyi évekből (1239-1244) két mesterének a nevét ismerjük: egy bizonyos Martinus mester tanította grammatikára és logikára, Petrus de Hibernia pedig természetfilozófiára (Torrell 1993: 9-10).

Arisztotelész metafizikájának és természetfilozófiájának (beleértve a lélekfilozófiát is) az oktatása nem volt mindenütt zavartalan a 13. század első felében. Ezt mutatja az időszak egyik legjelentősebb egyetemén, Párizsban formálisan 1255-ig érvényben levő lokális tilalom is (lásd 3.4.13.). A szicíliai királyság fennhatósága alatt álló területeken nem tudunk efféle korlátozásokról. II. Frigyes császár palermói udvara, valamint a nápolyi egyetem (főként a jogtudomány és a retorika területén) a tudományos élet jelentős centruma volt ebben az időben (Haskins 1924: 242-271; 1929:124-147).

A korszak egyik legjelentősebb fordítója, Michael Scottus 1220 szeptemberében lépett II. Frigyes szolgálatába (Gauthier 1982b: 332-333). Korábban lehetséges, hogy a toledói katedrális iskolamestere (*magister scholarum*) volt. Toledóban Michael Scottus munkássága annak a fordítói tradíciónak a részét képezte, amely a görög, arab és

zsidó tudományosság jelentős műveit tette olvashatóvá és megismerhetővé a latin Nyugat számára (lásd 3.4.10.). Valószínűleg már 1220 előtt jól ismerte Avicenna, Averroès és Al-Bitrogi műveit, valamint - arab fordításban - Arisztotelészt is, s már ekkor jelentős előrehaladást érhetett el a műveik fordítása terén (Burnett 1994:102-110). Miután egy 1225 körül írott szöveg idézi Averroès Arisztotelész *De animájához*, valamint *Metafizikájához* fűzött nagy kommentárjának általa készített latin fordítását, ezek a fontos kommentárok - az Arisztotelész-szövegek fordításával együtt - már ezt megelőzően elkészülhettek. Valamivel később, de még 1230 előtt pedig olyan fontos természetfilozófiai munkák, valamint a hozzájuk fűzött averroési kommentárok fordítása is rendelkezésre állt, mint a *Fizika és Az égbolt* (Gauthier, 1982b: 331-334).

Meglehetősen elterjedt az a vélekedés, hogy - elsősorban Petrus de Hibernia révén - Tamás már Nápolyban megismerkedhetett Averroès Arisztotelész-kommentárjaival vagy azok némelyikével. Ez a rendelkezésünkre álló információk alapján nem bizonyítható (Torrell 1993:10-11), ám - az Averroès-fordítások kronológiáját, valamint a nápolyi intellektuális közeget figyelembe véve - éppenséggel lehetséges.

A Nápolyban töltött évek Tamás életútja szempontjából valószínűleg legjelentősebb eseménye a Domonkos-renddel történő találkozás volt. A rendet nem sokkal korábban alapította egy ágostonos kanonok, Dominic Guzman. Ez volt az első olyan rend, amely céljához, az eretnekek megtérítéséhez az igehirdetés valamennyi formájára fölhatalmazást kapott, s amely regulákkal szabályozta és kifejezetten elősegítette a rend egyes tagjainak tanulmányait. E tanulmányokat elsőrendű fontosságúnak tekintették a domonkos célok megvalósítása szempontjából. A rend működése nem volt helyhez kötött, s így Nápolyban is igen korán megjelentek a domonkos barátok.

Tamás valószínűleg 1244 áprilisában csatlakozott a domonkosokhoz (Torrell 1993:12). A kolduló rendhez történő csatlakozás a testvérei és az anyja (Landulf 1242-ben vagy 1243-ban meghalt) élénk ellenállását váltotta ki. Ők korábban azt remélték, hogy Tamásból Monte Cassino-i bencés apát lehet. Tamást ezért 1244 májusában, amikor a Domonkos-rend generálisának kíséretében Párizsba tartott, hogy további tanulmányokat folytathasson, két testvére egy kisebb császári

csapat támogatásával fogságba ejtette, s Roccaseccába hurcolta. A legenda szerint a testvérei még egy „csodaszép - a prostituáltak módján fölékesített - lányt” is beküldtek a szobájába, amikor aludt. Bár Guillelmus de Tocco szerint Tamás olyan testi gerjedelmet érzett a lány láttán, amit korábban - az eszének alávetve (*sub ratione subjectum*) - mindig féken tudott tartani, végül egy izzó fahasábbal mégis sikerült elűznie a fiatal lányt (Guillelmus de Tocco 1968: 41; Bernardus Guidonis 1968:136).

1245 őszén Tamás Párizsba utazott, ahol állítólag Albertus Magnus tanítványa lett. Vitatott, hogy Tamás - domonkos szerzetesként - beiratkozhatott-e ekkor a párizsi egyetem *artes* fakultására vagy sem, s hallgathatott-e teológiát Albertus Magnustól vagy sem (Torrell 1993: 28-36; Weisheipl 1974: 37-38). Akárhogyan is, Tamás - amikor Albertus Magnust a domonkos rend nagykáptalanja azzal bízta meg, hogy *studium generalét* alapítson Kölnben - Alberttel együtt Kölnbe utazik. Nagyjából ez lehet pappá szentelésének ideje is (Torrell 1993: 34).

A legendák megemlítik, hogy Albertus Magnus Kölnben meglepődött Tamás képességein. Ez azt mutatja, hogy ezekkel a képességekkel korábban nem volt tisztában (Weisheipl 1974: 41). Úgy tűnik azonban, hogy Tamás nem volt különösebben jó kommunikátor. Erre utal az a híres legenda, amely szintén Guillelmus de Toccótól származik. E szerint a domonkos barátok Kölnben „hallgatóg ökörnek” (*bos mutus*) hívták Tamást. Ez - ha igaz - meglehetősen bántó lehetett Tamás számára, hiszen hallgatóg és visszafogott természete mellett még rendkívül testes voltát is kifigurázták. Guillelmus de Tocco mindenesetre hozzáfűzi, hogy nem tudták a barátok, ez a hallgatóg ökör milyen nagyot bődül majd a későbbiekben, s a próféciát később megismétli, ezúttal Albertus szájába adva (Guillelmus de Tocco 1968: 44—46).

Tudjuk, hogy Tamás Kölnben Albertus előadásait hallgatta - többek között - Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *De divinis nominibus* (Az istennevek) című művéről, valamint Arisztotelész *Nikomakhoszi* etikájáról. Az előbbi írásos változata éppen Tamás (legendásan olvashatatlan) kézírásával maradt ránk, mint *reportatio*.

Lehetséges, hogy Tamás a kölni iskolában már mint *baccalaureus biblicus* (*cursor biblicus*) működött, s az lehetett a feladata, hogy az értelmezésre kerülő bibliai szövegek előzetes értelmezését adja. A *cursor biblicus* elnevezés arra utal, hogy a szöveg parafrázisa ebben az esetben még nem elmélyült, hanem inkább felületes, „futólagos”.

1252-ben Tamást a rend generálisa - Albert ajánlására - Párizsba küldte. Itt: Tamás - *baccalaureus sententiaris*ként - Petrus Lombardus *A szentenciák négy könyve* című művét magyarázta (lásd 3.4.12.). Mint *baccalaureus sententiaris*nak (ami a *baccalaureus biblicus*ként eltöltött időszakot követte az egyetemi szabályozás szerint) lehetősége volt a teológus magiszteri posztra pályázónak arra, hogy *baccalaureus formatusszá* váljék, s ezzel a mester asszisztenseként részt vegyen annak disputáin (Glorieux 1968: 93-99).

1252 nyarán Tamás rendkívül fiatal volt még ahhoz, hogy néhány éven belül a teológia magisztere váljék belőle. Albertus Magnus például (akinek kifejezett ajánlására került most ide) a negyvenes éveiben járhatott, amikor 1245-ben teológus magiszter lett.

A domonkosok 1217 szeptembere óta voltak jelen Párizsban, 1218-ban megalapították a Saint Jacques rendházat, amely az 1260-as évek elejére tekintélyes épületegyüttessé növekedett a Szajna bal partján. Az 1220-30-as években a Saint Jacques-ban élő szerzetesek száma átlagosan száz körül volt, s az egyetem teológushallgatóknak tekintette őket. Az 1229-es nagy egyetemi sztrájk idején Rolandus Cremonensis elfoglalta a párizsi egyetem akkori tizenkét katedrájának egyikét, ez volt a domonkosok első katedrája az egyetemen. Még ebben az időben belépett a rendbe egy további teológus magiszter is, amivel a rend katedráinak száma kettőre nőtt. Ez a későbbiekben komoly konfliktusokat okozott a világi magiszterekkel, akik gyakran ellenségesek voltak a kolduló rendekkel (a domonkosok mellett a ferences rendi magiszterekkel) szemben.

Tamás Párizsba érkezésekor a mestere, Elias Brunet éppen katedrája megtartásáért folytatott küzdelmet, miután az egyetem világi magiszterei egy 1251-es statútumban úgy rendelkeztek, hogy az egyes rendek csak egy-egy magiszterrel képviseltethetik magukat a teológiai fakultáson. Ez nyilvánvalóan a domonkosok ellen irányult, hiszen nekik 1230 óta két katedrájuk volt. Brunet-t a másik

domonkos magiszterrel, valamint a kar ferences magiszterével együtt 1253-ban az egyetem testülete kiközösítette, s ezt fönntartotta egészen addig, amíg a kiközösítettek a magiszterek, de legalábbis saját karuk három magisztere előtt esküt nem tesznek a statútumok tiszteletben tartására. Ez a rendelkezés (habár a pápa néhány hónap múlva érvénytelenítette) magát Tamást is érintette, tudniillik a magiszterek megtiltották azt is, hogy a kiközösített mester baccalaureusa oktasson, hacsak maga is esküt nem tett az említett módon. Nem tudunk róla, hogy Tamás, illetve Brunet teljesítették volna az említett feltételeket.

A világi magiszterek és a szerzetesek csatározásai Tamás baccalaureust működésének éve alatt olyan hevessé váltak, hogy időnként már fizikai erőszakra is sor került. „Nem vagyunk biztonságban sehol és semmikor, házunkat ezért a király éjjel és nappal, mint ostromlott várat, fölfegyverzett íjászokkal folyamatosan őrizteti”, írja az orléans-i konventhez intézett levelében Humbertus, a Domonkosrend generálisa Párizsból (Chartularium 1889: 312).

A kolduló rendek és a világi magiszterek vitájában Tamás 1256-ban a *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (Az Isten tiszteletét és a szerzetesrendeket támadók ellen) című írással foglalt állást. Az írás válasz volt Guillaume de Saint-Amour *De periculis novissimorum temporum* (A legújabb idők veszélyei) című, a kolduló rendeket élesen támadó rövid traktátusára. Tamás válasza 1256 szeptembere és októbere között keletkezett. Guillaume írását ekkor már egy kardinálisokból álló bizottság vizsgálta a pápa megbízásából. A vizsgálat eredményeképpen IV. Sándor a művet elítélte, s elrendelte példányainak elégetését.

Tamás azonban már ezt megelőzően, 1256 elején megkapta az engedélyt a teológiai fakultáson való oktatásra (*licentia in theologiae facultate docendi*), s 1256. március 3-a és június 17-e között megtörténhetett az *inceptio*ja is (Weisheipl 1974: 96; Torrell 1993: 75). Az *inceptio* kezdetet, valaminek - jelen esetben a magiszteri feladatok ellátásának - a megkezdését jelenti. *Inceptio* már a 12. századi iskolákban is létezett. Valamivel később, a középkori egyetemeken az *inceptio* olyan ünnepélyes oktatási rendezvény volt, amelynek során az új magiszter hivatalba lépett azzal, hogy megkezdte feladatai ellátását (az *inceptio* disputát és előadást is tartalmazott), továbbá felvételt nyert a ténylegesen oktatási feladatokat ellátó magiszterek testületébe. Az

inceptio keretében került sor az *inceptor* székfoglaló előadásának a megtartására (ezt princípiumnak hívták). Tamás *inceptiója* föltehetőleg zavaros körülmények között zajlott. A pápa 1256. június 17-én kelt levelében fölháborodottan ír arról, hogy az egyetem egyes magiszterei és diákjai „semmirekellő módon szembehelyezkedtek azokkal, akik a barátok előadásait, disputációit és beszédeit meg kívánják hallgatni, valamint azokkal is, akik jelen kívántak lenni szeretett fiunk, Aquinói Tamás testvér inceptiójánál” (Chartularium 1889: 321).

*Sententarius*ként Tamás - mint már említettük - Petrus Lombardust magyarázta: e magyarázatokból keletkezett első terjedelmes összefoglaló műve, *A szentenciák négy könyvének magyarázata* (Scriptum super libros sententiarum).

3.5.2. A létező és a lényeg

A nagy Szentencia-kommentár mellett azonban ebben az időben Tamás - egyebek mellett - írt egy rövid összefoglalót (*A létezőről és a lényegről* (De ente et essentia): a továbbiakban *DEE*) a Saint Jacques-ban élő testvérek számára, amelyben a kurrens metafizika és logika legfontosabb szakkifejezéseit kívánta értelmezni, s megpróbált röviden összefoglalni és megoldani néhány - akkoriban alapvetőnek tekintett - metafizikai problémát.

A kis írás - bár Tamás nem a széles közönségnek szánta - rendkívül népszerű lett a későbbiekben. Ez részben valószínűleg annak köszönhető, hogy tömör, ám tárgyát mégis teljes egészében áttekintő mű, részben pedig annak, hogy tartalmazza a tamási metafizika olyan alapvető fogalmait és állításait, amelyek Tamás későbbi munkássága során sem módosultak lényegesen. A kritikai kiadás szerkesztői a szöveg 165 teljes és 16 töredékesen fennmaradt kéziratát sorolják föl, s 1660-ig 27 nyomtatott kiadását ismerjük (Thomas de Aquino 1976: 322-335). Az írást sokan kommentálták a későbbiekben, egészen a 20. századig (lásd például Roland Gosselin 1926:49-205; újabb kommentár: Kenny 2002:1-50).

A létező és a lényeg alapvető fogalmak Tamás szerint: ezek azok, írja a *DEE* elején Avicennára hivatkozva, „melyeket elménk elsőként felfog” (Aquinói Szent Tamás 1990: 55).

Avicenna *Metafizikája* (*Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*) az egész szövegre jelentős hatást gyakorolt. A *Metafizika* Avicenna filozófiai enciklopédiájának, a *Shifának* a része volt, amely parafrázisszerű kommentárokat tartalmazott Arisztotelész műveihez, s a 12. század második felében fordították latinra (lásd 3.4.10.).

Az *essentia* terminust már az egyházatyák is használták, és természetesen tisztában voltak vele, hogy - amiként a görögben az *úszia* szó etimológiailag összefügg a létigével - úgy a latin *essentia* is. Szent Ágoston a *De civitate Dei* XII, 2-ben megjegyzi, hogy a létige infinitivusából származó *essentia* terminust az ő idejében vezették be, hogy ne hiányozzék a görög *úszia* latin megfelelője. Habár általában is használja a „létező”, „dolog” megfelelőjeként, az *essentia* nála elsősorban teológiai terminus volt, s azért alkalmazta előszeretettel Istenre (*summa essentia*), mert a latin *substantia* terminus (a görög *hüpokeimenon* megfelelőjeként) arra referál, ami alá van vetve az akcidenseknek, s ez utóbbi Istenre nem igaz (*De trinitate* 5.2.3; 7.5.10). A 12. századi teológusok között a nagy hatású Petrus Lombardus a terminus ágostoni használatát követi. A *szentenciák négy könyvében*, ami alapvetően meghatározta a későbbi teológiai szóhasználatot.

A 12. század elején ugyanakkor az univerzáléprobléma kapcsán megjelent az az elmélet, amely a univerzálékat a dolgok anyagi lényegével azonosította. Eszerint egy adott fajhoz tartozó individuumok lényege azonos, a különbözőségük az akcidenseik különbségeire vezethető vissza. Ez az elmélet a század elején viszonylag népszerű volt, de Johannes Saresberiensis szerint az 1150-es évek vége felé "már senki nem vallotta" (Johannes Saresberiensis 1929: 93; 875a; 2003: 128; lásd 3.3.5.).

Avicennánál és annak latin fordításában mindazonáltal hasonló megközelítéssel találkozunk, bár nyilvánvaló, hogy semmiféle összefüggés nem volt a 12. század eleji nyugati realista szerzők és Avicenna között. Avicenna szerint „a létezés vagy az *essentiája* révén (miként 'embernek lenni', az ember esetében), vagy akcidentálisan illet meg egy dolgot (miként Pétert az, hogy fehér)” (Avicenna Latinus 1977: 65). Az *essentia* e felfogás szerint a létező lényegi (nem akcidentális) tulajdonságainak összességével azonos. Az ember esetében ilyen tulajdonság az, hogy ember, míg egy adott emberi

lénynek például az a tulajdonsága, hogy fehér, nem lényegi, hanem akcidentális tulajdonsága.

Az *essentia* teszi lehetővé, hogy a különböző dolgokat a szubsztancia kategóriáján belül különböző osztályokba soroljuk. Miután az *essentia* alapvetően meghatározza azt, hogy egy ténylegesen létező dolog milyen lényegi tulajdonságokkal rendelkezik, Avicenna szerint minden dolog az *essentia*-ja révén az, ami. „Azt állítjuk, írja Avicenna, hogy mindannak, ami létezik, van *essentiája*, amelynek révén az, ami, s amelynek révén szükségszerű, s amelynek révén létezéssel bír” (*Dicemus ergo quod omne quod est essentiam habet, qua est id quod est, et qua est eius necessitas, et qua est eius esse*; Avicenna 1508: 3vb; Thomas de Aquino 1976: 321).

A dolgoknak azonban nemcsak lényegi tulajdonságaik vannak, hanem akcidentális tulajdonságaik is. Ezek a járulékos tulajdonságok - e felfogás szerint - magának a dolognak a létezése szempontjából irrelevánsak, hiszen függetlenek attól, hogy az adott dolog a szubsztancia kategóriáján belül mely genusokhoz és speciestekhez tartozik.

Tamás is ezen a vágányon halad. A lényegét azért nevezzük *essentiának*, írja, „mert a létező általa és benne birtokolja a létezést” (*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*; Aquinói Szent Tamás 1990: 56; Thomas de Aquino 1976:370,51-52).

A *DEE*-ben Tamás célja az, hogy az *essentiájuk* különbözőségével írja le a létezők különböző típusait. Ennek kapcsán három olyan kérdést vizsgál, amelyek az *essentiá*-val kapcsolatos fogalmak tisztázását célozzák. A három kérdés a következő: 1. milyen értelemben használjuk a létező és a lényeg kifejezést, 2. mi módon van meg a lényeg a különböző dolgokban, 3. hogyan viszonyul a lényeg „a logikai fogalmakhoz”, tudniillik a *genus*, a *species* és a *differentia* fogalmához (Aquinói Szent Tamás 1990: 55; Thomas de Aquino 1976: 369). Ez utóbbi három logikai fogalom Porphyriosz prédikábiléi közül való, s az tünteti ki őket a többi közül, hogy ezek alkotják a definíciót.

A *DEE* első része (a szöveg folyamatos, a fejezetbeosztás az egyes kiadásoknál eltérő) a „létező” (*ens*) kétféle értelmének megkülönböztetését, valamint egy rövid fogalmi szótárt tartalmaz, amelyben az *essentia* szinonimái szerepelnek. Ez utóbbi azt mutatja,

hogy azok, akiknek számára az írás készült, nem voltak (teljességgel) tisztában az *essentia* szó jelentésével, legalábbis az említett avicenniánus metafizikai használatban.

A „létező” szó Tamás szerint egyrészt a tíz kategóriába tartozó valóságosan létező dolgokra (szubsztanciákra és akcidensekre) referál, másrészt viszont - ettől eltérő használatában - mindarra, „amiről állító kijelentés tehető, még akkor is, ha az valójában semmi” (Aquinoi Szent Tamás 1990: 55). A „létező” ebben a második értelemben Tamás értelmezése szerint „az állítás igazságát jelöli”. Itt azokról az állító kijelentésekről van szó, amelyek valaminek a meglétét igaz módon állítják, még akkor is, ha az illető dolog valóságosan nem létezik. Tamás mindkét példája erre utal: a vakság (a látás hiánya) a szemben van, a tagadás ellentétben van az állítással. Hamis állító kijelentések esetén azonban (pl. „Aquinoi Szent Tamás a Fulham balösszekötője volt”) egyáltalán nem mondhatjuk, hogy az, aminek létezését állítjuk, létezik vagy létezett (még ha csak valamilyen gyenge értelemben is).

Miután nem állíthatjuk mindenről, amiről igaz állító kijelentés tehető, hogy valóságosan is létezik, Tamás szerint az *esse* szóval etimológiai kapcsolatban álló *essentia* szót kizárólag az első értelemben vett létezőből vesszük. A negációnak és a privációnak nincs *essentiája*, még ha valamilyen értelemben léteznek is. Az *essentia* szinonimája a *DEE* szerint a *quidditas* (a mibenlét, az, amit a dolog definíciója jelöl), a *quod quid erat esse* (arisztotelészi kifejezés: az, ami által valami az, ami, a magyar „mivolt” szó pontosan adja vissza), a *forma* (az egyes dolgok meghatározottsága), a *natura* (a dolog természete, amit az értelmünk segítségével megragadhatunk). Ezek a rokon értelmű kifejezések megegyeznek abban, hogy mindegyik olyasvalamit jelöl, ami - a porphürioszi struktúrának megfelelően - az egyes nemekbe és fajokba sorolható dolgokban közös. Az *essentia*, írja Tamás, „szükségképpen valami közöset jelöl azon természetek számára, amelyek révén a létezők az egyes nemekbe és fajokba sorolódnak” (*oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur*). A lényeg ennél fogva általános és nem partikuláris (vö. Aquinoi Szent Tamás 1990: 56; Thomas de Aquino 1976: 369, 22-25).

3.5.3. Összetett szubsztanciák

A második kérdéssel kapcsolatban Tamás a szubsztanciákat és az akcidenseket, a szubsztanciákkal kapcsolatban pedig az összetett szubsztanciákat (ezeknél az összetettség anyagból és formából való összetettséget jelent) és az egyszerű (anyagtalan) szubsztanciákat vizsgálja. Az eljárása a következő: először a szubsztanciákat vizsgálja, mert ezeket „abszolút és elsődleges módon” (*absolute et primo modo*) mondjuk létezőnek, s következésképp „sajátosan és igazán” (*proprie et vere*) csak ezeknek van lényegük, azután az akcidenseket, amelyeket pusztán „másodlagos módon és csak a szubsztanciák vonatkozásában” (*per posterius et secundum quid*) nevezünk létezőnek. Ez teljességgel ésszerű. Ha valamit kizárólag valami máshoz való viszonyában tudunk megismerni, méghozzá azért, mert a létezésében ez utóbbtól függ, akkor mindenekelőtt célszerű fogalmat alkotnunk arról, hogy ez utóbbira mi jellemző.

A szubsztanciákon belül a vizsgálódást azonban nem a tökéletesebbekkel kezdi, mivel ezeknek a szubsztanciáknak az *essentiája* „számunkra jószerével ismeretlen”. Az emberi megismerés Tamás szerint általában is a számunkra ismert, érzékelhető dolgokból indul ki, s innen halad az absztrakt, az anyagtól és az anyag feltételeitől független formák felé (lásd ehhez 3.5.7. keretes rész; Aquinói Szent Tamás 1990: 55-57; Thomas de Aquino 1976: 369-370).

Az összetett szubsztanciákkal kapcsolatban Tamás először azt a problémát veti fel, hogy vajon ezeknek a létezőknek az *essentiája*, a lényege magában foglalja-e az anyagot és a formát is, és ha igen, akkor vajon az *essentia* ezt az anyagból és formából álló összetételt jelöli-e, vagy az anyag és a forma közötti viszonyt, vagy olyasmit, ami ezekhez hozzáadódik? A problémafelvetés és maga a szöveg is rendkívül bonyolult, pedig meglehetősen egyszerű dologról van szó.

Nyilvánvaló, hogy a fizikai létezők definícióját nem lehet megadni anélkül, hogy ne tartalmazna olyan terminust, ami arra utal, hogy ezek anyagi dolgok. Miután a definíciójukhoz szükségképpen hozzátartozik az anyagukra történő utalás, ezért - minthogy a definíció által kifejezett *quidditas* és az *essentia* szinonimák - Tamás érvelése szerint az *essentiájuk* szükségképpen magában foglalja az anyagukat is, nem csak a formájukat. Ha ez nem így volna, akkor a „természettudományos és a matematikai definíciók nem különböznének” (Aquinói Szent Tamás 1990: 57; Thomas de Aquino 1976: 370,16-17). Tamás itt ismét

Avicenna álláspontját fejti ki (Avicenna Latinus 1980: 275, 74—75: *quidditas vero est ipsa compositio complectens formam et materiam*).

3.5.4. Az egyediség alapelve (principium individuationis)

Mindez azonban fölvet egy további problémát is. A legkevésbé sem világos ugyanis, hogy miként állíthatjuk ellentmondásmentesen egyrészt azt, hogy az *essentia* - mivel olyasvalamit jelöl, ami az egyes nemekbe és fajokba sorolható dolgokban közös - általános, másrészt viszont azt, hogy olyasvalamit jelöl, ami az anyagot és a formát is magában foglalja. Az összetett szubsztanciák ugyanis térben és időben megjelenő egyedi dolgok, s azt, hogy egy adott fajon belül az egyes egyedek numerikusan különböznek, Tamás szerint éppenséggel az anyaguk okozza. Az egyediség alapelve az anyag, írja Tamás, ám anélkül, hogy érvelne e legkevésbé sem magától értetődő állítás mellett (Aquinoi Szent Tamás 1990: 58).

Mit jelent ez pontosabban? A forma és az anyag az arisztotelianus metafizikában olyan princípiumok, amelyek az individuális szubsztanciákat alkotják. A forma aktualizálja az anyagot (*performam enim, que est actus materie, materia efficitur ens actu et hoc aliquid*; Thomas de Aquino 1976: 370, 31-32), annak azonban, hogy az egyes fajokba sorolható individuális létezők - alkalmasint számos közös tulajdonságuk ellenére is - nem azonosak egymással, Tamás szerint - mint láttuk - nem a forma, hanem az anyag az oka. Ezért ha azon az állásponton vagyunk, hogy az *essentia* „az anyagot és a formát is magában foglalja”, akkor úgy tűnik, ebből az következik, hogy az *essentia* partikuláris, és az univerzáléknak, az általános dolgoknak nincs definíciójuk, mivel az *essentia* az, amit a definíció megjelöl. Ez azonban ellentmond annak, amit az essentiáról megállapítottunk, hogy tudniillik általános, mivel olyasvalamit jelöl, ami az egyes nemekbe és fajokba sorolható dolgokban közös.

Tamás megoldása az, hogy megkülönbözteti egymástól a „nem megjelölt” (*non signata*) és a „megjelölt” (*signata*) anyagot. „Megjelölt anyagnak (...) a meghatározott dimenziók alatt szemlélt anyagot nevezem”, írja, s hozzáfűzi, hogy ez beletartoznék Szókratész definíciójába, „ha Szókratésznek lenne definíciója”. Szókratésznek természetesen nincs definíciója, hiszen individuális dolgokat nem tudunk definiálni. Az embernek viszont van definíciója, s ez - mint

láttuk - éppenséggel az *essentiát*, a dolog *quidditasát* jelöli. Minthogy az ember lényegénél fogva materiális létező, az ember definíciója tartalmazza az anyagot, de nem a meghatározott dimenziók alatt szemlélt anyagot (nem „ezt a csontot, vagy „ezt a húst”, írja példaként Tamás), hanem az ember nem megjelölt, nem meghatározott anyagát, „a csontot és húst abszolút értelemben” (Aquinoi Szent Tamás 1990: 58; Thomas de Aquino 1976: 371,67-84).

Itt Tamás - bár nem hivatkozik rá - ugyanazt a példát hozza, amit Arisztotelész az anyag és forma különbözőségével kapcsolatban a *Metafizika* hetedik könyvében említ. „A teljes dolog, ami létrejött, vagyis ez meg ez a forma ebben meg ebben a húsban és csontban: Kalliasz és Szókratész. Ők pedig anyaguknál fogva különböznek egymástól (hiszen az anyaguk különböző), formájukra nézve pedig azonosak (hiszen a forma oszthatatlan)” (*Metafizika* Z, 8,1034a 5-8; Arisztotelész 1992: 136). A Tamásnál található álláspontot - hogy tudniillik az anyag az egyediség alapelve -, többen osztották a kortársai közül, és sokan az arisztotelészi álláspont korrekt interpretációjának tartották.

Az 1277-es határozat (lásd 3.6.3.) több olyan állítást is elítélt, amely arra vonatkozott, hogy a dolgok egyediségének princípiuma az anyag (vö. Hissette 1977; Redl 1987).

42 (96) Isten az egy fajhoz tartozó egyedeket anyag nélkül nem képes megsokszorozni.

43 (81) Isten nem képes több, ugyanahhoz a fajhoz tartozó intelligenciát alkotni, mivel az intelligenciáknak nincs anyaguk.

Godofredus de Fontibus 1296-ban vagy 1297-ben keletkezett *Quodlibetében* (XII, q. 5) ezzel a két tétellel kapcsolatban megjegyzi, hogy ezek még mindig nyitott kérdések, mivel többen is egyetértettek velük.

110 (191): A formák csak az anyag révén kaphatják felosztásukat.

Ez az állítás Tamásnál, Sigerus de Brabantinál, Boëthius de Daciánál és másoknál is megtalálható (Hissette 1977:181-182).

(Az elítélő határozat számozása az általánosan elterjedt tematikus beosztás számozását követi. Szögletes zárójelben szerepelnek a Tempier-féle listában szereplő sorszámok.)

Bármilyen világosnak tűnik is Tamás álláspontja, mégis - ahogyan az egyediség alapjával kapcsolatos későbbi vitákból kitűnik - súlyosan ellentmondásos. A megjelölt (meghatározott dimenziók alatt szemlélt) anyag ugyanis a mennyiség kategóriájába tartozik. A mennyiség kategóriája azonban akcidentális tulajdonságokra vonatkozik, ennél fogva a szubsztanciák egyediségét Tamás olyasvalamivel magyarázza, ami akcidentális. A szubsztanciák egyediségét azonban - ahogyan például Duns Scotus érvel később - nem lehetséges az akcidenteinek különbözőségével magyarázni, s az sem lehetséges, hogy annak a legfőbb egységnek (*unitas maxima*) és ténylegességnek, aktualitásnak a forrását, amely az individuum, olyan alapelvben találjuk meg, amely a sokféleség és potencialitás forrása (lásd erről részletesebben 3.7.5.).

További problémát jelent, hogy Tamás szerint az individuális dolgok essenciája különbözik a fajok és a nemek essenciájától. Szókratész lényege például Tamás szerint annak alapján különbözik az ember lényegétől, hogy „meg van jelölve” (*signatum*), míg ez utóbbi „nincs megjelölve” (*non signatum*). Megjelölt volta - úgy tűnik - individuálissá teszi Szókratész lényegét, korábban azonban láttuk, hogy az *essentia* Tamásnál definíció szerint olyasvalamit jelöl, ami *közös* a különböző dolgokban, s aminek alapján e dolgokat a különböző fajokba és nemekbe tudjuk sorolni. Erre az ellentmondásra nem tűnik kielégítő megoldásnak az (vö. Kenny 2002: 13-14), hogy minden definíciónak megfelel egy *essentia*, ám nem minden essenciának felel meg definíció. Ugyanis - ha a lényeg az, aminek alapján a dolgokat fajokba és nemekbe soroljuk - akkor minden essenciának meg kell hogy feleljen egy definíció. Ez azért van így, mert a definíció éppen azt mondja meg, hogy mi az, aminek alapján egy adott fajhoz és további genusokhoz tartozik egy adott dolog.

3.5.5. Az univerzálék és a lényeg önmagában vett szemlélete

Az összetett szubsztanciák lényegével és az egyediségük princípiumával kapcsolatos problémák mellett Tamás az írás elején fölteszt harmadik kérdéssel is foglalkozik az összetett szubsztanciák

kapcsán. Ez a következő: hogyan viszonyul az összetett szubsztanciák lényege „a logikai fogalmakhoz”, tudniillik a *genus*, a *species* és a *differentia* fogalmához? Tamás ebben az összefüggésben foglalkozik az univerzáléproblémával is.

A porphürioszi fán (lásd 3.3.5.) található *species*ek és *genus*ok, valamint a fa legeljén található individuumok és a legalsó *species*. Tamás értelmezése szerint a megjelölésük (*designatio*) vagy másként meghatározásuk (*determinatio*) módja tekintetében különbözik (a porphürioszi fán, mint láthattuk, minden *genus species* is egyben, kivéve a legfőbb *genust*, és minden *species genus*, kivéve a legalsó *speciest*). Az individuumok megjelölése - mint már említettük - Tamás szerint a dimenziók által meghatározott anyag révén történik, a *species*ek és *genus*ok meghatározása viszont a különbség (*differentia*) révén.

A *species*, a *genus* és a *differentia* ún. *praedicabilék*. A *praedicabile* jelentése: „az ami állítható”. A *praedicabilék* predikátumtípusokat jelölnek, maguk azonban („*species*”, „*genus*”, „*differentia*”) metanyelvi kifejezések, mivel nem közvetlenül a dolgokra, hanem a dolgokról alkotott fogalmainkra vonatkoznak. Az efféle metanyelv. kifejezésekhez kapcsolódó mentális tartalmakat a 13. század közepétől - szintén Avicenna hatására - másodlagos fogalomnak (*secunda intentio*) nevezték. Tamás azért nevezi ezeket „logikai fogalmaknak”, mert értelmezése szerint a logika ezekkel a másodlagos fogalmakkal foglalkozik.

A középkorban azonban vita folyt arról, hogy mi is valójában a *species* és a *genus*: nyelvi entitás és/vagy mentális entitás és/vagy ténylegesen létező dolog (lásd ehhez

3.3.5.). Tamás álláspontja egyértelműnek tűnik, amennyiben azt állítja, hogy amikor definiálunk valamit (pl. „az ember eszes állat”), akkor nem mondhatjuk, hogy a definiált dolog (esetünkben: az „ember”) két másik dologból, az „eszesből” és az „állatból” van, ahogyan azt állítjuk, hogy az ember testből és lélekből van. Kizárólag azt mondhatjuk, hogy az ember fogalma (*intellectus*) az állat fogalmából és egy lényegi tulajdonságnak, az eszességnek a fogalmából áll össze, mint harmadik fogalom (Aquinoi Szent Tamás 1990: 61; Thomas de Aquino 1976: 372, 201-210).

Az a fogalom, amelyre azt mondjuk - a porphürioszi struktúrát szem előtt tartva -, hogy *genus*, igaz módon állítható bármiről, ami az adott fogalom alá tartozik. Az „állat” („animal”) predikátum például ilyen. Igaz módon állíthatjuk például a Fulham balösszekötőjéről vagy a szomszéd „Tigris” névre hallgató kutyájáról. Az „állat” fogalom azonban azért állítható a Fulham balösszekötőjéről és Tigrisről Tamás értelmezése szerint, mert meghatározatlan módon és egészként jelöli őket és azt a *speciest*, amelyhez tartoznak. Abból, hogy az „állat” szó az egész lényegüket megjelöli, azért nem következik Tamás szerint az, hogy a Fulham balösszekötőjének és Tigrisnek azonos lenne a lényege, mert a *genus* egysége meghatározatlan, indifferens egység, ellentétben a *species* egységével, amely meghatározott (Aquinoi Szent Tamás 1990: 61; Thomas de Aquino 1976: 373,223-227).

Az, ami megszünteti a *genus* meghatározatlanságát a *species* vonatkozásában, nem más, mint a *differentia*, a különbség. A Fulham balösszekötője esetében a *differentia*, a fajalkotó különbség az észesség, ami azt a fajt, amelyhez például a Fulham balösszekötője is tartozik, megkülönbözteti az állat *genushoz* tartozó egyéb fajtól, például attól a fajtól (kutya), amelyhez Tigris tartozik. Tamás a *genust*, a *differentiát* és a *speciest* - mint fogalmakat - a ténylegesen, valóságosan létező dolgok, valamint az őket alkotó arisztotelészi princípiumok analogonjának tekinti: „(...) a *genus*, a *differentia* és a *species* analóg a matériával, a formával és az összetett szubsztanciával a természetben, jóllehet nem azonosak” velük (Aquinoi Szent Tamás 1990: 61; Thomas de Aquino 1976: 372,195-198).

A fentiekből is látható, hogy Tamás szerint a *genus* és a *species*: fogalmak, és nem valóságos dolgok, habár az analogonjuk megtalálható *in rerum natura*. Az univerzálékat ennek megfelelően Tamás fogalmaknak tartja, méghozzá olyan fogalmaknak, amelyek valamiképpen az *essentiát* jelenítik meg.

Avicenna és Tamás szerint az *essentia* kétféleképpen létezik: egyrészt az egyes dolgokban, másrészt pedig a lélekben. De miért nem lehet azonos az univerzálé a valóságos dolgokban létező *essentiával*, úgy, ahogyan azt például az univerzálékat a dolgok anyagi lényegével azonosító elmélet tanította a 12. században?

Azért, mert Tamás szerint az *essentia* - amint azt láthattuk - az egyedi dolgokban nem az individuumok számára közös egységként, hanem individuálisan létezik. Tamás álláspontja szerint például az ember mivolt (az ember lényege) ténylegesen csak például mint Szókratész-mivolt vagy Platón-mivolt áll fönn. Ha azonban az *essentia* individuálisan létezik az egyes dolgokban (bármennyire ellentmondásosnak tűnik is ez, hiszen Tamás az *essentiát* úgy definiálta, hogy az közös az egyes dolgok számára), akkor az individuális létezőkben nem jellemezheti az az általánosság, amely az univerzálé fogalmához tartozik.

Az univerzálé következésképpen, mint több dolog számára közös valami, a lélekben létező *essentiával* azonos. Ez az *essentia* nem más, mint az értelem absztrakt fogalma. Egyedül az absztrakt fogalom rendelkezik olyan tulajdonságokkal Tamás szerint, amelyek alkalmassá teszik arra, hogy több individuális dolog számára közös egység legyen, „valamiféle egy, amely minden egyest megillet, amit (...) az univerzálé fogalma megkövetel” (Aquinói Szent Tamás 1990: 65; Thomas de Aquino 1976: 374,86-87).

Az értelem univerzális fogalmának absztrakt volta azt jelenti, hogy ez a fogalom azok nélkül az individualizáló feltételek nélkül jelenik meg az értelemben, amelyek az individuális dolgokat jellemzik. Ez lehetővé teszi (az Avicennát itt is szinte szó szerint követő) Tamás szerint, hogy „egyformán viszonyuljon az összes, a lelken kívül létező individuumhoz, úgy is, mint ami egyenlően mindegyikük hasonmása” (Aquinói Szent Tamás 1990: 65; Thomas de Aquino 1976: 375, 93-96; lásd még

3.9.3.4.). Az univerzalitás a fogalomnak a lelken kívüli dolgokkal kapcsolatos relációját jellemzi, maga a fogalom, amely egy adott értelemben létezik, egyedi dolog. Ez utóbbit Tamás azért tartja fontosnak hangsúlyozni, mert Averroès elmélete, mely szerint egyetlen értelem létezik az összes emberben, álláspontja szerint részben azon alapul, hogy Averroès az elgondolt forma univerzális voltából arra következtet, hogy a forma hordozója, az értelem is univerzális. Ez Tamás szerint nincs így, mert az individuális értelem egyedi fogalma is képes - a fenti megfontolások alapján - univerzáléként funkcionálni. Tamás a fogalmat ezért olyan imaginárius szoborhoz hasonlítja, amely

több dolog közös reprezentánsa egyidejűleg, ám mégis egyedi létezéssel bír, mivel formája az adott anyagban létezik.

Tamás Avicennától kölcsönzött elmélete azonban komoly problémát vet föl. Az univerzálé tradicionális, Arisztotelésznél és Boëthiusnál található definíciója szerint az univerzálékat közösség és állíthatóság is jellemzi (lásd 3.3.5). Egyetlen egyedi dologra sem igaz az azonban (s ilyen a lélek fogalma is), ami az univerzáléra, hogy tudniillik „olyan a természete, hogy több dologról is állítható (*De interpretatione* 7. 17a39-40), habár - mint láthattuk - Tamás szerint a közösség jellemző lehet az egyedi fogalomra, hiszen több dolog közös reprezentánsaként funkcionálhat.

Tamás a probléma megoldása során ismét jelentős mértékben Avicenna *Metafizikájára* támaszkodik. Az Avicennát parafrázáló Tamás szerint ahhoz, hogy értelmezni tudjuk az univerzálé állíthatóságát és közösségét, meg kell különböztetnünk az *essentia* kétféle szemléletét. Az egyik az „abszolút szemlélete” (*absoluta consideratio*), a másik pedig az, amelynek révén úgy tekinthetjük, „amint ebben vagy abban a dologban létezik” (*secundum esse quod habet in hoc vel in illo*). Az *essentia* abszolút szemlélete azt jelenti, hogy az *essentiát* kizárólag annak alapján vesszük, ami a definíciójába tartozik, ám eltekintünk mindattól, ami megilleshetné, ha ténylegesen léteznék (pl. az ember fogalmát kizárólag az állat volta és az eszesség alapján vesszük, eltekintve attól, hogy az egyes emberekben az emberséghez számtalan akcidens is járul). Ebben a megközelítésben - ahogyan ezt Avicenna is kiemeli - az *essentia* még olyan tulajdonságokkal sem rendelkezhet, mint az egység és a sokaság. „Maga a ló mivolt (*equinitas*) nem más, mint kizárólag a ló mivolt; ez önmagában nem sok és nem egyetlen, nem létezik az érzékelhető dolgokban és a lélekben sem”, írja a szöveg egy ismert passzusában (Avicenna Latinus 1980: 228, 32-34). Az *essentia* a másik szemlélete szerint - mint láttuk - kétféleképpen létezik: egyrészt az egyes dolgokban, másrészt pedig a lélekben. Az egyedi dolgokban szingularitás jellemzi, a lélekben pedig általánosság (Avicenna Latinus 1980: 228-230; Aquinói Szent Tamás 1990: 63-64; Thomas de Aquino 1976: 374, 26-56).

Tamás szerint az állíthatóság pusztán az abszolút szemlélete szerint tekintett *essentiát* illeti meg, és nem a lélek absztrakt individuális fogalmát, az univerzálét. Ez azért van így, mert valaminek az állítása

valami másról nem más, mint az „összekötő és szétválasztó értelem” (*intellectus componens et dividens*) tevékenysége. Az értelem azonban azzal, hogy összeköt egy predikátumot valamely szubjektummal, azt jelzi, hogy azok, amelyek közül az egyiket a másikról állítjuk, a valóságban egységet képeznek, még hozzá oly módon, hogy a predikátum által megjelölt természet benne létezik (*inest, inhaeret*) a szubjektumban (Aquinoi Szent Tamás 1990: 66; Thomas de Aquino 1976: 375, 134-138; Schmidt 1966: 224—226). Miután az univerzálé mint egyedi fogalom nem képez egységet a valóságos dolgokkal, nem is állítható róluk. Ha állítható lenne, akkor azt mondhatnánk, hogy Szókratész species, és az alábbi téves következtetés helytálló lenne: Szókratész ember, az ember species, tehát Szókratész species (Aquinoi Szent Tamás 1990: 65; Thomas de Aquino 1976: 375, 120-132). Amikor azt állítjuk Szókratészről Tamás szerint, hogy ember, az abszolút szemlélete szerint tekintett, meghatározatlan emberi természetet állítjuk, és nem az értelem absztrakt fogalmát, amely az univerzálé.

Az *essentia* univerzalitásával és állíthatóságával kapcsolatos avicennai-tamási elmélet (amelyről a legnagyobb jóindulattal sem állítható, hogy eleganciája az egyszerűségében rejlik), egy olyan általános szemantikai keretelmélet része, amelyben az általános terminusok szignifikátumai közvetlenül és elsődlegesen az általános fogalmak, s ezek révén - közvetve és másodlagosan - a dolgok *essentiája*. Ez a szemantika az absztrakt általános terminusok és a hozzájuk kapcsolódó absztrakt entitások szaporodásának a melegágya lett, s a metafizikát ökonomikusabb módon művelő szerzők részéről a 14. században komoly kritika érte (lásd 3.9.3.4.).

3.5.6. Egyszerű szubsztanciák

Tamás a *DEE* szubsztanciákkal foglalkozó részében (amely a teljes szöveg mintegy öthatodát teszi ki) az összetett szubsztanciák mellett az egyszerű szubsztanciákat is elemzi. Az egyszerű szubsztanciákat elkülönült szubsztanciáknak is nevezi, ezek ugyanis szerinte olyan létezők, amelyek mindenfajta anyagtól elkülönülten léteznek. Az írásban Tamás a lelket, az intelligenciákat, valamint az első okot nevezi elkülönült szubsztanciáknak (Aquinoi Szent Tamás 1990: 66; Thomas de Aquino 1976: 375). A *DEE* ezen szakaszában olvasható a létezés (*esse*) és a lényeg (*essentia*) valóságos különbözősége melletti érv,

amely az egyik legismertebb argumentum Tamás egyik legismertebb metafizikai tézise mellett. A kontextus, amelyben az érv található, fontos annak megértéséhez, hogy mi a szerepe a tézisnek és az érvnek Tamás metafizikájában.

Tamás fölhívja a figyelmet arra, hogy nem minden szerző álláspontja egyezik ebben a kérdésben, hogy az egyszerű szubsztanciák olyan létezők, amelyek *mindenfajta* anyagtól elkülönülten léteznek. Ezzel összefüggésben Avicibront, az andalúziai zsidó filozófust említi. Avicbron a *Fons vitae* (Mekor Hayyim, Az élet forrása) című művében azt szeretné megmutatni, hogy minden, ami létezik (kivéve Istent, ám beleértve a lelket és az intelligenciákat is) anyagból és formából áll (ezt az álláspontot univerzális hülémorfizmusnak nevezhetjük; vö. Avicbron 1892-95: 7; 69; 220; 278). Tamás nem említi azonban, hogy egy jóval nagyobb tekintélyű régi keresztény szerző s számos kortársa is hasonlóképpen gondolkodott. Szent Ágoston ugyanis a *De genesi ad litteram*ban (1.4—5), valamint a *Vallomások* XII. könyv 17. fejezet 25-ben a Szentírás ugyanazon helyének értelmezése során (Ter 1,2: „sötétség borította a mélységeket”) megkülönbözteti a testi és a spirituális anyagot. A spirituális anyag közvetlenül nem érzékelhető, s - többek között - az immateriális létezők véges voltának értelmezésére hivatott.

Tamás kortársai körében nagyon elterjedt volt az a nézet, hogy az egyszerű szubsztanciákat, tudniillik a gondolkodó lelket, valamint az intelligenciákat vagy angyalokat a spirituális anyaguk individualizálja. Számos nagy hatású teológus volt ezen az állásponton, mint például a domonkos Richard Fishacre (1205 körül-1248), akit Tamás is nagyra becsült, Roger Bacon, Bonaventura vagy Johannes Peckham (1230 körül-1292), aki - canterburyi érsekként - a szubsztanciális forma unicitásával kapcsolatos, Tamás nevéhez kapcsolható álláspontot 1286-ban elítélte.

Tamás érve az ellen, hogy lehetséges, hogy az egyszerű szubsztanciáknak anyaguk legyen, az emberi gondolkodóképesség működésének elemzésén alapul. Eszerint a gondolkodás tárgyai kizárólag olyan absztrakt dolgok lehetnek, amelyeket az értelem az anyagtól elkülönítetten szemlél. Ezek azonban csak azért elgondolhatók, mert a gondolkodó szubsztancia - a cselekvő értelem aktivitása és a potenciális értelem befogadóképessége révén -

elgondolhatóvá, azaz az anyagtól és az anyagi feltételektől mentessé teszi őket. A gondolkodó szubsztancia erre azonban csak abban az esetben lehet képes, ha ő maga nem tartalmaz anyagot, és nem is az anyag formája úgy, ahogyan az anyagi formák azok. A gondolkodó szubsztanciák ennél fogva mindenfajta anyagtól elkülönülten léteznek (Aquinoi Szent Tamás 1990: 66; Thomas de Aquino 1976: 375, 11-376, 22).

Az érvel kapcsolatban komoly ellenvetések vethetők föl, mivel nem világos, hogy anyagi szubsztanciák miért ne lehetnének képesek arra, hogy az anyagtól és az anyagi feltételektől független gondolatokat alkossanak. Tamás céljának azonban megfelel, hiszen azt bizonyítja, hogy a gondolkodóképességnek nincsenek anyagi részei (Kenny 2002: 28).

3.5.7. A létezés és a lényeg valóságos különbözősége

Az univerzális hülémorfizmus tagadása azonban elfogadhatatlan következményekkel járhat Tamás számára. Ha ugyanis az egyszerű szubsztanciák nem anyagból és formából állnak, akkor ebből az következhet, hogy teljességgel egyszerűek, mivel nem tudunk olyan princípiumokat azonosítani, amelyek az alkotóelemeik volnának, továbbá nem tudunk olyan princípiumot azonosítani, amely egyedivé tehetné őket (ez az összetett szubsztanciák esetében - mint láttuk - az anyag volt). Ha viszont teljességgel egyszerűek, akkor - úgy tűnik - azonosak Istennel. Ezt a lehetséges ellenvetést elkerülendő Tamás mellett érvel, hogy (Isten kivételével) ezek a szubsztanciák is összetettek és individuálisak.

Tomás hosszú, több szakaszból álló érvelése a következőképpen rekonstruálható (Aquinoi Szent Tamás 1990: 68-69; Thomas de Aquino 1976: 376, 90-377, 154; MacDonald 1984; Wippel 1984).

Mindaz, ami hozzátartozik egy adott dologhoz és nem része az adott dolog lényegének, vagy magával a lényeggel azonos, vagy pedig kívülről járul hozzá a dolog lényegéhez, összetételbe lépve vele. Tudjuk azonban, hogy egyetlen lényeg sem gondolható el az őt alkotó részek nélkül. Bármely lényeg elgondolhatunk viszont anélkül (az Isten lényege kivételével), hogy gondolnánk valamit a létezéséről: el tudjuk például gondolni azt, hogy mi az ember, anélkül hogy figyelembe vennénk, létezik-e a valóságban, vagy el tudjuk gondolni

azt, hogy mi a főnix, még akkor is, ha tudjuk, hogy ilyesmi valóságosan nem létezik. Következésképpen a dolgok létezése nem része a lényegüknek.

Ha azonban a dolgok létezése nem része a lényegüknek, akkor, mint láttuk, Tamás szerint a létezés vagy azonos a lényeggel, vagy kívülről járul hozzá összetételt alkotva vele. Tamás az első lehetőséget kizárja. Az érv következő szakaszában ugyanis megmutatja, hogy ha van olyasvalami, aminek esetében a létezés azonos a lényeggel, az csak egyetlen lehet és első. Következésképpen mindazokban a dolgokban különbözik a létezés a lényegtől, amelyek nem azonosak ezzel - az érvelés során itt még csak hipotetikus - létezővel. Az egyszerű szubsztanciákból azonban sok van, következésképpen nem lehetséges, hogy azonosak legyenek azzal az egyetlen és első dologgal, amelynek a létezése és a lényege azonos. Az egyszerű szubsztanciákban ennél fogva különbözik a létezés és a lényeg.

Ez az a konklúzió, amelyet Tamás itt bizonyítani szeretne. Ha ugyanis ez így van, akkor az egyszerű vagy elkülönült szubsztanciák nem minden tekintetben egyszerűek: annyiban ugyanis nem azok, hogy létezésből és lényegből állnak. Ha az érv helytálló, akkor Tamásnak a spirituális anyag feltételezése nélkül is sikerül bizonyítani azt, hogy az elkülönült szubsztanciák - bár nem anyagból és formából állnak, ám mégis - összetettek. Az érv egy további állítást is bizonyítani kíván: azt nevezetesen, hogy a létezésből és lényegből való összetettség minden dologra jellemző, kivéve akkor, ha létezik valami, aminek a lényege azonos a létezésével, mert ebben az esetben erre az egyvalamire az említett univerzális állítás nem vonatkozik. A létezés és a lényeg valóságos (és nem pusztán konceptuális) különbözőségét a szakirodalom *reális distinkciónak* hívja.

Az érv következő szakaszában Tamás azt kívánja bizonyítani, hogy létezik ilyesmi. Az érv - hasonlóan a *Summa theologiae* híres öt útjából a másodikhoz - a hatóok fogalmát használja az egyetlen és első létező létezésének bizonyításához.

A *Summa theologiae* I, 2-ben Tamás három problémát vizsgál (Aquinoi Szent Tamás 1990:111-117). Az első: vajon Isten létezése magától értetődő-e? A második: vajon bi-zonyítható-e Isten létezése? A harmadik: vajon létezik-e Isten?

Az első kérdést a középkorban tradicionálisan Anzelm ontológiai istenérvével kapcsolatban vetették föl (ez utóbbihoz lásd a 3.2.5 szakaszt). Magától értetődő (*per se nota*) állítást fejez ki például a „minden egész nagyobb a részénél” axióma, amely a középkor kedvelt példamondata volt (Eukleidész, *Elemek*, 8. axióma, vö. Euklidész 1983: 47). Az efféle állítások abban az értelemben magától értetődőek, hogy amint megértjük a terminusaikat, azonnal nyilvánvaló a számunkra, hogy - középkori szóhasználattal - a predikátum a szubjektum fogalmához tartozik (*praedicatum sit de ratione subiecti*). Anzelm a *Proslogionban* sok középkori filozófus szerint azt kívánta megmutatni, hogy Isten létezése magától értetődő, mivel ha megértjük, hogy mit jelent „az, aminél nagyobb nem lehetséges elgondolni”, meg kell értenünk azt is, hogy a „létezik” predikátum a fenti leírással megjelölt szubjektum fogalmához tartozik.

Tamás álláspontja az első kérdéssel kapcsolatban az, hogy Isten létezése „önmagában véve” magától értetődő (mivel a létezés azonos Istennel, következésképpen a „létezik” predikátum az „Isten” szubjektum fogalmához tartozik), „számunkra” azonban nem az. mivel nem tudjuk, hogy *mi* Isten. Ha ezt tudnánk, akkor evidens volna számunkra, hogy Isten lényegéhez szükségképpen hozzátartozik a létezés. Ebben az esetben nem volna szükség arra, hogy bizonyítsuk Isten létezését, sőt, ez nem is volna lehetséges. Az „Isten létezik” állítás ugyanis így olyan tulajdonságokkal rendelkezne, mint a tudásnak azok az értelmünkkel közvetlenül megragadható első alapelvei, amelyeket - az arisztotelészi *Második analitika* értelmében - nem előz meg egyetlen más állítás sem, s következésképpen bizonyíthatatlanok (*Második analitika*, I, 3, 72b 19-25).

Minthogy az „Isten létezik” állítás számunkra nem ilyen első alapelv, egyetlen módon szerezhethünk tudást róla: ha bizonyítani tudjuk. Természetesen abból, hogy nincs róla tudásunk, a legkevésbé sem következik az, hogy ez az állítás hamis, s az sem, hogy ne hihetnénk az igazságában akár olyan mértékben is, mint ha bizonyítani tudnánk. Tamás - a második kérdéssel kapcsolatban - több releváns ellenvetést is fölvet Isten létezésének bizonyíthatóságával szemben. Érvelhetünk például úgy, hogy ha Isten létezése hittétel, akkor nem bizonyítható, mivel a hittételeket nem tudhatjuk. Továbbá: a bizonyító szillogizmus középfogalma a dolog lényegét fejezi ki, ám Isten lényegét nem ismerhetjük, következésképpen a létezése sem bizonyítható. S végül: a

véges effektusok inkommenzurábilisek a végtelen Istennel, következésképpen ezek a véges okozatok nem alkalmasak arra, hogy a segítségükkel a végtelen ok, Isten létezését bizonyítsuk.

Tamás szerint azonban egyik ellenvetés sem helytálló. Isten létezéséről és egyes tulajdonságairól ugyanis a természetes ész segítségével is szerezhethetünk ismeretet, ahogyan azt számos filozófusnál láthatjuk. Ezeket az ismereteket Tamás nem hittételeknek, hanem a hittételek előzményeinek (*praeambula fidei*) nevezi, habár ezeket is a kinyilatkoztatott igazságok közé sorolja. Valamely dolog létezésének bizonyításához továbbá nem a dolog lényegének az ismeretére, hanem a dolog nominális definíciójára van szükségünk, mint középfogalomra. Tamás szerint ugyanis a dolog lényegéről kizárólag azt követően szerezhethetünk ismeretet, hogy tudjuk, az adott dolog valóságosan létezik (ezért van az, hogy szerinte Anzelm érve csak azon feltevés mellett bizonyítja azt, hogy Isten - az, aminél nagyobb nem lehetséges elgondolni - valóságosan létezik, ha van valami a valóságban, aminél nagyobb nem lehetséges elgondolni; lásd ehhez a 3.2.5.). Ha pedig egy ok effektusai ismertebbek a számunkra az oknál, akkor az ok bármely számunkra ismert effektusából következtethetünk a létezésére, még ha így nem feltétlenül jutunk is el oda, hogy *tökéletesen* megismerjük az okot.

Tamás szerint ezért a természetes ész segítségével, Isten nominális definíciójának ismeretében, s a számunkra ismert okozatokból kiindulva lehetséges bizonyítani Isten létezését. Az istenbizonyításnak álláspontja szerint öt útja (*quinque viae*) van. Az első - „a legnyilvánvalóbb” - abból következtet az első mozgató létezésére, hogy a dolgok mozognak. Mozgás (*motus*) alatt Tamás - Arisztotelészhez kapcsolódva - nem pusztán helyváltoztató mozgást, hanem szélesebb értelemben a változások egész sorát érti. Az érvelés során - hasonlóképpen a „második úthoz”, amely a hatóok fogalmát használja - azt kívánja megmutatni, hogy a mozgást előidéző dolgok (vagy a második érv szerint: a hatóokok) sorában nem lehet a végtelenbe menni, következésképpen léteznie kell egy első, mozdulatlan mozgatónak, olyan oknak, amely maga már nem okozat. A harmadik út a kontingens, keletkező és pusztuló dolgokból kiindulva azt kívánja bizonyítani, hogy létezik egy szükségszerű létező. A negyedik azon alapul, hogy a világ dolgai - a tökéletességük tekintetében - fokozatokat mutatnak, s különböző mértékben közelítenek ahhoz, ami a

legtökéletesebb. E „platonikus” argumentum konklúziója szerint az, ami a dolgok valamennyi neme számára a legtökéletesebb, valóságosan létezik, és oka a dolgok tökéletességének. Az ötödik út - a ma is népszerű „tervezési érvek” egy változata - a világegyetem tudattalan cselekvőinek célszerű működéséből következtet arra, hogy létezik olyan értelmes lény, amely meghatározott rend szerint egy adott cél felé irányítja a természeti dolgokat (Aquinoi Szent Tamás 1990:115-117).

Az öt érv - minden különbözősége ellenére - közös struktúrával rendelkezik (Kenny 1969: 36-37). Mindegyik olyan reláción alapul, amely irreflexív és tranzitív. A reláció irreflexivitása azt jelenti, hogy az adott relációval egyetlen dolog sem rendelkezik önmaga vonatkozásában (egyetlen dolog sem lehet például hatóoka saját magának), a tranzitivitása pedig azt, hogy ha a dolog az adott relációban áll b -vel, b pedig c -vel, akkor a is c -vel (ha például a hatóoka b -nek, b pedig c -nek, akkor a hatóoka c -nek). Tamás mindegyik „út” esetében úgy érvel, hogy (1) vagy végtelen számú olyan dolog van, amely az adott relációban áll egymással, vagy pedig (2) létezik egyvalami, ami minden más dologgal az adott relációban áll, ám aminek a vonatkozásában egyetlen más dolgot sem jellemez az adott reláció (például: minden más dolog hatóoka, ám egyetlen dolog sem az ő hatóoka). Miután Tamás szerint (1)-et valamennyi esetben el kell vetnünk, bizonyítható, hogy létezik egyvalami, ami

- (az első út értelmében) mozgatja az összes dolgot, ám amit nem mozgat semmi más,
- (a második út értelmében) hatóoka minden dolognak, ám maga nem okozat,
- (a harmadik út értelmében) oka a többi dolog szükségszerűségének, ám önmagában - s nem valami más révén - szükségszerű,
- (a negyedik út értelmében) minden más dolog tökéletességének az oka, ám maga nem valami más révén tökéletes,
- (az ötödik út értelmében) minden más dolgot értelmes rend szerint kormányoz, ám őt magát nem kormányozza semmi más.

A fenti relációk mind az öt érv esetén összekapcsolhatók az okoknak az arisztotelészi fizikából ismert típusaival (Kenny 1969: 36; hatóok: első és második út; anyag: harmadik út; forma: negyedik út; cél: ötödik út).

Mind az öt érvről kimutatható, hogy vagy érvelési hibát tartalmaz, vagy olyan premisszát, amely hamis, de legalábbis vitatható. Például: a harmadik érv (nyilvánvaló kvantorcsúsztatással) hibásan következtet abból, hogy „minden dologra igaz az, hogy van olyan idő, amikor nem létezik” arra, hogy „van olyan idő, amikor semmi sem létezik”. Az első érv azt a hamis premisszát tartalmazza, hogy mindazt, ami mozog, valami más mozgatja: ez ellentmondásban áll a newtoni dinamika egyik alaptörvényével, a tehetetlenség törvényével. Az ötödik érv legfontosabb premisszája pedig, amely szerint „a tudattalan dolgok nem tartanak a célhoz, hacsak nem irányítja őket valami tudatos és intelligens lény, miként az íjász a nyílvevőt” Darwin óta legalábbis vitatható (Kenny 1969: 27-28; 63; **114-118**; Klima **1981**: 6; 21).

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy Isten létezése ne lenne - a tamási programnak megfelelően - a természetes ész használatával, Isten nominális definíciójának ismeretében, a számunkra ismert érzékelhető dolgokból kiindulva bizonyítható, s még csak azt sem, hogy ezt ne lehetne megtenni olyan érvek segítségével, amelyek hasonlóak Tamás öt útjához vagy ezek némelyikéhez. Az ilyen érvek azonban nem tartalmazhatják azokat a tévedéseket vagy gyengeségeket, amelyek következtében az „öt út” nem tekinthető Isten létezése melletti konkluzív érvek sorozatának.

A *DEE* érve a következőképpen rekonstruálható. Mindazt, ami hozzátartozik valamihez, vagy a saját természetének a princípiumai, vagy külső princípiumok okozzák. A dolog létezését azonban - hatóokként - nem okozhatja a dolog lényege, mert ebből az következne, hogy a dolog saját magát hozza létre, ami lehetetlen. Következésképpen minden olyan dolog esetében, amelynél a létezés különbözik a lényegtől, a dolog létezését valami más hozza létre. A hatóokok sorában azonban nem lehetséges a végtelenbe menni, következésképpen van valami, ami az összes többi dolog létezésének az oka, méghozzá azáltal, hogy ő maga tiszta létezés. Ez a tiszta létezés Istennel azonos.

A továbbiakban Tamás az aktuális-potenciális fogalompár segítségével kísérli meg leírni az elkülönült szubsztanciák létezésének és

lényegének egymáshoz való viszonyát. Értelmezése szerint az a létezés, amelyet az elkülönült szubsztanciák Istentől kapnak, mint aktualitás van meg bennük, minthogy ez az, ami ténylegesen létezővé teszi őket, a lényegük azonban potenciális a létezés vonatkozásában. A lényegből és létezésből való összetettségük miatt ezek a dolgok kategóriákba sorolhatók, s következésképpen nemeik, fajaik és differenciáik vannak (Aquinoi Szent Tamás 1990: 71; Thomas de Aquino 1976: 379, 72-74). Az effajta szubsztanciák differenciái azonban ismeretlenek az ember számára, ezért nem tudjuk, hogy mi különbözteti meg a specieseket. Tamás szerint két dolgot azonban tudunk: miután nincs anyaguk, nem sokszorozódnak meg egy-egy *speciessen* belül, azaz minden intelligenciaegyed külön *speciest* alkot; a specifikus különbségeik a tökéletességük fokával függenek össze.

A *De ente et essentia* metafizikai konstrukciójának csúcsán, pontosabban még azon is túl Isten áll. Isten az egyetlen olyan létező - ahogyan azt már láthattuk -, amelyben a létezés és lényeg azonosak. Ebből az következik, hogy Isten nem tartozik egyetlen genusba sem, annak ellenére, hogy Tamás Istent az írásban „szubsztanciának” nevezi. Miután Istenben nincs semmi, ami potenciális lenne, Isten tiszta aktualitás, teljességgel egyszerű és tökéletes. Isten az a forma, amely önmaga által áll fönn (*per se subsistens*), s azáltal individualizálódik, hogy nem fogadhatja be semmi más (Aquinoi Szent Tamás 1990: 121). Minthogy Istenben a lényeg és a létezés egybeesik, ezt úgy is kifejezhetjük Tamás szerint, hogy Isten maga a szub-szisztens létezés (*ipsum esse subsistens*).

3.5.8. Tamás első párizsi magiszteriuma és itáliai tartózkodása (1256-1268). A teológiai summák

1256 és 1259 között Tamás rendes magiszterként oktatott a párizsi egyetemen. Az oktatás ebben az időben alapvetően fölolvasásokból (*lectio*), valamint disputák tartásából állt (lásd 3.4.18.).

Tamás föltehetőleg még párizsi magiszterként fogott hozzá első summájának, a *Summa contra gentiles* nek (A teológia összegzése a pogányok ellenében) a megírásához, ám a művet végül Itáliában fejezte be, minden bizonnyal 1265 szeptembere előtt (Torrell 1993: 149-153). A *summa* a középkori tudományos irodalom olyan reprezentatív műfaja, amely - ellentétben a *lectióval* és a disputával - nem köthető

közvetlenül az oktatás egyetlen formájához sem. A 13. századi summában a tudásanyag szisztematikus összegzése történik. Maga a műfaj nem köthető a teológiához, ismerünk például olyan grammatikai, logikai és természetfilozófiai műveket is, amelyeket *summának* vagy (ha kevésbé terjedelmesek voltak) *summulának* (vagy többes számban: *summulae*-nek) hívtak.

Ellentétben a *Summa theologiae*-vel, amelyet maga Tamás nem tudott befejezni, a *Summa contra gentiles* Tamás filozófiai teológiájának teljes összefoglalása. A hagyomány szerint a Domonkos-rend generálisának, Raymond de Penafortnak a fölkérésére fogott hozzá a műhöz, abból a célból, hogy az Ibériai-félsziget domonkos misszionáriusainak segítségére legyen a „hitetlenek”, vagyis a mohamedánok, a zsidók és az eretnekek megtérítéséért folytatott küzdelemben. A későbbiek során viták folytak arról, hogy ez a hagyomány megalapozott-e, s ezzel összefüggésben arról, hogy milyen szándékkal írta Tamás a művet (Torrell 1993:153-156).

Nyilvánvaló azonban, hogy - még ha volt is az írás megszületésének közvetlen és korlátozott célja - a szerző szándéka szerint olyan, filozófiai argumentáción alapuló teológiai mű született, amely olvasóját elvezeti a bölcsességhez. A mű intencióját ugyanis maga a szerző az első könyv második fejezetében világosan kifejti.

A *Summa contra gentiles* négy könyvből áll, s két fő részre osztható. Az I—III. könyv olyan teológiai és filozófiai állításokkal foglalkozik, amelyek tisztán racionálisan megismerhetők, a IV. könyv pedig olyanokkal, amelyeket a kinyilatkoztatás révén ismerünk. Az I. könyv Istennel magával, az isteni természet tökéletességével foglalkozik, a II. könyv Istennel, amennyiben létrehozta a dolgokat, valamint maguknak a dolgoknak a természetével, a III. könyv pedig Istennel mint a teremtett létezők céljával, a teremtett létezők Istenhez való visszatérésével foglalkozik.

A kezdők számára, kifejezetten didaktikus célból írt s a későbbiek során Tamás fő művének tekintett *Summa theologiae* (A teológia összegzése) később keletkezett: föltehetőleg 1266-ban, Rómában kezdte el írni Tamás, ám működésének hátralévő hét esztendeje alatt sem tudta teljesen befejezni.

A Summa theologiae szerkezete

I. Isten, valamint a teremtmények kiáradása Istenből (exitus);

(prima pars: első rész):

- A. Isten léte és lényegi tulajdonságai (2-26. kérdés)
- B. Az isteni személyek hármassága (27-43. kérdés)
- C. A teremtmények kiáradása Istenből:
 - 1. A teremtés (44-46. kérdés)
 - 2. A teremtmények közötti különbségek:
 - a. Általában (47-49. kérdés)
 - b. Speciálisan:
 - i. tisztán szellemi létezők: az angyalok (50-64. kérdés)
 - ii. tisztán testi létező: az univerzum (65-74. kérdés)
 - iii. a szellemi és a testi összekapcsolódása: az ember (75-102. kérdés)
 - 3. A teremtmények kormányzása (103-119. kérdés)

II & III. Az ember visszatérése Istenhez (reditus):

I-IIae. Az ember visszatérése Istenhez cselekedetei révén; az emberi cselekedetek általában (prima secundae: a második rész első szakasza):

- A. Az emberi élet végső célja (1-5. kérdés)
- B. E cél elérésének eszközei:
 - 1. Az emberi cselekedetek önmagukban (6-48. kérdés)
 - 2. Az emberi cselekedetek princípiumai:
 - a. Belső princípiumok: a habitusok (49-89. kérdés)
 - b. Külső princípiumok: a törvény és a kegyelem (90-114. kérdés)

U-IIae. Az ember visszatérése Istenhez cselekedetei révén; az emberi cselekedetek speciálisan (secunda secundae: a második rész második szakasza):

A. A teológiai erények:

1. Hit (1-16. kérdés)
2. Remény (17-22. kérdés)
3. Szeretet (23-46. kérdés)

B. A kardinális erények:

1. Okosság (47-56. kérdés)
2. Igazságosság (57-122. kérdés)
3. Lelki erősség (123-140. kérdés)
4. Mértékletesség (141-170. kérdés)

III. Krisztus, az út az örök élethez (tertia pars: harmadik rész):

A. Krisztus, az emberiség megváltója (1-59. kérdés)

B. A szentségek mint az üdvözülés eszközei (befejezetlen):

1. Általában (60-65. kérdés)
2. Speciálisan:
 - a. Kereszttség (66-71. kérdés)
 - b. Bérmlás (72. kérdés)
 - c. Eukharisztia (73-83. kérdés)
 - d. Bűnbocsánat (84-90. kérdés, 4. artikulus)

Supplementum (kiegészítés, később állították össze Pipernói Reginaid vezetésével): Bűnbocsánat (1-28. kérdés)

e. Az utolsó kenet (29-33. kérdés)

f. Egyházi rend (34-40. kérdés)

g. Házasság (41-68. kérdés)

C. Az örök életről (69-99. kérdés)

(Vö. Weisheipl 1974: 220-221)

1259-ben Tamás elhagyta Párizst, s visszatért Itáliába. Életének itteni tíz esztendejéről viszonylag keveset tudunk. Az biztos, hogy gyakran utazott: 1260-ban *praedicator generalis* lett, vagyis a rend olyan, a tartományi káptalanokon szavazati joggal rendelkező tagja, akinek kötelessége volt részt venni a római provincia évente megtartott gyűlésein. Két olyan itáliai városról van tudomásunk, ahol Tamás huzamosabb ideig tartózkodott: Orvietóban 1261 és 1265 között az ottani domonkos rendház vagy a pápai kúria lectoraként tevékenykedett, Rómában pedig 1265 őszétől a rend *studiumának* létrehozásán fáradozott, illetve - a már működő *studiumban* - magiszterként előadásokat és disputákat tartott. Ez utóbbiakból néhány - igen jelentős - *quaestio disputata* született, s föltehetőleg Rómában kezdte el írni (az 1267-es év vége felé) első Arisztotelész-kommentárját is, a *De anima*-kommentárt.

3.5.9. Tamás második párizsi magisztériuma

1268 őszén a rend előjárói Párizsba küldték, hogy - meglehetősen szokatlan módon - másodszor is elfoglalja a nem francia domonkosok számára fönntartott katedrát. Annak, hogy Tamást a tanév kellős közepén (tehát igen sietősen) ismét Párizsban szerették volna tudni, több oka is lehetett. Egyrészt Párizsban kiújult az ellenségeskedés a világi magiszterek és a kolduló rendek között, s a domonkosoknak szükségük volt valakire, aki tekintélyénél és adottságainál fogva is képes a rend érdekeinek védelmére. Ez az ellenségeskedés a Domonkos-rendet a létében fenyegette: nem pusztán teoretikus, hanem politikai kihívást is jelentett. Tamás utazásának másik oka az lehetett, hogy jelentős viták folytak Arisztotelész természetfilozófiájának értelmezése körül. Elsősorban a lélek természetének (a szubsztanciális forma unicitása, az értelem egysége), valamint a világ örökkévalóságának problémája állt a teoretikus ellentétek

középpontjában. Tamás *Az értelem egysége*, valamint *A világ örökkévalósága* című írásokkal foglalt állást a vitákban. Az *értelem egységében* azt a lélekfilozófiai álláspontot képviselte (összhangban egyéb lélekfilozófiai írásaival), hogy a lélek az ember egyedüli szubsztanciális formája (Aquinói Szent Tamás 1993). A világ örökkévalóságával kapcsolatban pedig - legalábbis ebben a késői írásában - azt állította, hogy lehetséges, hogy valami Isten által teremtet és egyúttal örökkévaló legyen. Mindkét álláspont erősen vitatott volt ekkor is és a későbbiekben is (lásd 3.6.2).

Párizsban Tamás oktatott, disputákat tartott s az említett vitákhoz kapcsolódó írásokon kívül folytatta a *Summa theologiae*-t, valamint azt a munkát, amelynek során Arisztotelész csaknem valamennyi művéhez kommentárokat fűzött. Ebben az időszakban - s nem a római évek alatt, ahogyan hosszú ideig tartották - keletkezett Tamás *Nikomakhoszi* etika-kommentárja is (*Sententia libri Ethicorum*; Tamás etikájához lásd: 3.7.7.). Egy lehetséges értelmezés szerint Tamás ezeket a kommentárokat „exegetikai útmutatónak” szánta, amelynek segítségével elkerülhetők az Averroës-féle Arisztotelész-értelmezés hibái. Ennek a föltevésnek ellentmondani látszik az, hogy első Arisztotelész-kommentárjának, a *De anima*-kommentárnak a megírásához Tamás nagy valószínűséggel már Rómában hozzáfogott, valamint az is, hogy a bölcs feladatát Tamás - az éppen adott körülményektől függetlenül - az igazság kifejtésében, s a hamis nézetek megcáfolásában látta, vagyis úgy tűnik, hogy az Arisztotelész-kommentárok elkészítésének szándékát nem motiválhatta csupán az „averroizmus” megjelenése a párizsi egyetemen.

1272-ben állandó kísérője, Pipernói Reginaid társaságában - immár végleg - elhagyta Párizst, s Firenzébe utazott. Itt ülésezett a rendi nagykáptalan, valamint röviddel később a római provincia káptalanja, amely Tamást azzal bízta meg, hogy *studium generalét* alapítson a tartomány valamelyik városában. Tamás választása Nápolyra esett, ahol életének utolsó tizenöt hónapját tanítással, valamint a *Summa theologiae* harmadik részének s egyes Arisztotelész-kommentároknak az írásával, illetve diktálásával töltötte.

Habár Tamás korábban is igen sokat alkotott, életének utolsó éveiben teljesítőképesége rendkívüli volt. Korai életrajzírói szerint állítólag megesett, hogy egyszerre három-négy titkárnak is diktált, sőt az is,

hogy egy alkalommal - miután álomba merült - folytatta a diktálást. Ha hiszünk ezeknek a történeteknek, valamint a Tamás rendkívüli memóriájára vonatkozó megjegyzéseknek, akkor is nyilvánvaló, hogy csak igen szigorú rend szerint s minden rendelkezésre álló időt az írásnak szentelve valósíthatta meg az utolsó évek feladatait.

Ennek a rendkívüli munkának váratlanul s nem hétköznapi körülmények között szakadt vége. Egy beszámoló szerint, mely végső soron Pipernói Regináldtól származik, 1273. december 6-án a reggeli mise során Tamást valami láthatólag igen mélyen megrázta, s ettől fogva élete alapvetően megváltozott: a későbbiekben alig szólalt meg, nem írt és nem is diktált többé. 1274 márciusában még útra kelt, hogy részt vegyen a lyoni zsinaton. Útja egyik állomáshelyén, Fossanovában halt meg, március 7-én reggel.

3.6. Albertus Magnustól Johannes Duns Scotusig

3.6.1. Albertus Magnus (1200 körül-1280)

Albertus Magnus (Albertus Teutonicus; Albertus de Colonia) Aquinói Tamás tanára volt (lásd 3.5.1.), ám több mint hat évvel később halt meg, mint híres tanítványa. Albertus padovai tanulmányainak idején, az 1220-as években csatlakozott a Domonkos-rendhez, amelyet Szent Domonkos röviddel korábban alapított Toulouse-ban. Valószínűleg Kölnben volt novicius, s ezt követően több dominikánus studiumban is oktatott. Az 1240-es években a rend Párizsba küldte, hogy teológiát tanuljon. Párizsban magiszteri fokozatot szerzett, s 1245-től 1248-ig a domonkosok számára fenntartott két katedra egyikét foglalta el az egyetem teológiai fakultásán.

1248-ban Albertus Párizsból Kölnbe utazott, ahol azzal bízták meg, hogy hozza létre a rend studium generaléját. Valószínűleg a kölni oktatási intézmény létrehozásához kapcsolható Albertus monumentális vállalkozása, hogy kommentárokkal lássa el Arisztotelész műveit. Albertus a Fizika-kommentárjában megemlíti, hogy a domonkos testvérek már több éve megpróbálják rávenni arra, hogy írjon egy könyvet a fizikáról, amely az egész arisztotelészi filozófia megértéséhez hozzásegítené őket. A Fizika-kommentár elején azonban olyan projektről számol be, amely jóval túlmutat a domonkos barátok kérésén. Az a szándéka, írja itt, hogy a tudás valamennyi területét érthetővé tegye az arisztotelészi filozófia alapján a latinok számára. Az arisztotelészi filozófia alatt Albertus pseudo-arisztotelészi műveket is értett. Ezek között a legfontosabb a *Liber de causis* volt, amelyet az arisztotelészi metafizika természetes kiegészítésének tekintett.

Albertus kommentárjai parafrázisok voltak, és nem olyan szó szerinti, a részekre tagolt szöveg legelemibb egységeire referáló kommentárok, mint amilyeneket Averroès vagy Aquinói Tamás írt az arisztotelészi művekhez. Albertus írásai követik az arisztotelészi szövegek struktúráját, újrafogalmazzák, és ezzel a célközönség számára érthetőbbé teszik ezeket, kiemelik a kulcsfogalmakat és a

legfontosabb problémákat. Albertus az efféle problémák megoldására rövid filozófiai értekezéseket (*excursus*) helyezett el a parafrázisokban. Albertus ott is kiegészítésekkel látta el a szöveget, ahol úgy gondolta, hogy Arisztotelész eredeti írása nem teljes, mivel Arisztotelész nem írta meg a megfelelő részt, vagy megírta, de az nem maradt fenn. Az arisztotelészi korpusz értelmezése során Albertus a teljes rendelkezésre álló görög, arab és zsidó filozófiai, teológiai és tudományos irodalmat fölhasználta. A természetfilozófiai szövegeket gyakran kiegészítette saját és másoktól vett megfigyelésekkel és kísérletekkel. Ez utóbbi hozzájárulhatott ahhoz, hogy a késő középkorban alkímiai mágikus tartalmú szövegek szerzőségét tulajdonították neki, s a néphagyományban jelentős mágusként és alkimistaként élt hosszú időn keresztül.

A filozófiai, teológiai és tudományos ismereteknek az a lenyűgöző mennyisége, amely megjelenik ezekben a művekben, már életében is jelentős filozófiai autoritássá tette Albertust. „Doctor universalis”-nak, egyetemes tanítónak hívták, utalva különösen széles műveltségére, valamint „doctor expertus”-nak, utalva megfigyelésekből és kísérletekből származó, a korban egyedülállónak tartott tudására. Ezt az általános elismerést reprezentálja a „magnus”, „nagy” melléknév is.

Az a hatalmas ismeretanyag, amely Albertus műveiben megjelenik (mintegy hetven műről van szó, amelyek között sok terjedelmes munka található), nem könnyíti meg azoknak az interpretátoroknak a dolgát, akik úgy gondolják, hogy Albertus munkásságát valamilyen teoretikus vezérfonal segítségével értelmezni lehet. Albertus hatása ráadásul rendkívül szerteágazó volt: a 13-14. századi ún. „radikális arisztotelianus” vagy „averroista” filozófusoktól és Aquinói Tamástól az ún. „rajnai misztikán” át egészen a 15. századi albertista iskoláig, valamint a mágiáig és alkímiáig terjedt.

Albertus munkásságának két sajátosságát feltétlenül érdemes kiemelni. Egyrészt: Albertus szerint a filozófusnak el kell tekintenie attól, hogy az általa vizsgált doktrínák összhangban vannak-e a teológusok tanításaival, vagy sem. Albertus szerint a teológia és a filozófia alapelvei eltérőek, mivel az előbbiek a kinyilatkoztatáson, az utóbbiak viszont a természetes észen alapulnak. A filozófiai vizsgálódás ennél fogva nem terjedhet ki a kinyilatkoztatáson alapuló teológia körére (*Met.* XI, tr. 3, c. 7; Albertus Magnus 1964: 542). Számos olyan

passzus található Albertus írásaiban, amely ezt az alapelvet fejezi ki. „Az értelem egysége” (*De unitate intellectus*) című művének első soraiban azt írja például, hogy a következőkben teljes mértékben eltekint attól, amit a keresztény vallás tanít, és csak azt fogadja el, amit érvek és szillogizmusok segítségével bizonyítani tud (Albertus Magnus 1975:1). Az alapelv talán legismertebb megfogalmazása az a megjegyzése volt, hogy „nem foglalkozom Isten csodáival akkor, amikor a természet dolgairól beszélek” (*De generatione et corruptione*, Albertus Magnus 1891: 363).

Ezt már a kortársak is rendkívül markánsan s Albertus személyes álláspontját kifejező megnyilatkozásnak tekintették. Sigerus de Brabantia (3.6.4) például Albertusszal vitatkozva egy helyütt azzal utasítja vissza Albertus érvelését, hogy - mint írja - „nem foglalkozunk Isten csodáival akkor, amikor a természet dolgairól természetes módon beszélünk”. Ez nyilvánvalóan olyan ironikus megjegyzés, amely rendkívül szellemesen arra utal, hogy Albertus az adott probléma filozófiai vizsgálata során olyan előfeltevésre támaszkodik, amely filozófiailag nem igazolható (*De anima intellectiva*, c. III, Siger de Brabant 1972: 83-84).

Másrészt: Albertus a tudás egyetemességét és az emberi boldogságot a *Liber de causis* és egyéb (részben arab) újplatonikus forrásai alapján rendkívül sajátos módon értelmezte. Albertus szerint ugyanis az emberi értelemben, amennyiben az individuális, nincs meg az univerzálé, „amely mindig és mindenütt teljességgel ugyanaz” (*De anima*, Albertus Magnus 1968:195). „Ha ugyanis a tudás a lélek minősége”, írja a „modern latinok” s közöttük valószínűleg Aquinói Tamás álláspontjára utalva, „akkor a tudás nem az az univerzálé, amely mindenütt és mindig létezik”. A tudás univerzális volta Albertus szerint azon alapul, hogy az ember cselekvő értelme (*intellectus agens*) összekapcsolódik az univerzális, elkülönült értelemmel, az „első cselekvő intelligenciával”, amely képessé teszi arra, hogy létrehozza az intelligibilis formákat. A cselekvő értelem Albert számára nem egyszerűen a lélek immateriális képességének, az értelemnek egy aspektusa, nem pusztán az az eszköz, amelynek segítségével a képzetekből univerzális fogalmainkat absztrahálhatjuk, hanem az emberi lélek olyan, elkülönült része, amely az első intelligenciával való kapcsolata révén maga is gondolkodni képes. Albertus szerint ez az álláspont csak kevésbé tér el Averroésétől, s azonos a peripatetikus

filozófusokéval (Albertus Magnus 1968: 220-221). Albert elméletének etikai aspektusa az volt, hogy az emberi boldogság az elkülönült szubsztanciákkal való fokozatos, mind teljesebb összekapcsolódásban áll, s ezek még ebben az életben megismerhetők (Nardi 1960: 112-117; De Libera 1990: 242-251).

3.6.2. Bonaventura (1217 körül-1274)

Bonaventura (Johannes Fidanza) Aquinói Tamás kortársa volt. 1217 körül született Bagnoregióban (Lazio), s 1234/35-től 1242/43-ig tanult a párizsi egyetem artes fakultásán. 1238-ban vagy 1243-ban csatlakozott a ferences rendhez, majd teológiát tanult. A párizsi teológusok közül Alexander Halensis gyakorolta rá a legnagyobb hatást (lásd 3.4.15.). Alexandert Bonaventura „mesterének és atyjának” nevezte, s úgy gondolta, hogy az ő művét fogja folytatni (Cullen 2006: 10). Bonaventura 1250-ben fogott hozzá a Szentencia-kommentárjához, s valószínűleg 1254-ban szerezte meg a teológiai *licentiáját*. A magiszterek testületébe - a világi magiszterek és a kolduló rendek vitájával összefüggésben (lásd ehhez 3.5.1.) - csak 1257-ben vették föl a pápa beavatkozásának eredményeképpen.

1257-ben Bonaventura a ferences rend generálisa lett. 1265-ben IV. Kelemen pápa ki szeretne volna nevezni York érsekévé, amit azonban udvariassan visszautasított. 1273 májusában X. Gergely bíborossá nevezte ki, majd rávette arra, hogy foglalja el az albanói püspöki széket. 1274-ben részt vett a lyoni zsinaton, amelyre Aquinói Tamás már nem érkezett meg. 1274. július 15-én halt meg, s 1432-ben IV. Sixtus pápa szentté avatta.

Bonaventura legfontosabb művei a Szentencia-kommentárján kívül rövid teológiai összefoglaló munkája, a *Breviloquium*, teológiai disputáinak három sorozata (*Quaestiones disputatae*), valamint az egyetemi prédikációi (*Collationes*). Legismertebb műve a léleknek az érzékelhető dolgoktól Istenhez történő fölemelkedését tárgyaló *A lélek zarándokútja Istenbe* (*Itinerarium mentis in Deum*, 1259), amely az egész keresztény gondolkodás egyik legnépszerűbb spirituális teológiai műve mind a mai napig.

Bonaventura mindenekelőtt a következő elméletekkel hatott: az isteni illumináció elmélete, a világ örökkévalósága lehetetlenségének bizonyítása, valamint a gondolkodó lélek természete. Az alábbiakban

ezeket az elméleteket Aquinói Tamás álláspontjával szembeállítva mutatom be.

Az isteni illumináció elmélete. Az arisztotelészi episztemológia az emberi megismerés naturalista interpretációját nyújtotta. Az arisztotelészi elmélet mellett azonban a 13. századi filozófusok és teológusok jelentős mértékben támaszkodtak Szent Ágoston episztemológiájára is. Ágoston több írásában is azt állította (bár ezt az elméletet nem dolgozta ki), hogy az emberi elme isteni segítség nélkül képtelen megismerni az igazságot. Az isteni közreműködést Ágoston - s később a hozzá kapcsolódó hagyomány is - a fény és a megvilágítás metaforáival írja le.

Bonaventura szerint „mindazt, amit bizonyos módon ismerünk meg, az örök alapelvek fényében ismerjük meg”. Ezek az örök alapelvek (*rationes aeternae*) Bonaventura értelmezése szerint az isteni elmében lévő ideákkal azonosak. Bonaventura ebben a tekintetben ismét Ágostonra támaszkodik, aki a *Nyolcvanhárom különböző kérdés* (De diversis quaestionibus octoginta tribus, q. 46) című művében azt állítja, hogy a platóni ideák, amelyeket a latin nyelv a *forma*, *species*, *ratio* terminusokkal ad vissza, az isteni elmében léteznek. Bonaventura értelmezése szerint az isteni elme ideáit ebben az életben nem ismerhetjük meg, mindazonáltal ezek az ideák kapcsolatban állnak az emberi gondolkodással. Ezek teszik ugyanis lehetővé azt, hogy a változó dolgok lényegéről bizonyos ismerettel rendelkezessünk. Bonaventura úgy gondolja, hogy az ideák a bizonyos ismeret szükséges, ám nem elégséges feltételei. Ha szükséges és elégséges feltételei volnának (*tamquam ratio cognoscendi sola et tota*), akkor az e világi, természetes megismerés azonos lenne az üdvözültek megismerésével, és nem volna különbség a megismerés eltérő formái között. Az sem lehetséges azonban Bonaventura szerint, hogy az illumináció az örökkévaló idea hatásának (*influentia*) a megismerését jelentse, mivel ez - szemben az ideával - teremtett dolog. Ez a megközelítés kizárná azt, hogy az elmét a bizonyos ismeret megszerzése során a változatlan és örök alapelvek (*aeternae regulae*) irányítsák. Az isteni elme ideái Bonaventura szerint ennél fogva olyan regulatív és mozgató alapelvek, amelyek közreműködése szükséges ahhoz, hogy bizonyos ismerethez juthassunk (*ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio*

motiva; Quaestiones disputatae de scientia Christi, Bonaventura 1891V: 22b; 23a-b).

Bonaventura illuminációelmélete arra a kérdésre kívánt válaszolni, hogy miként lehetséges, hogy egy véges és kontingens létező (az emberi elme) szükségszerűen igaz ismereteket szerezhessen a világ véges és kontingens dolgairól. Ennek során természetesen - mint a kor más szerzői is - használja az arisztotelészi lélekfilozófia és episztemológia terminusait (pl. absztrakció, cselekvő értelem, passzív értelem, a tudás alapelvei), s meg kívánja mutatni, hogy a megismerés folyamatának arisztotelészi leírása hogyan értelmezhető az ágostoni illuminációelmélettel konzisztens módon. Bonaventura olyan mértékben támaszkodik e tekintetben Arisztotelészre, hogy a Filozófus valamennyi műve közül a *De animâ*t idézi a legtöbbet (Cullen 2006: 21).

Aquinói Tamás az ágostoni illuminációt némiképp eltérő módon értelmezte, s ezt gyakran szembeállítják Bonaventura megoldásával. Tamás szerint az értelem természetes világossága az a fény, amelyre Ágoston az isteni illumináció leírása során utal (*In De trin.* q 1, a 1. ad 2). Tamás szerint az emberi értelem természetétől fogva rendelkezik ezzel a fénnel, és ezen az illumináción túl nincs szükség további megvilágosodásra (*illustratio*) ahhoz, hogy igaz ismereteket szerezhessünk (I-IIae, q. 109, art. 1, c). Az értelem természetes világossága, amely Tamásnál éppúgy isteni eredetű, mint Bonaventuránál az örök alapelvek fénye, képessé tesz bennünket arra, hogy fölismerjük az első alapelvek (pl. az ellentmondásmentesség elve) igazságát. Ezek az alapelvek nem velünk születettek, ám az említett képesség velünk született.

Sokkal nyilvánvalóbb módon áll szemben Bonaventura álláspontja a világ örökkévalóságának kérdésében Aquinói Tamáséval. Mivel a világ örökkévalóságának tézise megjelent az 1270-es és az 1277-es elítélő határozatban is, a problémával kapcsolatos vitákat össze szokták kapcsolni Arisztotelész természetfilozófiájának elterjedésével. Valójában a világ örökkévalóságával kapcsolatos viták Petrus Lombardus Szentenciáira vezethetők vissza (lásd 3.4.12.), aki patrisztikus források alapján dolgozott (Dales 1990: 37-38; 259). Petrus Lombardus a *Szentenciák négy könyve* második könyvének első

distinkciójában foglalkozik a teremtéssel, s röviden ismerteti a forrásai alapján Platon és Arisztotelész álláspontját is.

A fenti szöveghez írott kommentárjában Bonaventura - miután felsorolta a legfontosabb filozófiai érveket a világ örökkévalósága mellett - hat ellenérvet ad elő, melyekkel azt kívánja bizonyítani, hogy „a világ örökkévaló” állítás ellentmondásos. Azt is kiemeli, hogy valamennyi érv az ész és a filozófia magától értetődő alapelveire támaszkodik.

Az első érv szerint: ha a világnak nincsen kezdete, akkor végtelenül hosszú idő óta létezik. A végtelenül hosszú időhöz azonban nem lehet hozzáadni további tartamot (ez arisztotelészi alapelv, vö. *De caelo* 1,12 283a 9-10). Tudjuk azonban, hogy minden egyes nap a korábbiakhoz egy további nappal járul hozzá. Következésképpen nem igaz az, hogy a világnak nincsen kezdete.

A második érv szerint végtelenül sok dolgot nem lehetséges rendezni. Minden rendezett sorozat megköveteli azonban azt, hogy legyen benne egy első, amelytől továbbhaladunk a középső felé. Ezért ha nincsen első, akkor nincsen rendezett sorozat sem. Ha azonban a világ az időben végtelen, akkor nincsen első nap; ha viszont nincs első nap, akkor a napok sorozata nem rendezett. A napok sorozata azonban rendezett, hiszen az egyik nap a másik után következik. Ennélfogva van első nap, s következésképpen nem igaz az, hogy a világnak nincsen kezdete.

A harmadik érv ismét egy arisztotelészi alapelvre támaszkodik: nem lehetséges végighaladni egy végtelen sorozaton (Met. XI, 10,1066a 35). Ha azonban a világnak nincsen kezdete, akkor végtelen számú nap volt már, amelyeken a fenti alapelv értelmében nem volt lehetséges végighaladni. Következésképpen nem volt lehetséges eljutni a jelenbe, a mai naphoz.

A negyedik argumentum azon alapul, hogy a végtelent nem ragadhatja meg véges képesség. Márpedig az égitesteket mozgató intelligenciák, ha az égitestek végtelenül sok körforgást végeztek, végtelenül sok körforgásról kellene hogy aktuális ismerettel rendelkezzenek. Ez azonban nem lehetséges, mert az értelmük véges.

Az ötödik érv arra az alapelvre támaszkodik, hogy nem lehetséges aktuálisan végtelen számú dolog. Ha azonban a világ örökkévaló, akkor végtelenül sok ember létezett. Miután azonban minden ember gondolkodó lélekkel rendelkezik, s a gondolkodó lélek halhatatlan, annyi halhatatlan lélek kell hogy létezzék, ahány ember valaha létezett. Mivel ezeknek a száma végtelen, végtelen számú gondolkodó lélek kell hogy létezzék aktuálisan.

A hatodik érv szerint: lehetetlen, hogy az, ami a nem-létezést követően bír létezéssel, örökkévaló legyen, mert ez ellentmondást foglal magában. A világ azonban a nem-létezést követően bír létezéssel, következésképpen lehetetlen, hogy örökkévaló legyen. A világra vonatkozó állítás a következőképpen bizonyítható: mindazt, ami teljességgel valami másnak a révén bír létezéssel, ez utóbbi hozza létre a semmiből; a világ létezése azonban teljességgel Istentől ered; következésképpen a világ a semmiből jött létre (in *II Sent.* dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2; Bonaventura 1885:20-22).

Bonaventura a fenti argumentumok alapján azt írja, hogy a világ örökkévalóságának állítása (akár abban a formában, hogy a világ örökkévalónak teremtett) bizonyítható módon ellentmondásban áll az igazsággal és az ésszel. Nem is hiszi, írja, hogy akár a legcsekélyebb felfogóképességgel rendelkező filozófus is a világ örökkévalóságának tézisének képviselője volna. Arisztotelésszel kapcsolatban - akire, mint láttuk, jelentős mértékben támaszkodott a világ örökkévalóságával szembeni érvelése során - a tanítómestere, Alexander Halensis álláspontját látszik elfogadni. Eszerint „a kitűnő filozófus”, Arisztotelész természetfilozófusként, kizárólag a természeti okok figyelembevételével állította azt, hogy a világ örökkévaló, és nem abszolút értelemben (in *II Sent.* dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2; Bonaventura 1885: 22-23; *Collationes in Hexaemeron*, 7,1, Bonaventura 1891V: 365b).

Aquinói Tamás már a korai Szentencia-kommentárjában idézte Bonaventura érveit, ám nem tartotta konkluzívnak azokat. Ezek az érvek Tamás szerint azzal a veszéllyel fenyegetnek, hogy - szofisztikusak lévén - nevetségessé teszik a katolikus hitet. Tamás szerint a világ időbeni teremtettsége - éppen úgy, mint a Szent-háromság - olyan hittétel, amely abszolút bizonyos, ám nem lehetséges racionális argumentumokkal bizonyítani. Ez természetesen az

ellentétes álláspont esetében sem lehetséges. A világ örökkévalósága melletti argumentumok éppoly kevésbé konkluzívak, mint az ellenérvek (in *II Sent.* d. 1, q. 1, a. 5).

Tamás több művében is visszatért később a problémára. Úgy tűnik azonban, hogy az álláspontja ennek során módosult (Wippel 1981). Az 1270 körül keletkezett *A világ örökkévalósága* című művében, amelyben valószínűleg Bonaventura tanítványával, a ferences Johannes Peckhammal vitatkozott, nem egyszerűen azt állította, hogy eddig még senkinek sem sikerült bizonyítania a világ örökkévalóságának lehetetlenségét, és nem is azt, hogy ez nem bizonyítható. Ebben az írásban Tamás azt állítja, hogy ez a két fogalom: „teremtettnek lenni” és „örökkévalónak lenni” nem mond ellent egymásnak. Ha azonban ez így van, akkor Tamás szerint lehetséges, hogy valami Isten által teremtett és egyúttal örökkévaló legyen. Annak a tagadása következképpen, hogy ez lehetséges, tévedés, és Isten mindenhatóságának megkérdőjelezése (Aquinoi Szent Tamás 1998: 17).

A gondolkodó lélek természetével kapcsolatban Bonaventura az Alexander Halensis által képviselt, Avencebroltól származó univerzális hülémorphista megközelítéshez állt közel, amelyet - kortársai egy részéhez hasonlóan - összekapcsolt a formák pluralitásának elméletével (lásd 3.5.6.).

Az univerzális hülémorfizmus és a formák pluralitásának elmélete mindazonáltal (bár már a *Fons vitae* ben is összekapcsolódtak) logikailag függetlenek egymástól. A formák pluralitásának elméletéből ugyanis mindössze az következik a 13. századi filozófiai antropológiában, hogy a test önálló szubsztancia. Ezt a teológusok Aquinoi Tamás színrelépését megelőzően általánosan elfogadták. Egyedül abban volt vita közöttük, hogy egy vagy több szubsztanciális formája van-e a szubsztanciálisan önálló testnek, azt azonban senki sem gondolta, hogy a test olyan, önálló létezésre nem képes anyagi princípium, amelynek a gondolkodó lélek az egyedüli szubsztanciális formája. A formák pluralitásának tézise azonban nyilvánvalóan nem implikálja azt, hogy a lélek is anyagból (ti. spirituális anyagból) és formából áll. Lehetséges ugyanis, hogy a test olyan szubsztancia, amelyet egy vagy több szubsztanciális forma, valamint az anyag alkot, a lélek viszont olyan önálló szubsztancia, amelynek nincsen anyaga,

hanem tiszta forma. Ez utóbbi álláspontot történetileg Avicenna képviselte, akinek a hatása legalább olyan jelentős volt, mint Avicbroné.

Bonaventura azonban nemcsak a formák pluralitásának elméletét és az univerzális hülémorphizmus tézisének kapcsolta össze, hanem az arisztotelészi lélekfilozófiának azt az alaptézisét is, hogy a lélek a test formája (teljesültsége). Úgy tűnik mindazonáltal, hogy Bonaventura nem látott ellentmondást a lélek szubsztanciális formaként és önálló, anyaggal és formával rendelkező szubsztanciaként történő értelmezése között. Az önálló szubsztanciának tekintett gondolkodó léleknek ugyanis szüksége van a testre ahhoz, hogy gondolkodni tudjon és tudásra tehessen szert, mivel a megismerés Bonaventura álláspontja szerint az érzékelésen alapul.

Minden olyan lélekfilozófiai álláspont számára, amely - akár az univerzális hülémorphizmus elfogadásával, akár anélkül - szubsztanciának tekintette a gondolkodó lelket és a testet is, problémát jelentett az, hogy megmagyarázza, miként alkothat egyetlen önálló szubsztanciát ez a két individuális létező. A spirituális anyag biztosította a gondolkodó lélek egyediségét, amit rendkívül fontosnak tartottak a gondolkodó lélek univerzalitását állító (elsősorban Avicennától és Averroéstől származó) Arisztotelész-interpretációkkal szemben. A gondolkodó lélek önálló szubsztancia volta biztosította továbbá a lélek halhatatlanságát, ám az ember szubsztanciális egysége ebben a dualista modellben nehezen volt értelmezhető.

Bonaventura értelmezése szerint az anyagban a formáknak olyan virtuális kezdeményei vannak, amelyek leginkább a csírákhoz hasonlíthatók (*rationes seminales*). Ezeket a potenciális formákat valamilyen ágens aktualizálja. Az első ilyen ágens Bonaventura szerint (aki itt Robertus Grossetestére támaszkodik) a fény, amely minden anyagi dolog szubsztanciális formája, s amelyhez további formák járulhatnak. A több forma által megformált emberi testben természetes vágyakozás, hajlandóság (*appetitus, inclinatio*) van arra, hogy összekapcsolódjék a gondolkodó lélekkel, amelyhez - habár ez önálló szubsztancia - úgy viszonyul, mint az anyag a formához. Ez a természetes hajlandóság a testtel való összekapcsolódásra Bonaventura szerint a lélekben is megvan.

Azt a meglehetősen egységes lélekfilozófiai tradíciót, amelyhez Bonaventura is tartozott, Aquinói Tamás fellépése törte meg. Tamás lélekfilozófiája a test és a lélek - a tradicionális elmélet szerint nehezen értelmezhető - szubsztanciális egységből indult ki, és abszolút újdonságnak számított a teológusok köreiből éppen az időben. Tamás szerint a szubsztanciális forma unikális az emberben (ez a szubsztanciális forma unicitásának tézise).

A szubsztanciális formát Tamás az akcidentális formával állítja szembe: az előbbi az, amely az anyagból és formából összetett dolog egységét és létét biztosítja (*dat esse simpliciter*), míg az utóbbi valamely egyedi létező akcidentális meghatározását adja (*dat esse tale*). A szubsztanciális forma szubjektuma a tisztán potenciális anyag, amely Arisztotelész szerint „önmagában nem ez-a-valami” (A *lélek*, 412a 7-8). Az akcidentális forma szubjektuma viszont a szubsztanciális formája révén már aktuálisan létező dolog. Tamás szerint egy adott dolognak nem lehet több szubsztanciális formája, hiszen ha több ilyen rendelkezne, akkor maga a dolog is megsokszorozódna. Keletkezésről és pusztulásról csak a szubsztanciális forma vonatkozásában beszélhetünk, hiszen az adott dolog megfosztása akcidentális formáitól csak egyes tulajdonságainak, de nem létének és egységének megszűnését jelenti.

A fentiek alapján Tamás úgy gondolta, hogy az emberi lélek mint a test szubsztanciális formája 1. egyszerű, azaz nincsenek lényegileg különböző részei, 2. egyedüli, azaz nem létezik rajta kívül a testnek további szubsztanciális formája, 3. közvetlenül kapcsolódik a testhez, amellyel kapcsolata lényegi és nem akcidentális (vö. pl. *In II Sent*, d.12, q.1, a.4; *Summa contra gentiles* II, 56-69; *De potentia* q.3, a.9; *Summa theologiae* I, 76,1; I, 76, 3; I, 76, 4; *Tractatus de spiritualibus creaturis* a.3).

Tamás álláspontja számos teológusnál elutasításra talált. Ennek részben teológiai okai voltak. Ha ugyanis elfogadjuk Tamás tézisé a szubsztanciális forma unicitásáról, akkor nem állíthatjuk azt, hogy a halott Jézus teste azonos volt az élő Jézus testével, mivel a szubsztanciális forma és a test kapcsolatának megszűntével az, ami az emberből megmarad, már nem nevezhető testnek, csak eltérő értelemben (vö. pl. Henricus de Gandavo 1981:111). Tamás álláspontját Arisztotelészével azonosították, aki a *Metafizikában* azt írja, hogy „egy

állatnak az ujja nem minden állapotában ujj: a halotté csak homonim módon az” (*Met.* VII, 10,1035b 22-25; vö. Arisztotelész 1992:139).

Úgy tűnt továbbá, hogy a szubsztanciális forma unicitásának tézise ellentmondásban áll a lélek halhatatlanságával. A szubsztanciális forma ugyanis Tamás szerint az anyaghoz hasonlóan a létezés princípiuma, ám sem az anyag, sem pedig a forma nem áll fönn önmagánál fogva. Tamás a gondolkodó lélek esetében azonban úgy gondolta, hogy lehet érvelni annak halhatatlansága mellett. Az egyes létezők működésének módja ugyanis Tamás értelmezése szerint megfelel a létezésük módjának. Habár a szubsztanciális formát általában nem illeti meg olyan tevékenység, mint amilyenekkel az önálló létezők esetében találkozhatunk, az a szubsztanciális forma, amelynek a működése nem pusztán princípium voltából fakad, hanem az anyaggal való összekapcsolódás híján is képes tevékenységének gyakorlására, kivételt képez az említett alapelv alól. A gondolkodó léleknek van olyan képessége (az értelem), amelynek révén az anyaggal való összekapcsolódás híján is képes működni. Miután a gondolkodó lélek önálló működésre képes, önmagában is képes fönnállni. A gondolkodó lélek következésképpen nem olyan forma Tamás szerint, amely az egyedi szubsztancia egyik konstitutív princípiuma, hanem lényegét tekintve különbözik ettől: *forma absoluta, substantia et hoc aliquid*, vagyis olyan szubsztanciális forma, amely önmagában is fönnáll (a latin kifejezésekhez lásd fn *I Sent.* d.8, q.5, a.2 ad 1; /n *II Sent.* d. 19, q.1, a.1 ad 4.). Tamás ezzel a teóriával egyidejűleg két, számos kortársa szerint egymásnak ellentmondó követelménynek kívánt eleget tenni. Egyrészt az emberi lelket a keletkező és pusztuló test szubsztanciális formájának tekintette, másrészt azonban biztosítani szeretne volna, hogy ez a forma ne pusztuljon el a test pusztulásával (lásd még 3.7.7.).

A szubsztanciális forma egyszerűségének és egyedüliségének tételével kapcsolatos ellenállás még Tamás halálát követően is olyan erős volt a teológusok körében, hogy a domonkos Robertus Kilwardby, canterburyi érsek 1277. március 18-án az általa elítélt természetfilozófiai tévedések között a tamási lélekfilozófia néhány tételét is felsorolta. Robertus Kilwardby álláspontja szerint a gondolkodó lélek egyszerűségének téziséből vagy az következik, hogy mindhárom lélekrész teremtett (vagyis a táplálkozó és érzékelő lélek is kívülről jön be, isteni eredetű, így a növények és vadállatok lelkét is

Isten teremti a semmiből), vagy pedig az, hogy mindhárom lélek rész keletkezik és elpusztul. Miután mindkét lehetőséget el kell vetnünk, az marad, hogy az emberi lélek egyetlen szubsztancia, ámde összetett, s lényegileg különböző részekből áll (lásd Kilwardbynak rendtársához, Petrus Conflanshoz írott levelét: Ehrle 1889: 625-626). A Robertus Kilwardby által 1277. március 18-án elítélt természetfilozófiai tévedések között találhatók a következő tételek (Chartularium 1889: 559):

„(7) A gondolkodó lélek megjelenésével a táplálkozó és érzékelő lélek elpusztul.

(12) A táplálkozó, érzékelő és gondolkodó lélek egyetlen egyszerű forma.”

Bonaventura igen jelentős hatást gyakorolt a ferences renden belül Duns Scotus föllépését megelőzően. A tanítványa volt *Johannes Peckham*, aki később Canterbury befolyásos érseke lett. Peckham tanítványai közé tartozott *Matthaeus de Aquasparta* (1237 körül-1302), aki a ferences rend generálisa volt (1287-1289), bíboros s VIII. Bonifác pápa közeli tanácsadója és szilárd támogatója annak Szép Fülöppel folytatott vitájában. A nagy befolyással rendelkező Matthaeus több Bonaventurától származó doktrína védelmében is fellépett, mint például az isteni illumináció elmélete, a szubsztanciális formák pluralitása vagy a világ örökkévalósága lehetetlenségének bizonyíthatósága.

Bonaventurának az 1267-ben és 1268-ban tartott egyetemi prédikációit összefüggésbe szokták hozni Stephanus Tempier párizsi püspök 1270-ben kibocsátott elítélő határozatával. Az 1270-ben Étienne Tempier párizsi püspök által elítélt 13 tétel mindegyike megtalálható ugyanis valamilyen formában ezekben a prédikációkban (Van Steenberghen 1966: 472; 1977: 44-46, 77, 102-114).

Az 1270. december 10-én Párizsban elítélt tételek

Stephanus, párizsi püspök eme tévedéseket ítélte el és közösi tette ki, csakúgy, mint mindazokat az embereket, akik tudatosan tanították e tévedéseket vagy egyetértettek velük.

Kelt az Úr 1270-dik esztendejében, a Szent Miklós téli ünnepét követő szerdai napon.

Első tétel: Az összes ember értelme szám szerint egy és ugyanaz.

2. Ez az állítás: az ember gondolkodik, hamis vagy nem megfelelő.
3. Az ember akarata szükségszerű módon akar vagy választ.
4. Mindaz, ami itt, a Hold alatti világban történik, az égitestek szükségszerű hatásának van alávetve.
5. A világ örökkévaló.
6. Sohasem létezett első ember.
7. A lélek, amely az embernek mint embernek a formája, elpusztul a test pusztulásával.
8. Az a lélek, amely a halált követően elkülönült a testtől, nem szenved testi tűztől.
9. A szabad akarat passzív és nem aktív képesség; a vágyakozás tárgya szükségszerű módon mozgatja.
10. Isten nem ismeri meg az egyedi dolgokat.
11. Isten nem ismer meg önmagától különböző dolgokat.
12. Az emberi cselekedeteket nem az isteni előrelátás irányítja.
13. Isten nem adhat halhatatlanságot vagy romolhatatlanságot a romlandó vagy halandó dolognak (Chartularium 1889: 486-487).

A prédikációkban Bonaventura utalt arra, hogy a kortársai között vannak olyanok, akik súlyos filozófiai tévedéseket védelmeznek. E tévedések, írja, a filozófia helytelen használatából erednek: a filozófiai tudomány olyan út, amely elvezet más tudományokhoz, aki azonban meg akar állni a filozófiánál, az „a homályban tévelyeg”. Bonaventura szerint a keresztény bölcsesség egészen belül a filozófiának meghatározott helye van, s aki ezt nem veszi figyelembe (vagyis a filozófiai kutatást függetlennek tekinti), az szükségképpen hamis

állításokhoz fog jutni, hiszen az igazság végső forrása a hit (Bonaventura 1891: 476). Ha nem vetjük fogságra értelmünket, írja Bonaventura Pál apostolra hivatkozva (2Kor 10,5), lehetetlen, hogy igazi tudásra tegyünk szert. A megértés vagy értelem (*intellectus*) a Szentlélek adománya, és csak akkor fogadhatjuk be, ha nem bízunk túlságosan értelmünkben és korlátozzuk a használatát (Bonaventura 1891: 494—495; Bianchi 1983: 82-83).

A filozófiai tévedések közül Bonaventura a legsúlyosabbnak a világ örökkévalóságára s az értelem egységére vonatkozó tételt, valamint azt az állítást tekinti, hogy minden szükségszerűen történik (Bonaventura 1891: 497). Jóval több filozófiai és teológiai tévedést tartalmazott azonban az a lista, amelyet a párizsi püspök 1277-ben csatolt az újabb elítélő határozatához. Ez a határozat az artes fakultás tagjai ellen irányult.

3.6.3. Az 1277-es elítélő határozat

A középkori filozófia és tudományosság történetéhez kapcsolódó egyik legtöbbet elemzett dokumentum Étienne Tempier párizsi püspöknek, az egyetem korábbi kancellárjának 1277. március 7-én Párizsban kibocsátott elítélő határozata (Chartularium 1889: 543-558).

Általánosan elterjedt a múlt századi filozófiatörténet-írásban az a vélemény, hogy az elítélő határozat reakciónak tekinthető az artes fakultáson uralkodó „radikális”, „heterodox” arisztotelizmusra vagy más néven „(latin) averroizmusra”. Ez a filozófiai irányzat elfogadta Arisztotelésznek és kommentátorainak (mindenekelőtt azonban Averroësnek) olyan állításait is, amelyek ellentmondásban álltak a keresztény tanítással. Az elítélő határozat elsősorban a radikális arisztotelianusok vezetőinek, *Sigerus de Brabantiának* és *Boëthius de Daciának* a tanításai ellen irányult. Az események háttérében levő teoretikus küzdelmeket egyfajta doktrinális háromszögben ábrázolták. A neoaugusztiniánus, konzervatív teológusok álltak a püspök oldalán, aki a határozatot kibocsátotta. A határozat a radikális arisztotelianusok avagy averroisták ellen irányult, akiknek a vezetői az artes fakultás említett magiszterei voltak, ám érintette Aquinói Tamás és Albertus Magnus néhány állítását is. Ez utóbbiak ugyan arisztotelianusok voltak, ám a legkevésbé sem voltak averroisták, az arisztotelészi filozófiával ötvözött keresztény bölcsességük azonban

több kérdésben ellentmondásban állt a konzervatív neoaugusztiniánus tanokkal.

Ami a tudománytörténetet illeti, Pierre Duhem szerint az 1277-es elítélő határozat révén született meg a modern tudományosság. A határozatban elítélt tételek jelentős része ugyanis az arisztotelészi természetfilozófia téziseit reprezentálta. A határozat egyik hatása ennek megfelelően az volt, hogy a természettudósokat egyes fizikai és kozmológiai problémák nem arisztoteléiánus megoldására, vagyis egy új fizika megalkotására készítette (Duhem 1906-13,2:411-112; Duhem 1913-1959,6: 66).

A határozat szövegének és a határozat függelékének, a 219 állítást tartalmazó listának az értelmezése azonban több ponton is nehézségekbe ütközik.

A határozat szövege utal arra, hogy meghozatalát „magas állású és tekintélyes személyiségek ismételt, hitbeli buzgalomtól sarkallt jelentése” előzte meg. Ez a jelentés Tempier tudomására hozta, „hogy Párizsban néhányan azok közül, akik a szabad művészetek fakultásán a tudományokkal foglalkoznak, veszik maguknak a bátorságot, hogy saját fakultásuk határain túllépve, bizonyos, a jelen irathoz csatolt tekercs vagy cédulák által tartalmazott, nyilvánvaló és kárhozatos tévedéseket, sőt mi több, hiábavalóságokat és hazug esztelenségeket adjanak elő és vitassanak meg az iskolákban”. Ezek az emberek „az említett tévedések köré a pogányok írásaiból emelnek védőfalat, s tudatlanságuk szégyenére azt állítják ezekről az írásokról, hogy meggyőző erejük miatt cáfolatukra nem képesek”. „Azután pedig, hogy úgy ne tűnjék, hogy amit ilyen módon jóváhagynak, az egyben az ő véleményük is, válaszaikat annyira köntörfalazva adják elő, hogy miközben igyekeznek elkerülni a Scyllát, belebotlanak a Charybdisbe. Azt állítják ugyanis, hogy ezek a dolgok igazak a filozófia szerint, de nem igazak a katolikus hit szerint, mintha két ellentétes igazság volna, és mintha a Szentírás igazságával szemben az elkárhozott pogányok szavaiban volna az igazság”. Tempier azzal folytatja, hogy - kikérven „a Szentírás doktorainak és más bölcs férfiaknak a tanácsát” - „az ilyen és ehhez hasonló dolgokat szigorúan megtiltjuk és teljes egészében elítéljük, kiközösítvén mindazokat, akik az említett tévedéseket, vagy közülük valamelyiket, tantételként előadják, avagy bármi módon védelmezni

merészelik, nemkülönben meghallgatóikat is (...)" (Redl Károly fordítása, némi módosítással; Redl 1987: 9-10).

A határozat függelékében az állítások véletlenszerűen követik egymást. Ha tematikusan rendezzük őket, akkor azt látjuk, hogy a lista javarészt metafizikai, episztemológiai, természetfilozófiai, morálfilozófiai, valamint teológiai kijelentéseket tartalmaz. A metafizikai tételek Istenre, Isten attribútumaira, az elkülönült szubsztanciákra és azok egyediségére vonatkoznak, az episztemológiaiak Isten megismerhetőségére, a természetfilozófiaiak az égre és az égitestekre, a világ teremtésére és örökkévalóságára, az anyagi világ tulajdonságaira, a természettörvények mibenlétére, az emberi lélekre és annak képességeire, a morálfilozófiai állítások pedig az emberi akarat természetére, valamint a "jó" és a boldogság mibenlétére. A teológiai állítások a teológia és a hit tudományos jellegével, a Szentháromsággal, az Eukharishtiával, morális kérdésekkel, valamint a halál utáni élettel kapcsolatosak.

Ami a határozat szövegét illeti, nem világos, hogy kire utal a meglehetősen homályos „nonnulli Parisius studentes in artibus” („néhányan azok közül, akik Párizsban a szabad művészetekkel foglalkoznak”). Nyilvánvalónak tűnik, hogy nem vagy nem csupán a magiszterekre, hiszen Tempier rájuk az egyértelműbb „magistri in artibus” kifejezéssel utalna (1997: 99). Sajátos módon azt a triviális lehetőséget, hogy a diákokra vonatkoznék a „studentes” kifejezés, sokáig senki nem vizsgálta meg komolyabban. Pedig a kontextus ezt alátámasztja, hiszen az érintettek Tempier szerint az elítélt állításokat „előadják és megvitatják” az iskolákban (lásd ehhez De Mowbray 2002: 219-227). Az „előadás”, „megtárgyalás” (*tractare*) általános kifejezésnek tűnik, amennyiben bármiféle szóbeli diskurzusra vonatkozhat.

Nem valószínű ugyanakkor, hogy a fölolvadásra vonatkoznék, mert arra a „legere” igével szoktak utalni. A második (*disputare*) már inkább technikai jellegű kifejezés, és egy meghatározott oktatási formára, tudniillik az egyetemi disputára utal (lásd 3.4.18.). A disputában komoly szerepet játszottak a diákok, mivel az adott problémával kapcsolatos érvek egy részét ők adták elő. A „magas állású és tekintélyes személyiségek ismételt, hitbeli buzgalomtól sarkallt jelentése” támaszkodhatott a diákok (mindenekelőtt alkalmasint a

baccalaureusok) fölvetéseire a disputák során. Ezek szóbeli tanítások voltak. Ennek természetesen az sem mond ellent, ha néhány mester írásában megtalálhatjuk az elítélt állításokat vagy azok egy részét, hiszen a szóbeli disputák anyaga, illetve ezek bizonyos részei a mesterek által írt, vagy *reportatio*ként fennmaradt szövegekben megjelentek.

A 219 állításból meglepően kevés azonosítható Sigerus de Brabantia és Boëthius de Dacia írásaiban, akiket tradicionálisan az elítélő határozat fő célpontjainak tekintettek. Ezt mindenekelőtt annak alapján tették, hogy létezik egy kézirat, amely „*az eretnek Sigerus és Boëthius ellen*” címet adja az elítélt tételek listájának, továbbá Raymundus Lullus a listához fűzött kommentárja egyik kéziratának is hasonló címet adnak (*Liber contra errores Boethii et Sigerii*), valamint egy kézirat azt állítja, hogy az elítélt tételek „fő képviselője egy bizonyos Boëthiusnak nevezett klerikus volt” (Van Steenberghen 1977: 69,155). Hatvan olyan állítás található a szövegekben, amelyek kisebb-nagyobb valószínűséggel megtalálhatóak a két szerző fennmaradt szövegeiben (az elítélt tételekkel azonosított állítások nem felelnek meg szó szerint a két szerző szövegeinek), további 18 megtalálható névtelen artes magiszterek munkáiban, egy pedig Aquinói Tamás Etika-kommentárjában. Jelentős bizonytalansággal azonosítható csak további 72 tétel, 68 pedig egyáltalában nem található meg semmiféle ránk maradt szövegben. A 151 valamilyen mértékű valószínűséggel azonosított tétel többsége továbbá nem a két említett szerző álláspontját jeleníti meg, hanem idézetek Arisztotelésztől vagy más filozófusoktól (Hissette 1977; különösen 314—318).

A határozat függelékében megjelenő tételek között vannak olyanok, amelyek egymással explicit vagy implicit ellentmondásban állnak (Miethke 1976: 85-86). Ez már Tempier püspök korábbi, 1270-es elítélő határozatának esetében is így volt. Ezen túlmenően a határozat tartalmazott 33 olyan állítást is, amely a kor mércéjével mérve is ortodoxnak számított (Hissette 1977: 314).

Mindez azt mutatja, hogy az elítélt tételek listájának összeállítását nem előzte meg alapos vita és kellő megfontoltság. Tempier püspök - mint írja - kikérte „a Szentírás doktorainak és más bölcs férfiaknak a tanácsát”. Más forrásból tudjuk, hogy 16 teológus magiszter (köztük Henricus Gandavensis) adott tanácsot a püspöknek. Nem tudjuk, hogy

a „más bölcs férfiak” kicsodák. Úgy tűnik azonban, hogy nem volt teljes az egyetértés a teológus magiszterek, valamint az eljárásban részt vevő többi szereplő között, beleértve ezek közé Tempier püspököt is. Aegidius Romanus például azt írta, hogy „ezen elítelt tételek közül több is egyesek önfejűségéből s nem a magiszterek tanácsának alapján került bele a határozatba” (II Sent, d. 32, q. 2, a. 3, Aegidius Romanus 1968: 471b). Ez azt jelenti, hogy még csak azt sem állíthatjuk, hogy a lista teljes mértékben a párizsi egyetem teológiai fakultása magisztereinek megfontolásait tükrözi.

Nem tudjuk, hogy milyen módszert követtek a lista előállításában közreműködők, de az eredmény állítások meglehetősen kaotikusnak tűnő sorozata. Ez nem volt egyedülálló az efféle listák esetében (Thijssen 1998: 50; Miethke 1976: 85). Ebben az esetben azonban Tempier egyértelműen utal a határozat szövegében arra, hogy a határozat mellékletét képező tekercs azonos volt az állításokat tartalmazó cédulákkal, kis lapokkal. Az eljárásban közreműködők valószínűleg ezeken a cédulákon rögzítették a tévesnek tartott állításokat (akár írásos, akár szóbeli források alapján), s ezek szerkesztetlen, redundáns és inkonzisztens sorozata alkotta később a tételek listáját (Bianchi 1990: 18, Z. Kaluzára hivatkozva).

Rendkívül fontos továbbá a határozattal kapcsolatban az, hogy Tempier nem állítja, hogy az artes fakultás tagjai lennének a szerzői ezeknek az állításoknak (Thijssen 1998: 51). Pusztán annyit állít, hogy megtárgyalják és megvitatják, vagyis terjesztik ezeket a nézeteket. Ez elegendő volt az eljárás megindításához és a határozat meghozatalához, nem elegendő azonban ahhoz, hogy a lista alapján bárkinek a teoretikus álláspontját azonosíthassuk a korabeli artes fakultáson.

Tekintettel arra, hogy az egyetemek egyházi testületek voltak, és tagjaik - bármelyik fakultáshoz tartoztak is - klerikusok, a püspök eljárása nem sértette azokat a szabadságokat, amelyekkel az egyetemhez tartozó emberek rendelkeztek. Következésképpen arról sem lehetett szó, hogy az egyetemi testület fellépjen az elítélő határozattal szemben. Ilyesmi nem is történt. Valószínűleg sokan úgy gondolták azonban, hogy a püspök nem megfelelőképpen élt a jogával, és a hatalmát az artes fakultásnak a teológiai fakultás által történő elnyomására használta. Jacobus Duacensis például, aki párizsi artes magiszterként a pikárdiai nemzet prokurátora volt 1275-ben, azt írja

később egy helyütt, hogy a „filozófusokat ebben az időben elnyomták”. Az elnyomás gyakorlóit nem lehetnek mások, mint a lista előállításában közreműködők, közöttük a 16 teológus magiszter, az elnyomottak pedig a filozófusok, azaz az artes fakultás tagjai. Jacobus megjegyzi, hogy az elnyomásnak négy oka volt. Ezek a következők: „az emberek” rosszindulata, irigysége, tudatlansága és ostobasága. A tudatlanságuk Jacobus szerint abban nyilvánult meg, hogy „nem tudták megkülönböztetni a téveset a nem tévestől”. Az ostobaságuk (*stultitia*) pedig abban, hogy „azt képzelik, hogy ismerik a filozófiát, miközben valójában nem ismerik, mert bár tudnak ezt-azt a filozófia ágairól, alig valamit, vagy éppen semmit sem tudnak a gyökérzetéről”. Szerinte az az elnyomás, amely a filozófusokat érte az elítélő határozattal, többeket is elrettentett a filozófiától (Bianchi 1990: 46-48).

Az elítélő határozat a későbbiekben széles körben ismert és használt szöveg lett. Gyakori volt, hogy tévedéseket tartalmazó egyéb listákkal szerkesztették egybe, így például Aegidius Romanus *A filozófusok tévedéseiről* címen ismert összeállításával, amelyben Aegidius Arisztotelész 14, Averroès 12, Avicenna 22, Algazel 18, Al-Kindi 15 és Maimonidész 15 tévedését gyűjtötte össze (Aegidius Romanus 1991). A legelterjedtebb és legismertebb azonban az a gyűjtemény volt (*Collectio errorum omnium in Anglia et Parisius condemnatorum*), amely tematikusan rendezte az elítélő határozat tételeit, s további listákkal kapcsolta össze azt. Raymundus Lullus 1298-ban kommentárt is írt a listához.

3.6.4. Sigerus de Brabantia (1240 körül-1281/84) és Boëthius de Dacia (+1284 előtt)

Az 1277-es elítélő határozat a hagyományos értelmezés szerint elsősorban e két szerző ellen irányult. Sigerus és Boëthius bizonyára sok tekintetben kiemelkedő és eredeti egyéniségek voltak, a nekik tulajdonított alapvető tézisek jelentős része azonban megtalálható más szerzőknél is. Az az éthosz pedig, amivel munkájukat, a filozófia oktatását végezték, már több évtizeddel föllépésüket megelőzően megjelent a párizsi egyetem artes fakultásán.

A természetfilozófiát és a metafizikát érintő tiltások ellenére (lásd 3.4.13.) az arisztotelészi tudományfelfogás a párizsi egyetem artes fakultásán a 13. század közepére uralkodóvá vált. Az 1230-as évekre a

trivium és quadrivium tradicionális tudományai beleolvadtak a tudományok arisztotelészi (pontosabban ahhoz közel álló) rendszerébe. Ezt kitűnően illusztrálja az az 1230-40-es évekből származó quaestio-gyűjtemény, amelyet szerzője, egy számunkra ismeretlen artes magiszter a vizsgákra való felkészülést elősegítendő állított össze. A gyűjtemény viszonylag kis teret szentel a természetfilozófia és metafizika tárgyalásának, mivel a tiltások miatt az említett írások fölolvasása és értelmezése szóba sem jöhetett, ám részletesen tárgyalja például az arisztotelészi etikát (Grabmann 1936:183-199; 1956:132-141; Van Steenberghen 1966: 119-132).

A szövegnek ez a szakasza rendkívül tanulságos, mivel azt mutatja, hogy a filozófiai és teológiai szempontokat ekkoriban már - módszertani megfontolásokból - szigorúan különválasztották. Arra a kérdésre: vajon az ember-e a teljes oka úgy a jó, mint a rossz cselekedeteknek, a szerző igennel válaszol, mivel - mint írja - mindkettőnek az emberi akarata a princípiuma. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy ezt csak akkor állíthatjuk, ha „a filozófia szerint beszélünk”: ha a teológia szerint nézzük a dolgot, akkor azt kell mondanunk, hogy az isteni kegyelem segítségével nélkül nem vagyunk képesek jó cselekedetre (Grabmann 1956:140).

Egy másik kérdésre adott válaszában a szerző szembeállítja egymással a boldogság filozófiai és teológiai fogalmát: a test vonatkozásában boldogságról csak a teológusok beszélhetnek, mivel azt állítják, hogy a lélek a halál után újraegyesül a testtel. A filozófus azonban - lévén a test föltámadása csoda - nem állíthat ilyesmit, hiszen a csodák természettörvények segítségével nem értelmezhetőek, s ezért nem is tartoznak a filozófusra. A filozófus ezért csak a lélek vonatkozásában beszélhet boldogságról (Grabmann 1956:138).

A két rövid passzus olyan attitűdöt takar, amely a korábbiakban ismeretlen volt, ám amely későbbi szövegekben a század folyamán gyakran megjelenik. A filozófus - ellentétben a teológussal - csakis olyan ismeretekkel foglalkozik, amelyekre racionális úton tehetünk szert. A filozófus nem Isten ígését kívánja közvetíteni a hívek felé annak a megingathatatlan meggyőződésnek az alapján, hogy a keresztény bölcsesség egységes, hanem - szigorúan racionális alapon - vizsgálat tárgyává tesz bizonyos problémákat. Albertus Magnus példáján láthattuk, hogy ebben az értelemben nemcsak az artes fakultás

magiszterei vagy hallgatói lehettek filozófusok, hanem mindazok a teológusok is, akik a műveikben a fenti alapelveknek megfelelően jártak el (lásd 3.6.1.).

A filozófus hivatásának ez az értelmezése megváltoztatta a szövegmagyarázat általánosan elfogadott elveit és az igazságfogalmat: a tradicionális középkori exegézis abból indult ki, hogy az adott szöveg értelmezője ki kell hogy bontsa a szövegből az isteni kinyilatkozáson alapuló igazságot. Az artes fakultás magisztere eltekint az igazságra vonatkozó kérdéstől (anélkül természetesen, hogy ezzel egyetlen hitigazságot is tagadna), s csupán arra törekszik, hogy minden elfogultságtól mentesen értelmezze a filozófusok (természetesen elsősorban Arisztotelész) szövegeit. A filozófus e megközelítés szerint nem birtokosa az igazságnak, hanem kutatja azt (Lohr 1982: 88-91).

Mind Sigerus, mind pedig Boëthius írásaiban alapvető ez a filozófus hivatásával kapcsolatos meggyőződés.

Sigerus de Brabantia valószínűleg 1240 körül született a brabanti hercegségben. Liège-ben folytatta elemi tanulmányait, ahol a Szent Pál-székesegyház kanonokja lett, ami lehetővé tette számára azt, hogy Párizsban tanuljon. 1255-1257 között csatlakozott az egyetem pikárdiai nemzetéhez. 1266-ban már artes magiszter volt, és - mivel nem folytatott további tanulmányokat a teológiai fakultáson - a haláláig az is maradt, bár tényleges magiszterként valószínűleg csak 1276-ig működött.

Néhány, tisztán korporatív természetű konfliktusban játszott (valószínűleg nem is jelentős) szerepét korábban úgy értelmezték, hogy egy mozgalom „ideológiai vezetője” vagy valami hasonló volt, nyilvánvalóan 20. századi minták alapján értelmezve a 13. századi eseményeket. Ezt az értelmezést a rendelkezésre álló források egyáltalán nem támasztják alá (Gauthier 1983 és 1984).

1276. november 23-án a francia inkvizítor, Simon du Val úgy rendelkezett, hogy Sigerus és két magisztertársa (Goswin de la Chapelle; Bernier de Nivelles) jelenjenek meg 1277. január 18-án a bírósága előtt, és feleljenek azokra a vádakra, amelyek szerint eretnekek. Arról semmiféle információval nem rendelkezünk, hogy milyen alapon és ki vádolta őket eretnekséggel. Az inkvizítor bizonyára mentesítette őket a vádak alól, mert Sigerus visszatért Liège-be, a társai

közül Bernier de Nivelles pedig az 1280-as években a párizsi egyetem teológus magisztereként jelenik meg (Gauthier 1984: 26-27).

Sigerus az 1280-as években a káptalan valamilyen ügyének rendezése érdekében Orvietóba utazott, a pápai udvarba. Itt halt meg 1281. február 22-e után, állítólag úgy, hogy a megtébolyult titkára leszúrta.

Úgy gondolják, hogy Sigerusra utal Johannes Peckham az oxfordi egyetemhez 1284. november 10-én írt levelében, ahol azt állítja, hogy a szubsztanciális forma unicitása eretnek tételének „két fő védelmezőjét vagy talán kiagyalóját” az Alpokon túl elérte a nyomorúságos, ám megérdemelt vég (Johannes Peckham 1885: 842).

Sigerustól javarészt olyan írások maradtak fenn, amelyek az egyetemi oktatási tevékenységhez kapcsolódtak. Ezek között logikai írások (*Impossibilia, Quaestiones logicales, Sophismata*), valamint kommentárok is találhatók (*In III De anima, Degeneratione, Meteora, Physica, Metaphysica, Liber de causis*), jelentős részben *reportatiók* formájában. Siger azonban írt önálló traktátusokat is, mint a *De necessitate et contingentia causarum*, a *De aeternitate mundi*, vagy a *De anima intellectiva*. Ez utóbbi válasz Aquinói Tamás *De unitate intellectus* című vitáira (1270), amely a hagyomány szerint Sigerus ellen irányult, támadva az írásaiban megjelenő monopszichista Arisztotelész-értelmezést, mely szerint egyetlen értelem van az egész emberi fajban (vö. Aquinói Szent Tamás 1993). Sigerus írásai az egyetemi magiszteri pályafutása idején keletkeztek, hozzávetőlegesen 1265 és 1276 között.

Sigerus a neki tulajdonítható korai (1270 előtt keletkezett) szövegekben egyáltalán nem foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy az általa oktatott tananyagban szereplő állítások hogyan viszonyulnak a teológiai állításokhoz. Az 1270-es elítélést követően keletkezett írásaiban azonban - valószínűleg az elítélő határozat hatására - már gyakrabban találhatunk utalásokat a filozófiai és a teológiai állítások viszonyára. A *De anima intellectiva*-ban például (A gondolkodó lélek, 1272-1274) Sigerus az értelem egysége problémájának tárgyalását lezárva például a következő megjegyzést teszi:

„(...) már régóta kétséges számomra, hogy mit kell tartanunk az említett problémával kapcsolatban, ha a természetes ész útján haladunk, valamint az is, hogy mit gondolt a Filozófus az említett kérdésről; az

efféle kétség esetén azonban a hithez kell csatlakoznunk, amely minden emberi fogalmat meghalad” (*De anima intellectiva*, VII; Siger de Brabant 1972:108).

Ugyanebben az írásban egy másik helyen a következőt olvashatjuk:

„Egyedül a filozófusok intencióját vizsgáljuk itt (...), s legfőképpen Arisztotelészt, habár a Filozófus talán eltérően vélekedett attól az igazságtól és bölcsességtől, amely (...) a hit által adatott nekünk, s amelyre a természetes ész fogalmainak segítségével nem következtethetünk. Nem foglalkozunk azonban Isten csodáival akkor, amikor a természet dolgairól természetes módon beszélünk” (*De anima intellectiva*, III; Siger de Brabant 1972: 83).

Ebből a két szövegből az derül ki, hogy Sigerus szerint a filozófiai kutatás során nem tudjuk előre, hogy képesek leszünk-e majd megoldani egy adott problémát, és mi lesz a probléma megoldása. „Nem tudjuk, ki a bölcs, s azt sem, mi az igaz ítélet a dolgokról”, olvashatjuk a Metafizika-kommentárjáról készült reportatcióban (Siger de Brabant 1983, 184). A filozófiai kutatás célja Siger szerint a filozófusok számunkra ismeretlen intenciójának a föltárása, függetlenül attól, hogy az adott probléma vonatkozásában a keresztény dogmákból mi következik.

A filozófusok állításainak vizsgálata és egy probléma lehetséges megoldásainak számbavétele ezért Sigerus álláspontja szerint nem azonos azzal, hogy a vizsgálódó személyesen is csatlakoznék valamely megoldáshoz.

"Amikor pedig azt mondjuk, hogy Arisztotelész ezen a véleményen van, akkor ez nem azt jelenti, hogy csatlakozunk vélekedéséhez” (Siger de Brabant 1981: 143).

Mindez az egyetemi oktatás disputatív, eltérő véleményeket kötelezően ütköztető jellegéből, valamint az egyetemi oktató professzionalitásából fakad. A filozófusnak nem az a feladata, hogy teológiai szempontból megítélje a filozófiai szövegeket, hanem az, hogy kizárólag filozófiai alapelvekből kiindulva értelmezze azokat. Ez az álláspont kizár minden nem filozófiai előfeltevést, következésképpen kizárja a hit és a filozófia konkordanciájának előföltevését is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Sigerus szerint a filozófia ellentmondásban áll a kinyilatkoztatással.

Abból ugyanis, hogy a filozófus „az ésszel vizsgálható alacsonyabb rendű okok alapján” (*per causas inferiores investigabiles ratione*) arra a következtetésre jut, hogy valami szükségszerű vagy lehetetlen, egyetlen esetben sem következhet az, hogy ellentmondásba kerül a teológiával. A filozófia ugyanis nem abszolút értelemben használja a szükségszerűség fogalmát. Az, ami a természetes ész számára szükségszerű, írja egy kortárs szerző (valószínűleg Sigerus maga), „a legmagasabb rendű ok révén, amelynek az erejét és a hatóképességét egyetlen teremtettt dolog sem foghatja föl”, lehet másként is (Zimmermann 1968: 3).

Sigerus álláspontja lényegében megegyezik Boëthius de Daciaéval, s számos kortárs szöveg arra utal, hogy az artes fakultás más magiszterei is hasonlóan értelmezték a filozófus hivatását és a filozófiai és teológiai állítások viszonyát. Ez utóbbi tekintetben Sigerus - és a vele azonos álláspontot képviselők - egyértelműen szemben álltak Aquinói Tamással. Sigerus egyébként Tamást - Albertus Magnusszal együtt - a kor legkiemelkedőbb filozófusának tekintette (*praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas*; Siger de Brabant 1972: 81). Tamás sok tekintetben erősen hatott Sigerusra, s az sem zárható ki, hogy személyesen is kapcsolatban álltak (Zimmermann 1967-1968: 212; Gauthier, 1983: 212-232).

Tamás életművének az alapja azonban a Sigerusétól eltérő konkordanciagondolat. Tamás meg volt győződve arról, hogy a filozófiai tudományok, amelyek szükségszerűen igaz alapelvekből szükségszerűen igaz konklúziókra következtenek, nem tartalmazhatnak olyan állításokat, amelyek ellentétesek a kinyilatkoztatással, hiszen egyetlen igazság van, amelynek végső forrása Isten.

„S habár az emberi elme természetes világossága nem elegendő mindannak nyilvánvalóvá tételére, ami a hit által nyilatkozik meg számunkra, mégis lehetetlen, hogy a hit révén nekünk isteni rendelés szerint átadott igazságok ellentétesek legyenek azokkal, amelyeket a természet olt belénk. Valamelyik a kettő közül ugyanis szükségképpen hamis lenne; s minthogy mindkettő Istentől származik belénk, Isten a hamisság szerzője lenne számunkra, ami pedig lehetetlen. (...) Ahogyan mármint a szent tudomány a hit világosságán alapul, úgy a filozófia az ész természetes világosságán; ezért lehetetlen, hogy azok az állítások,

amelyek a filozófiához tartoznak, ellentétesek legyenek a hittételekkel (...). Ha pedig a filozófusok állításai között olyat találunk, amely ellentétes a hittel, az nem filozófia, hanem a filozófiának az ész hiányosságából fakadó hibás használata” (*philosophiae abusus ex defectu rationis*; Thomas de Aquino 1955: 94).

Boëthius de Dacia életéről és működéséről keveset tudunk. Dániában született, 1262 után Párizsban volt, s az 1270-es években artes magiszterként a párizsi egyetemen oktatott. Valamennyi művét 1277 előtt írta, ami arra utal, hogy valamikor 1277 körül megszűnt az artes fakultás ténylegesen oktató magisztere lenni. Lehetséges, hogy valamikor belépett a Domonkos-rendbe, mert a 14. századi stamsi domonkos katalógus tartalmazza a műveit. Logikai és természetfilozófiai kommentárjai és önálló írásai maradtak ránk, amelyek csak részben azonosak a stamsi katalógusban felsorolt művekkel. Nem tudjuk, hogy mikor halt meg.

Boëthius de Dacia rendkívül kifinomult módon értelmezte az emberi tudás rendszerét, alapvetően Arisztotelész *Második analitikájából*, valamint a teológia nem tudományos jellegének tradicionális felfogásából kiindulva. Boëthius szerint valamennyi tudomány szükségszerű alapelvekből indul ki, demonstratív módon jár el és az egyes állítások kauzális magyarázatát adja. Következésképpen az emberi tudásnak azok a területei, amelyek nem analitikus-deduktív módon szerzett ismereteket tartalmaznak, nem tartoznak szigorú értelemben a tudományhoz. Ilyen például a topika, amelynek az alapelvei nem evidensek, vagy a jogtudomány és a teológia, amelyek esetében a kauzális magyarázat nehézségekbe ütközik vagy elvileg lehetetlen. Habár ezeknek a művelése során is tudományos (ti. demonstratív) módon járunk el, amennyiben állításokat bizonyítunk, ám a bizonyítás alapelvei nem evidensek, hanem valamilyen törvényen (*lex*) alapulnak. A teológia alapelvei például a hiten (*fides*) nyugszanak. A hiten alapuló princípiumok azonban nem evidensek, következésképpen „a hit nem tudomány” (*fides non est scientia*; *De aeternitate mundi*, Boëthius de Dacia 1976: 366). Ez utóbbi álláspont a 13. század első felének teológusai körében igen elterjedt volt, nem tekintette tudománynak a teológiát többek között Richard Fischacre, Guillaume d’Auxerre, Alexander Halensis, Petrus de Trabibus vagy később Albertus Magnus és Robert Kilwardby sem (Fioravanti 1970: 547-556).

A tudományok tárgya Boëthius de Dacia szerint minden esetben olyasvalami, ami nem változik és szükségszerű. A természettudományok esetében azonban, amelyek kontingens dolgokkal foglalkoznak, ez a változatlanúság és szükségszerűség hipotetikus, és az ok-okozati relációra vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy ha létezik egy adott természetes ok és semmi sem korlátozza, akkor minden esetben ugyanazt a hatást hozza létre, amiből nem következik az, hogy ez a természetes ok szükségszerűen létezik és nem változhat meg. Ha kizárólag az lehetne a tudomány tárgya, ami szükségszerűen létezik és nem változik meg, akkor nem volna lehetséges tudományos ismeretet szerezni a keletkező és pusztuló dolgokról.

Minden tudomány zárt, önmagában konzisztens rendszer Boëthius de Dacia szerint. Egy adott tudomány nem vizsgálja a saját alapelveit, amelyektől az adott tudomány állításainak az igazsága függ. Ezeket az alapelveket kizárólag a metafizika vizsgálhatja, az is csak annyiban, amennyiben ezek az alapelvek valamennyi tudomány számára közősek. A tudomány állításainak az igazságáról csupán az adott tudomány alapelveinek vonatkozásában beszélhetünk. Minthogy minden tudománynak megvannak a sajátos princípiumai, az, aki tud valamit, nem elegendő, ha igaz és elsődleges alapelvekből következtet: ezeknek az alapelveknek sajátosaknak, az adott tudomány szubjektum-genuszához tartozóknak kell lenniük. Boëthius de Dacia több helyütt is megismétli ezzel kapcsolatos - rendkívül találó - mondását: *nullus artifex considerare potest illa quae sunt extra terminos suae sciendae*, azaz egyetlen tudós sem foglalkozhat azzal, ami kívül esik az általa művelt tudomány határain.

Boëthius de Dacia a fenti tudományfelfogásnak megfelelően elemzi a világ örökkévalóságának problémáját *De aeternitate mundi* című írásban. A probléma (vajon örökkévaló-e a világ) megoldása során Boëthius azt vizsgálja, hogy a különböző filozófiai tudományok, valamint a hit hogyan viszonyulnak a kérdéshez. Boëthius abból indul ki, hogy a filozófia a különböző létezők racionális vizsgálatával azonos. Háromféle létező van: a természetes létezők, a matematikai, valamint az isteni dolgok, s ezeket - racionális módon - a természetfilozófus, a matematikus és a metafizikus vizsgálja. A világ örökkévalóságának problémájához a különböző filozófiai tudományok eltérő módon viszonyulnak, mivel mindegyik a saját princípiumainak megfelelően vizsgálja a kérdést. Sem a természetfilozófia, sem

a matematika, sem pedig a természetfilozófia nem tudja bizonyítani azt, hogy Isten időben hozta létre a világot, és azt sem, hogy Isten örökkévaló világot teremtett, mivel mindkét állítás bizonyításához az isteni akarat megértésére volna szükség.

A természetfilozófia azonban a saját alapelvei alapján arra a következtetésre jut, hogy nem igaz az, hogy a világnak volt kezdete. A matematika alapelvei indifferensek a probléma megoldásának szempontjából, a metafizika pedig azért nem képes állást foglalni a kérdésben, mert a metafizika művelője - mint láttuk - nem rendelkezik ismeretekkel az isteni akaratról. Másutt Boëthius azt írja, hogy a metafizika képes bebizonyítani azt, hogy a világ a semmiből teremtett, mivel ha nem így lenne, akkor nem léteznék semmi. A világ semmiből teremtettsége azonban nem implikálja azt, hogy a világnak kezdete van, s következésképpen az említett bizonyítás irreleváns a probléma szempontjából. Miután a filozófiai tudományoknak a kérdéssel kapcsolatos álláspontját megvizsgálta, Boëthius de Dacia megállapítja, hogy a világnak van kezdete, mivel a keresztény hit azt tanítja, hogy a világot Isten az időben teremtette.

Boëthius de Dacia szerint a természetfilozófia állítása (nem igaz az, hogy a világnak volt kezdete) és a keresztény hit dogmája (a világnak volt kezdete, mert Isten a világot időben teremtette) nem állnak ellentmondásban egymással. A természetfilozófus állítása ugyanis pusztán a természetfilozófia princípiumait figyelembe véve igaz. Ez az igazság azonban relatív abban az értelemben, hogy azoknak az alapelveknek és argumentációknak a vonatkozásában igaz, amelyek szerint a természetfilozófia művelője eljár. Boëthius de Dacia sem a természetfilozófia alapelveiről, sem pedig a módszereiről nem állítja azt, hogy hamisak vagy elhibázottak lennének, ám azt állítja, hogy a természetfilozófia említett állítása „abszolút értelemben” hamis, mert arról a természetfeletti okról, amely a világ örökkévalóságának problémáját eldönti, a hit szolgál megfelelő információkkal, és nem a racionális természettudomány.

3.6.5. Aegidius Romanus, Godoffedus de Fontibus és Henricus Gandavensis

Az 1277-es elítélő határozatot követő időszak Petrus Johannes Olivi mellett (lásd 3.7.5.) legjelentősebb teológusai *Aegidius Romanus*

(1243/7-1316), *Godofredus de Fontibus* (1250 előtt-1306/9), valamint *Henricus Gandavensis* (Henricus de Galvano; +1293) voltak. Aegidius Romanus volt az ágostonos remeték rendjének első olyan tagja, aki a párizsi egyetemen teológus magiszterként működött. Aegidius lehetséges, hogy Aquinói Tamás tanítványa volt 1269 és 1272 között, Tamás második párizsi magisztériumának idején. 1277-ben ellene is vizsgálatot indítottak, ám állítólag megtagadta, hogy visszavonja azt az 51 tételt, amelyek a vizsgálat során cenzúra alá estek. Valószínűbb azonban, hogy a vizsgálat nem zárult le, és elejtették az Aegidius elleni vádakat.

Aegidius Romanus Aquinói Tamás követője volt, és az ellene indított eljárás során olyan állításait cenzúrázták, amelyek Aquinói Tamásnál is megtalálhatók voltak. Aegidius azonban oly módon követte Tamást, hogy annak tanításait gyakran kreatív módon átalakította, és a mestert jelentéktelenebb kérdésekben bírálta is. A legfontosabb tamási tézisekkel azonban Aegidius egyetértett, így elfogadta a létezés és a lényeg valóságos különbségének tézisé (lásd 3.5.7.), a szubsztanciális forma unicitásának tézisé (lásd 3.6.2.), az univerzális hülomorphizmus elleni tamási érvelést (lásd 3.5.6.), valamint (legalábbis az 1277-es elítélő határozatot megelőzően) azt, hogy a világ teremtettsége és örökkévalósága nem foglal magában ellentmondást (lásd 3.6.2.).

Aegidius 1285 és 1291 között a párizsi egyetem teológus magisztereként működött. 1292-ben az ágostonos remeték rendjének generális perjele lett, 1295-ben pedig Bourges érseke. VIII. Bonifác pápát támogatta Szép Fülöppel szemben a világi és spirituális hatalommal kapcsolatos vitájukban. 1302-ben írta *De ecclesiastica potestate* (Az egyházi hatalomról) című művét e két hatalom kapcsolatáról. Ebben az írásban Aegidius amellet érvelt, hogy két hatalom létezik a világban: a királyok világi hatalma és az egyház spirituális hatalma. A spirituális hatalom minden tekintetben a világi felett áll, a világi uralom (*dominium*) az egyháztól ered és annak alárendelt. Aegidius továbbá az egyházat a pápával azonosította, aki a keresztény világ abszolút hatalommal rendelkező uralkodója. A mű alaptézise a világi hatalom egyházi hatalomnak való alárendeltségéről ezért lefordítható arra az állításra, hogy a pápa hatalma minden világi hatalom felett áll. A pápa Aegidius hasonlata szerint „kötőfék és zabla nélküli állat” (*animal sine capistro et freno*), s ezért senki sem

ítélkezhet felette, és nem köti sem egyházi, sem pedig világi törvény (De *ecclesiastica potestate* III, 9, Giles of Rome 2004: 360).

Az ágostonos remeték rendje 1287-es firenzei nagykáptalanján a rend hivatalos tanítójává tette az akkoriban a negyvenes éveiben járó Aegidius Romanust. Ez a rend határozata értelmében azt jelentette, hogy az Aegidius által addig leírtak mellett elfogadták mindazt, amit Aegidius valaha írni fog (*opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas*; vö. Courtenay 1987a: 176).

Godofredus de Fontibus az 1270-es évek elején folytatott tanulmányokat Párizsban az egyetem artes fakultásán. Az akkori artes magiszterek munkássága - és elsősorban Sigerus de Brabantia - iránti érdeklődését tükrözik a könyvtárának fennmaradt kéziratai. Godofredus 1285-től 1303/4-ig oktatott az egyetem teológiai fakultásán. Tizenöt *quodlibet quaestió*ja maradt ránk reportációk és auktorizált szövegek formájában. Godofredus a létezés és a lényeg különbözőségének problémája kapcsán azon az állásponton volt, hogy ezek sem valóságosan (Aquinói Tamás, Aegidius Romanus), sem pedig intencionálisan nem különböznek (Henricus Gandavensis), hanem ténylegesen azonosak. Godofredus rendkívül erőteljesen érvelt Henricus Gandavensisnek az akarattal kapcsolatos álláspontja ellen is, s azt állította, hogy az értelem által megjelenített tárgy mozgatja az akaratot (lásd 3.7.7.). A szubsztanciális forma unicitásának problémájával kapcsolatban a pluralista tézis Henricus által képviselt változatával szemben érvelt, részben Aquinói Tamás korábbi argumentumaira támaszkodva, ám teológiai megfontolásokból nem kötelezte el magát a szubsztanciális forma unicitásának tézise mellett. A világ örökkévalóságának problémájára adott válaszát is jelentős mértékben befolyásolta Aquinói Tamás álláspontja, ám a vizsgálódásait mégis azzal az óvatos konklúzióval zárja, hogy sem az az állítás nem bizonyítható, hogy lehetetlen a világ örökkévalósága, sem pedig az, hogy lehetséges.

Aquinói Tamás és Duns Scotus között a legnagyobb hatású teológus Henricus Gandavensis volt. Henricus 1240 előtt született Gentben. A tournai-i katedrális iskolájában, majd Párizsban tanult, ahol 1275-ben lett a teológia magisztere. Részt vett annak a bizottságnak a munkájában, amely előkészítette az 1277-es elítélő határozatot.

Szekuláris magiszterként határozottan bírálta a kolduló rendeknek IV. Márton pápa által 1281-ben nyújtott privilégiumokat.

Henricus Gandavensis legjelentősebb művei a *Summa quaestionum ordinarium*, valamint a *Quodlibet quaestio*ók voltak. A *Summa* az egyetemi szabályzatoknak megfelelően tartott rendes egyetemi disputáinak megszerkesztett és összerendezett gyűjteménye volt. A hatalmas mű első szakasza a teológia természetéről szól, a második az isteni természetről és Isten attribútumairól, a harmadik pedig a Szent-háromságról.

Henricus Gandavensis Aquinói Tamás egyik legélesebb elméjű kritikusa volt. Ezt a kritikát gyakran úgy írja le a filozófiatörténet-írás, mint az „arisztotelizmus” (Aquinói Tamás), valamint az „augusztinizmus” (vagy „avicennista augusztinizmus”: Henricus Gandavensis) „küzdelmének jelentős állomását”. Ennek a megközelítésnek az analógiájára nehéz volna értelmes állítást tenni Henricus Gandavensisnek és legalaposabb kritikusanak, Johannes Duns Scotusnak a viszonyáról. Ebben az esetben ugyanis azt kellene mondanunk, hogy Duns Scotus bírálata Henricus de Gandavo fölött az avicennista augusztinizmusnak az avicennista augusztinizmussal folytatott küzdelme jelentős állomása volt.

Duns Scotus filozófiája és teológiája számára a kortárs Henricus Gandavensis művei jelentették a legfontosabb forrást (lásd 3.7.). Nem tudjuk, mitől vált ilyen jelentős szerzővé Duns Scotus számára. Ebben talán szerepet játszhatott az, hogy 1282-ben a ferences renden belül korlátozták Aquinói Tamás Summájának tanulmányozását, s az is, hogy Henricus - a kolduló rendekkel való szembenállása ellenére - teológusként nagy megbecsülésnek örvendett ferences körökben.

3.7. Johannes Duns Scotus (1265/66-1308)

3.7.1. Duns Scotus élete

Ernest Renan szerint nehéz volna olyan híres mestert találni a középkorban, akinek az élete kevésbé lenne ismert Duns Scotusénál (Renan 1869:404). A történeti-filológiai kutatások nyomán ugyan mára több tekintetben is világosabb képpel rendelkezünk, ám sok tekintetben továbbra is feltételezésekre kell hagyatkoznunk.

Johannes valószínűleg a skóciai Berwickshire területén fekvő Duns kisvárosban született 1265. december 23-a és 1266. március 17-e között (Balié 1965: 2-10, Williams 2003:1-2). A Scotus ekkoriban Angliában már nem az ír eredetre utalt (ahogyan korábban), hanem Skóciából származót jelentett. A skótok jurisdikcionálisan a ferencesek angliai rendtartományához tartoztak, akiknek a legfontosabb iskolája Oxfordban volt.

Valószínűleg igen fiatalon, tíz-tizenkét éves korában kezdte meg tanulmányait az oxfordi ferenceseknél. Az első dokumentált időpont az életéből 1291. március 17-e, amikor Northamptonban, a ferencesek rendházában pappá szentelte Oliver Sutton, Lincoln püspöke (Longpré 1929). A második 1300. július 26-a, amikor huszonegy ferences rendtársával együtt őt is fölterjesztették a lincolni püspöknek, hogy engedélyt kaphassanak a gyóntatásra a ferencesek oxfordi templomában (Little 1892: 63-64). 1300-1301-ben, Philip of Bridlington magiszteriuma idején részt vett Bridlington egyik disputáján. Ez föltehetőleg a teológiai tanulmányainak utolsó, tizenharmadik esztendejében történt, valószínűleg 1300 júliusát megelőzően (Brampton 1964: 17-18; Courtenay 1995a: 152). Ebből az következik, hogy 1288-ban kezdhették el teológiát tanulni Oxfordban. Az akkoriban hatályos szabályozás szerint ezt nyolcéves filozófiai tanulmányoknak kellett megelőzniük.

Több kutató is feltételezte, hogy 1293-1297-ig Párizsban tanult, ez azonban már csak azért is valószínűtlen, mert 1263-ban Szép Fülöp

elrendelte, hogy az összes angol és skót egyetemi hallgató és magiszter („scholares”) hagyja el Franciaországot, I. Edward pedig 1294-ben megtiltotta, hogy a Brit-szigetéről hajók induljanak a kontinensre (Wolter 1993: 9).

Duns Scotus oxfordi teológiai tanulmányainak valószínű menete az egyetemi statútumokat figyelembe véve további dokumentumok híján is rekonstruálható lenne, ha a statútumok nem a világi mesterekre vonatkoznának. A kolduló rendek tagjai számára azonban az oktatás jóval flexibilisebb volt, mint a világi mestereknek (Williams 2003: 3). Azok a statútumok továbbá, amelyekkel rendelkezünk, a 14. század második feléből valók, s nem tudjuk, hogy alkalmazhatók-e a századforduló oktatási gyakorlatára (Courtenay 1995a: 152). Mindenesetre a teológiai képzés normál menete a következő volt (zárójelben a Duns Scotus képzésének időpontjára vonatkozó hipotetikus adatokkal, valamint az adott fázishoz tartozó egyetemi fokozatokkal): az első hat évet a teológiai tanulmányoknak szentelték (1288-1294), ezt követte két év, amikor a teológushallgató mint opponens szerepelt a disputákban (1294-1296), majd egy év, amikor respondensként (1296-1297). A hallgató a tizedik évet a Szentenciákhoz fűzött kommentárjainak előkészítésével töltötte (1297-1298), majd a tizenegyedik évben megtartotta az előadásait (1298-1299; *baccalaureus sententiarius*). Ezt követően a tizenkettedik évben előadásokat tartott a Bibliához kapcsolódóan (1299-1300; *baccalaureus biblicus*), az utolsó évben pedig különböző magiszterek disputáin vett részt (1300-1301; *baccalaureus formatus*). Annak azonban, aki befejezte a tanulmányait Oxfordban, az oxfordi egyetemi szabályozás szerint még több mint egy évet oktatással kellett töltenie ahhoz, hogy megkaphassa a *licentiáját*, és ténylegesen az egyetemen oktató magiszter lehessen (Brampton 1964:17).

Több feltevés is van azzal kapcsolatban, hogy hol tartózkodott Duns Scotus az 1301-1302-es tanévben. Brampton szerint valószínűleg logikát tanított Anglia valamelyik konventjében (Brampton 1964: 16-17). Magának Duns Scotusnak az egyik megjegyzése alapján azonban lehetséges, hogy ezt az évet Cambridge-ben töltötte, bár a megjegyzés alapján az is lehetséges, hogy ez valamivel később történt (Wolter 1993:10). Nem lehetetlen továbbá az sem, hogy már 1300-ban vagy 1301-ben (s nem 1302-ben, amikor ott a *Szentenciák* első

könyvéről megkezdte az előadásait) Párizsba utazott (Courtenay 1995a: 157-158; Vos 2004: 7-11).

Oxfordi teológushallgatóként Duns Scotus legjelentősebb műve a Szentancia-kommentár volt. Ezt a szó szoros értelemben nem tekinthetjük kommentárnak, mivel *quaestiók* sorozata volt (lásd 3.4.12. és 3.4.18.) A *baccalaureus sententiarius* feladata ugyanis nem az volt, hogy szó szerinti kommentárokat fűzzön a *Szentenciák* négy könyvének teljes szövegéhez, hanem az, hogy problémákat vessen föl és válaszoljon meg a Petrus Lombardus-szöveggel kapcsolatban. Ezek a *quaestiók* követték az eredeti szöveg tematikus beosztását. A szöveg kommentálását követően a *baccalaureus* átdolgozta és kiegészítette az előadásainak szövegét. A szövegek ilyen, auktorizált változatát *ordinatió*nak nevezték, szemben a szerző eredeti feljegyzéseivel, a hallgatók órai jegyzeteivel (*reportatio*), illetve ezen jegyzeteknek az előadó által korrigált verziójával (*reportatio examinata*). Az 1300. év nyarán Duns Scotus már dolgozott fő művén, az *Ordinatio*ként ismert *Szentencia*-kommentáron, amit élete végéig nem tudott befejezni. A szövegen mindvégig módosított, s a párizsi előadásainak és rendes disputáinak anyagából is beépített bizonyos részeket, bár az első könyv valószínűleg még a párizsi előadásai előtt készült (Wolter 1990:103). A befejezetlen *Ordinatio* szövege nem azonos az oxfordi előadásaihoz előzetesen készített feljegyzéseivel (*Lectura*), ám nem azonos az *Opus Oxoniense*ként ismert, először 1315 körül Dél-Angliában a tanítványai által publikált szöveggel sem.

Duns Scotus Párizsban - még mindig *baccalaureusként* - ismét előadásokat tartott Petrus Lombardus Szentenciáiból. Az első könyvet valószínűleg 1302 októberében kezdte kommentálni. Az egyetemi szabályozás szerint egy akadémiai éven belül mind a négy könyvet kommentálni kellett (Courtenay 1995a: 159), így Duns Scotus párizsi Szentencia-kommentárjainak első sorozata az 1302-1303-as tanévre esett. A ferences magiszter a párizsi egyetemen ekkor Gonsalvus Hispanus volt. A szomszédos domonkos *studiumban* Gonsalvus kollégái Dietrich von Freiberg és Eckhart mester voltak az 1302-1303-as akadémiai évben. Duns Scotus - *baccalaureusként* - valószínűleg részt vett Gonsalvus Hispanus és Eckhart mester vitáján.

Eckhart mester és Gonsalvus Hispanus vitájára Eckhart első párizsi magisztériuma alatt került sor. Eckhart a Domonkos-rend jelentős

teológusa és egyik adminisztratív vezetője volt (az életéhez lásd Koch 1973; Ruh 1985; Bányai 1993: 6-13; valamint <http://www.eckhart.de/>). Fiatalkoráról keveset tudunk, az a legenda, hogy Albertus Magnus tanítványa lett volna, nem bizonyítható. 1293-94-ben a párizsi egyetem teológus baccalaureusaként Szentencia-kommentárokat tartott, majd Thüringia vikáriusa és Erfurt perjele lett. 1302-ben Párizsban teológus magiszterként elfoglalta a domonkosok részére fönntartott két katedra egyikét. 1303-ban visszatért Erfurtba. Ezt követően a szász rendtartomány vezetőjévé nevezték ki, majd a cseh tartományok fővikáriusává. 1311-1313 között ismét magiszter volt Párizsban, 1323-ban vagy 1324-ben *lector* a domonkosok kölni studium generáléjában. Ezután eljárások indultak ellene, s 1329-ben XXII. János pápa az „In agro dominico” kezdetű bullában elítélte 28 állítását. Eckhart azonban ezt megelőzően - valószínűleg 1328-ban - meghalt.

Eckhart első párizsi magisztériuma idejéből két közvetlenül tőle származó *quaestio* maradt fenn (*Vajon Istenben azonos-e a létezés és a gondolkodás?; Vajon az angyal gondolkodása mint cselekvés, azonos-e a létezésével?*), további kettő pedig *reportatio*ként. Fönnmaradt továbbá Gonsalvus Hispanus *quaestiója* (*Vajon Isten magasztalása a mennyekben nemesebb-e, mint az iránta megnyilvánuló szeretet ebben az életben?*), amely - nehezen érthető címe ellenére - azt a domonkosok és ferencesek között sokat vitatott problémát elemzi, hogy vajon a gondolkodás vagy az akarat előbbre való-e az Isten-ember viszonyban. Gonsalvus *quaestiója* bemutatja Eckhart álláspontját, amelynek az a lényege, hogy a gondolkodás előbbre való, mint az akarat. Eckhart többek között azzal érvel a tézise mellett, hogy a gondolkodás Istenhez tesz bennünket hasonlóvá, mivel Isten (ahogyan ezt az első *quaestió*ban Eckhart bizonyítani kívánta) nem a létezéssel, hanem a tiszta gondolkodással azonos. „A gondolkodás Isten létezésének az alapja”, írja az első párizsi *quaestió*ban Eckhart, „Isten nem azért gondolkodik, mert létezik, hanem azért létezik, mert gondolkodik” (Meister Eckhart 1936b: 40).

Bármit értett is ezen Eckhart, fő művében (*Opus tripartitum*), amely második párizsi magisztériuma idején keletkezett (1311-1313), ennek éppen az ellentétét állította. A mű első tézise ugyanis az volt, hogy „Isten azonos a létezéssel”.

A rendkívül terjedelmes háromrészes művet (amely teljes egészében nem maradt ránk) Eckhart sajátos módon építette föl: a szöveg értekezésekbe (*tractatus*) rendezett tézisekből (*propositiones*), quaestiókból, valamint bibliai kommentárokból (*expositiones*) állt. A fennmaradt részek alapján Eckhart azt kívánta bizonyítani a műben, hogy az Isten által teremtetett dolgokban mindaz, ami nem azonos bennük Istennel („a létezéssel”) és - mint teremtményekre - sajátosan jellemző rájuk, valójában semmi. Ezzel összefüggésben Eckhart a tökéletességeket - a tradicionális arisztotelészi modelltól eltérően - nem az egyedi dolgok tulajdonságaiként értelmezte, hanem az egyedi dolgokat értelmezte e tökéletességek függelékeként. Az *Opus tripartitum*ban a konkrét teremtetett dolgokról a következőket írja: „(...) amikor azt mondom: ez a *létező* vagy ez az *egy dolog*, vagy az *az egy dolog*, ez vagy az *az igaz dolog*, akkor az »ez« és az »az« semmit sem adnak hozzá létezés, egység, igazság vagy jóság tekintetében a létezőhöz, az egyhez, az igazhoz vagy a jóhoz. (...) Amely dolgot ugyanis nem ér el és nem hat át a létezés, s aminek nem formai princípiuma, az semmi” (Meister Eckhart 1964:168; 173).

Ez az állítás rendkívül radikális, ám Isten és a teremtetett dolgok különbözőségét már a párizsi *quaestio* is hangsúlyozta. Itt Eckhart a következőket írja. "János 1,3-ban az áll, hogy »minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett«, amit ekként olvasunk: »minden általa lett«, azaz a teremtetett dolgokhoz magukhoz a létezés csak később járul hozzá. (...) Ennélfogva amint a létezéshez érünk, a teremtményhez jutunk. A létezést így mindenekelőtt a megteremthetőség fogalma illeti meg, (...). A bölcsességet azonban, amely az értelemhez tartozik, nem illeti meg a teremthetőség fogalma” (Meister Eckhart 1936b: 41). Ebből a szempontból nézve értelmezhető úgy a korai párizsi *quaestio* és a későbbi tézis, hogy azok nem mondanak ellent egymásnak, hanem a korábbi szöveg teremtetett létezői a későbbi szöveg mutató névmásokkal megjelölt egyedi dolgainak felelnek meg, a „létezés tisztasága” (*puritas essendi*) pedig, amely a korábbi szöveg szerint a tiszta gondolkodásként fölfogott Istent jellemezte, a későbbi szöveg isteni létezésének (Ruh 1985: 79-82). Eckhart szerint azonban Isten nem pusztán végtelenül különbözik a teremtetett dolgoktól, hanem egyúttal jelen is van bennük. Ennyiben azonban ezek már nem véges létezők, hanem azonosak az Istennel. A létezés analógiáját (lásd 3.7.3. és 3.11.) Eckhart ismét csak rendkívül sajátos módon értelmezte. A standard arisztotelészi példa

predikátumát („egészséges”) a hagyományos középkori értelmezések szerint nem azonos értelemben, ám nem is eltérő értelemben állítjuk például az élőlényről, az eledelről vagy a vizeletről. Amikor ezeket a dolgokat egészségesnek mondjuk, akkor az állításunk analogikus. Az analogikus állítást az teszi lehetővé, hogy az említett dolgok egyvalami, számukra azonosra vonatkoznak („egészség”), még ha különbözőképpen is.

Eckhart szerint „egy és ugyanazon egészség, amely az élőlényben van, ő maga és nem más található meg az eledelben és a vizeletben, mégpedig úgy, hogy az egészségből mint egészségből egyáltalán semmi sincs az eledelben és a vizeletben, nem több, mint a kőben, hanem a vizeletet egyedül azért nevezzük egészségesnek, mert azt az egy egészséget jelöli, ami az élőlényben van, miként a koszorú a bort, amelyből azonban benne semmi sincs. A létezőt vagy létezést azonban és minden tökéletességet, kiváltképp az általánosakat, mint a létezés, az egy, igaz, jó, fény, igazságosság és hasonló, analóg értelemben mondjuk ki Istenről és a teremtményekről” (Meister Eckhart 1992: 280).

Eckhart szövege nyilvánvalóan ellentmondásos, hiszen azt állítja, hogy az általános tökéletességek benne vannak és nincsenek benne a véges dolgokban. Eckhart további okfejtéseinek fényében az ellentmondásos szakasz a következőt jelenti. Miután Istenen kívül semmi sincs, hiszen egy efféle dolog „kívül állna a léten, mintegy a létezés oldalánál”, Isten a teremtéssel önmagán belül marad (Meister Eckhart 1964:160; 173). A teremtett dolgokban (itt: „analogata”) azonban „semmi sem gyökerezik benne pozitív módon abból a formából, amellyel analogikus kapcsolatban állnak” (*nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur*). Következésképpen „pozitív módon és gyökérszemen” (*positive et radicaliter*) a teremtett dolgok csak „Isten által és Istenben” rendelkeznek a tökéletességeikkel, amelyek közé a létezés is tartozik. Eckhart szerint a teremtett dolgok pusztá jelek, ahogyan a vizelet és a koszorú is az, s minden tökéletességüket teljes egészében és közvetlenül Istentől kapják.

Eckhart inkább vallotta magát az élet, mint a fölolvadás mesterének. Miután úgy gondolta, hogy „minden teremtmény a merő Semmivel egyenlő” (Eckhart mester 1986:17), az volt a véleménye, hogy az ember oly módon közelíthet Istenhez, hogy megfosztja magát

mindentől, ami a teremtményekre jellemző. Szemmel láthatólag nem okozott problémát Eckhart számára az, hogy mindazt, ami teremtményt, semminek tekinti, következésképpen etikai programja abban áll, hogy az embernek meg kell fosztania magát a semmitől, amit értelmesen úgy tudunk megfogalmazni, hogy semmitől sem kell megfosztania magát. Ahogyan számos írásában (főként a német nyelvű prédikációiban) kifejti, az ember Istenhez való közelítéséről azt gondolja, hogy az embernek a sokaságtól az egységhez kell térnie, nem tartozhat senkihez, még önmagához sem, nem akarhat, nem tudhat és nem birtokolhat semmit, s lelki szegénységében Isten kedvéért még magát Istent (föltehetőleg az ember által alkotott Isten-képet) is el kell hagynia. Ha nem őrzi magában még azt a helyet sem, ahol Isten működni tudna (hiszen minden hely valamiféle különbözőséget jelent), akkor ezen „áttörés” során lehetségessé válik a visszatérése oda, ahonnan származik. Ezekhez a gondolatokhoz kapcsolódik az a német terminus („abegescheidenheit”: „Abgeschiedenheit”), amely frappánsan összefoglalja Eckhart etikai programját. Ez a gyakorlati program nem állt távol a korszak panteisztikus eretnekmozgalmainak eszmevilágától, s ez a rokonság szerepet játszott az Eckhart elleni eljárások megindításában.

Feltétlenül ki kell emelni azonban azt is, hogy Eckhart fölülről építkező „egységmetafizikájának” újplatonikus gyökerei voltak, ahogyan azt például a tökéletességek eckharti értelmezése kitűnően mutatja (Koch 1973: 378), s rendkívül erős hatást gyakorolt a gondolkodására az újplatonikus allegorikus exegézis, mindenekelőtt Moses Maimonidész írásai. Eckhart továbbá a János evangéliumához fűzött kommentárja elején világosan kifejti, hogy művei megalkotását átfogó filozófiai program motiválja. „Ezen Ige, valamint a későbbiekben következők magyarázata során (csakúgy, mint egyéb műveiben) a szerző szándéka (*intentio auctoris*) az, hogy mindazt, amit a szent keresztény hit és a két testamentum tanít, a filozófusok természetes érveinek segítségével magyarázza. (...) Szándéka továbbá a műnek megmutatni, hogy a természetes alapelvek, konklúziók és tulajdonságok igazsága mi módon fénylik a Szentírás igéiben (melyeket e természetes elvek segítségével magyarázunk) azok számára, »akiknek fülük van meghallani« (Máté, 13, 43)” (Meister Eckhart 1936a: 4).

Ez a filozófiai program a keresztény tanítás egészének a filozófiai értelmezését tűzi ki célul. Miután a keresztény tanítás az inkarnációra

épül, Eckhart a megtestesülés metafizikáját szándékozott megalkotni (Flasch 1974). A megtestesülést Eckhart nem egyszeri történeti tényként kezeli, hanem úgy gondolja, hogy valamennyien Isten fiává válhatunk. „Nem sokat jelentene számomra”, írja, „hogyan az Ige testté lett Krisztusban, aki tőlem különböző személy, ha az én személyemben nem lenne testté, hogy én is Isten fiává válhassam” (Meister Eckhart 1936a: 101-102).

Már Eckhart kortársai között is akadtak olyanok, akik a mester sajátos metafizikáját nem gondolatébresztő elméletként értelmezték, hanem azt gondolták, hogy Eckhart tanításai között jó néhány van, ami teljesen értelmetlen. Úgy tűnik, Ockham ezen az állásponton volt. Azt írja az Eckhart elleni avignoni eljárással kapcsolatban (amit bizonyára jól ismert, hiszen 1324-1328 között ő is a pápai udvarban tartózkodott; lásd 3.9.1.), hogy Eckhart számos fantasztikus dolgot (*fantastica*) prédikált és tanított, nem is annyira eretnek, mint inkább eszement dolgokat, amelyeket semmi módon nem vagy csak alig lehet akár csak elgondolni is (*non (tam) haereticalia quam insana, et nullo modo vel vix opinabilia*). Hozzáteszi, hogy Eckhartnak Németországban sok női és férfi követője akadt, még a ferencesek körében is. „Ezek között”, írja Ockham, „akadt egy képzelgő idióta (*idiota et fantasticus*), aki nyilvánosan azt prédikálta, hogy amiként egy csepp víz, amit a tengerbe ejtünk, föloldódik a tengervízben, úgy oldódik föl az isteni lényeket szemlélő lélek az isteni lényekben” (Ockham 1956:251-252).

1303. június 25-28-a között azonban VIII. Bonifác pápa és IV. (Szép) Fülöp francia király konfliktusa kapcsán - mint az egyik olyan ferences szerzetesnek, aki a pápát támogatta Szép Fülöppel szemben - királyi parancsra Duns Scotusnak el kellett hagynia Párizst (Little 1932: 575-577).

Nem tudjuk, hogy száműzetése idején hol volt (az is lehetséges, hogy erre az időre tehető cambridge-i tartózkodása), ám 1304-ben visszatérhetett Párizsba. Gonsalvus Hispanus mester ugyanebben az évben a ferences rend vezetőjévé (*minister generalis*) vált, és ősszel a baccalaureusok közül Duns Scotust ajánlotta magiszternek. Johannes valószínűleg 1305-ban lett *magister actu regens*. Munkatársai és tanítványai segítségével ebben az időben intenzíven dolgozott az *Ordinatio* befejezésén. A munka a *Lecturán*, valamint a cambridge-i és párizsi kurzusairól készített följegyzéseken alapult. A középkori

egyetemen a magiszterek kötelességei közé tartozott rendes és ún. *quodlibet* disputák tartása (lásd 3.4.18.). Johannes Duns Scotusnak egy rendes disputájáról tudunk, amelyet Guillelmus Petrus de Godino domonkos magiszterrel tartott arról a kérdésről, hogy vajon az anyag-e az egyediség princípiuma, ám nem tudjuk, hogy ez a baccalaureátusa vagy a magisztériuma idejére esik-e (Pelster 1923:15-16). Úgy tűnik, hogy Duns Scotus a magisztériuma idején tartott rendes disputáinak anyagából egyes részeket beledolgozott az *Ordinatio* szövegébe (Alluntis-Wolter 1975: xxiii). 1306 ádventjén vagy 1307-ben a nagyböjt idején azonban olyan ünnepi *quodlibet* disputát tartott, amelynek - maga Scotus által csaknem teljesen megszerkesztett - szövege (huszonegy *quaestio*) fennmaradt (Wolter 1993:13; kiadása Duns Scotus 1639 XII; Alluntis 1968).

A rend - valószínűleg 1307 őszén - Kölnbe küldte, hogy az ottani ferences rendházban lectorként tevékenykedjék. Nem tudjuk, hogy ez pusztán a ferences rend megszokott működésének megfelelően történt-e vagy valamiféle különleges oka volt. Általános mindazonáltal a kutatók körében az a nézet, hogy kölni megbízása váratlan volt és a távozása hirtelen történt. Ez részben azzal hozható összefüggésbe, hogy éles vitái voltak a domonkosokkal és világi magiszterekkel, részben pedig azzal, hogy állítólag szembehelyezkedett a templomos lovagrend elleni intézkedésekkel (Callebaut 1928).

Ami a vitákat illeti: heves ellenállást váltott ki a kortárs teológusok körében az, hogy Mária szeplőtelen megfogadásának teológiailag lehetséges volta mellett érvelt. Johannes de Polliaco, párizsi teológus magiszter, aki tevékenyen részt vett a templomos lovagok elleni per előkészítésében, egy szöveg tanúbizonysága szerint úgy vélekedett, hogy az efféle nézetekkel szemben „nem az érvek segítségével, hanem másként” kell fellépni (*non argumentis sed aliter*; Callebaut 1928: 230). Ez nagyon vészjóslóan hangzik, s jól mutatja, hogy Duns Scotusnak igazán „félelmetes ellenfelei” voltak. Lehetséges, hogy „öreg barátja”, Gonsalvus azért küldte el Párizsból, mert veszélyben volt, vagy azért, hogy csillapodjanak azok a viták, amelyeket párizsi magisztériuma során generált (Little 1932: 582).

Kölni tartózkodásáról nincsenek további információink, kivéve a halála időpontját: 1308. november 8. A ferencesek kölni templomában temették el.

3.7.2. Duns Scotus művei

Halálakor több műve befejezetlen volt, ezek kiadásán a tanítványai kezdtek dolgozni. 1315 körül publikálták Duns Scotus Szentencia-kommentárját. Erre a szövegre később a leggyakrabban *Opus Oxoniense*ként („oxfordi mű”) hivatkoztak, megkülönböztetendő azt Duns Scotus párizsi Szentencia-kommentárjainak *reportatio* formájában fennmaradt szövegétől, amely a *Reportata Parisiensia* nevet kapta. Az *Opus oxoniense* az *Ordinatio* szövegére támaszkodott és annak Duns Scotus által meghatározott felépítését követte, ám a szerkesztők a cambridge-i és párizsi előadásokról készült följegyzésekre támaszkodva kiegészítésekkel látták el azt (Wolter 1993:14).

A 14-15. században Duns Scotus az egyik legolvasottabb teológus volt az európai egyetemeken. Műveinek több mint harminc különböző nyomtatott kiadása látott napvilágot 1472-től kezdődően, s az írásait még ma is több száz kézirat őrzi. Ez annak ellenére így van, hogy nem mindig és nem mindenütt tartozott a kedvelt szerzők közé. Thomas Cromwell például az 1530-as években elrendelte, hogy Oxfordban semmisítsék meg Duns Scotus műveit és tiltsák be a tanításait, aminek valószínűleg áldozatul esett a *Lectura* egy része is (Wolter 1993: 29; Frank-Wolter 1995:11).

Műveinek legismertebb kiadása az ír származású ferences Luke Waddingé volt (Duns Scotus 1639). A kiadás a Scotus-szövegekhez kommentárokat és scholiu-mokat fűzött, amelyek elkészítésében Wadding rendtársai működtek közre. A Wadding-féle kiadás szövegét L. Vivés 1891-1895 között 26 kötetben ismét publikálta Párizsban.

A Wadding-féle kiadás azonban nem tekinthető kritikai kiadásnak. Az első négy kötet számos olyan filozófiai szöveget tartalmaz, amelyek nem autentikusak. Ez utóbbira jellemző példa az a IV. kötetben kinyomtatott *Metafizika-kommentár*, amely nem Duns Scotustól, hanem hűséges tanítványától, a műveiből gyakran teljes részeket átemelő Antonius Andreae-től származik, s amely ironikus módon Aquinói Tamás *Metafizika-kommentárját* írja át Duns Scotus szellemében (Pini 1995).

Wadding kiadása Duns Scotus Szentencia-kommentárjainak két sorozatát is tartalmazza: az „oxfordi” kommentárokat (a gyakori

referenciák: *Opus Oxoniense*, *Scriptum Oxoniense*, *Opus Anglicanum*; V-X. kötet), valamint a párizsi előadásokról készült beszámolókat, a *Reportata Parisiensia*t (XI. kötet). AWadding-féle kiadás *Reportata Parisiensia*ja azonban a párizsi előadások első könyvének alapjául nem a Duns Scotus által auktorizált *reportatiót* választotta (az elnevezése ma: *Reportatio 1A*), hanem a Duns Scotus tanítványa és titkára, William of Alwicks által 1312-1325 között összeállított szöveget (*Additiones magnae*). Megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy az *Additiones magnae* hűségesen adja-e vissza Duns Scotus előadásait. Mindenesetre Duns Scotus műveit jól ismerő 14. századi szerzők hiteles összeállításnak tartották (Wolter 1996:44-45; Dumont 2001: 767-768).

Miután a 20. század elején föltárták a Wadding-féle kiadás számos hiányosságát, Duns Scotus műveinek modern összkiadása a „Commissio Scotistica” életre hívásával vette kezdetét 1938. november 8-án. A kiadás el kívánta különíteni az *Ordinatio* auktorizált szövegét (abban az állapotban, ahogyan az Duns Scotus halálakor volt) a tanítványai és titkárai által összeállított szövegtől. Külön sorozatként publikálják a *Lectura* szövegét. Az összkiadás (a művek „Vatikáni Kiadása”) több évtizedes előkészítő munkálatok után 1950-ben indult az *Ordinatio* első kötetével. Az összkiadásból 2004-ig 14 kötet látott napvilágot; 1-8 (*Ordinatio*: a továbbiakban: O) és 16-21 (*Lectura*: a továbbiakban L). Az alábbiakban az *Ordinatio* és a *Lectura* szövegére a kritikai összkiadás (*Opera omnia*, lásd Duns Scotus 1950-) alapján fogok utalni oly módon, hogy a szöveg beosztásán túl megadom a kötetszámot és oldalszámot is.

Duns Scotus fontos teológiai műve a Szentencia-kommentárok mellett a *Tractatus de primo principio* (Értekezés az első alapelvről), valamint a *Quaestiones quodlibetales* is (kiadások: Wolter 1966; Alluntis 1968). A szubtilis tanító több quaesrio-formájú Arisztotelész-kommentárt is írt (*Kategóriák*, *Hermeneutika*, *Szofisztikus cáfolatok*, *A lélek*, *Metafizika*), valamint Porphüriosz *Eiszagógéjához* írt kommentárja is fennmaradt (a logikai művek és lélekfilozófiai kommentárok kiadása: Duns Scotus 1999; Duns Scotus 16391—II. kötet). Ezek javarészt fiatalkori művek voltak, kivéve a *Metafizika-kommentárt*, amely valószínűleg a szerző különböző alkotói periódusaiban keletkezett részeket tartalmaz (Etzkom-Wolter 1997: xiv; kiadás: Duns Scotus 1997).

3.7.3. Univocitás

Duns Scotus mind a *Lecturában*, mind pedig az *Ordinációban* több helyütt is érvel amellett, hogy a létező fogalmát egy és ugyanazon értelemben használjuk a szubsztancia és az akcidensek, sőt, Isten és a teremtmények esetén is (*L I*, dist. 3, q. 1-2, *Opera omnia* XVI: 232-237 és 261-273; *L I*, dist. 8, q. 3; *Opera omnia* XVII: 18-30 és 43—45; *O I*, dist. 3, q. 1-2, *Opera omnia* III: 18-38 és 80-103; *O I*, dist. 8, q. 3; *Opera omnia* IV: 171-195 és 221-228).

Ez az álláspont jelentősen eltér a transzcendentálékkal kapcsolatos kanonikus középkori állásponttól. A középkorban azokat a terminusokat, amelyek annyira általánosak, hogy minden olyan dologról állíthatók, amelyek valamely kategóriába sorolhatóak (ilyenek például a „létező”, „dolog”, „egy”, „igaz”, „jó”, „valami” predikátumok) transzcendentáléknak vagy transzcendentális neveknek hívták. Az általános megközelítés szerint a transzcendentálékat nem állíthatjuk a különböző kategóriákba tartozó dolgokról egy és ugyanazon értelemben (*univoce*). Ennek az egyik oka az volt, hogy - ezen álláspont szerint - a transzcendentálék univocitása esetén az isteni és a teremtettség természet különbözősége értelmezhetetlen volna. A teológiai érveken kívül azonban - egyebek mellett - az a filozófiai megfontolás is szerepet játszott a transzcendentálék univocitásának elvetésénél, hogy ebben az esetben a létezőt magát is genusnak kellene tekintenünk (univok predikáció ugyanis a porphürioszi struktúrában kizárólag egy adott kategórián belül lehetséges), ami ellentmondáshoz vezet, hiszen a létezés minden valamely genus alá tartozó dolgot megillet. A létezés univocitásának állítása ennél fogva - ahogyan maga Duns Scotus fogalmaz az egyik ellenvetésben, amelyet a saját elméletével szemben hoz fel - „lerombolja az egész filozófiát” (*I. I*, dist 3, q. 1-2, *Opera omnia* XVI: 264).

Ennek megfelelően Aquinói Tamás például nem pusztán Isten és a teremtettség dolgok vonatkozásában gondolta úgy, hogy analogikus értelemben beszélünk a létezésükről, hanem a szubsztancia és az akcidensek esetében is (lásd még 3.11.). *A létezőről és a lényegről* című szövegben például - ahogyan azt láthattuk is (3.5.3.) - azt írta, hogy a szubsztanciákat „abszolút és elsődleges módon” (*absolute et primo modo*), az akcidenseket viszont pusztán „másodlagos módon és

csak a szubsztanciák vonatkozásában” (*per posterius et secundum quid*) nevezzük létezőnek (Aquinoi Szent Tamás 1990: 56).

Duns Scotus a *Lecturában* és az *Ordinatio* ban két kérdés kapcsán is érvel az univocitás mellett. Az első könyv harmadik distinkciójában található kérdés a következő: vajon lehetséges-e ebben az életben az ember számára természetes istenismeret.

Az *Ordinatio*ban - Henricus Gandavensisszel vitatkozva - az említett kérdés kapcsán öt argumentumot sorol föl a létezés univocitása mellett. Ezek közül az első érvet maga Duns Scotus és a 14. századi követői is különösen konkluzívnak találták, s „a kétséges és a bizonyos fogalmán alapuló híres érvnek” nevezték az 1320-as évektől kezdődően (Dumont 1987: 8; Dumont 1992:137).

Az érv az univocitás Duns Scotus által adott definícióján alapul, amely nem azonos azzal, ahogyan Arisztotelész a *Kategóriákban* az univocitást definiálja. Arisztotelész szerint olyan dolgokról állítunk egyazon értelemben valamit, amelyeknek „a nevük is közös, és a névnek megfelelő fogalmi lényeg is ugyanaz” (Arisztotelész 1993: 15). Az univocitás Duns Scotus szerint azonban azt jelenti, hogy egy terminust akkor és csak akkor állítunk univoce, ha 1. az egysége elegendő ahhoz, hogy egy és ugyanazon dologról történő állítása és a tagadása ellentmondáshoz vezessen, vagy 2. az egysége elegendő ahhoz, hogy egy szillogizmus középfogalma lehessen oly módon, hogy a premisszák nem vezetnek - a középfogalom többértelműségéből fakadóan (*fallacia aequivocationis*) - téves konklúzióhoz.

Duns Scotus első érve ennek alapján a következő:

1. az az értelem, amely bizonyos egy adott fogalomban, ám kételkedik más fogalmakban, rendelkezik egy olyan fogalommal, amelyben bizonyos, s amely különbözik azoktól a fogalmaktól, amelyekben kételkedik;
2. az emberi értelem azonban bizonyos lehet abban, hogy Isten létezik, miközben kételkedik abban, hogy véges vagy végtelen, teremtett vagy teremtetlen létező-e;
3. következőképpen az Isten létezéséről alkotott fogalom különbözik a másik két fogalomtól, ám - mivel mindkettőben benne foglaltatik -

univok fogalom.

(O I, dist. 3, q. 1-2, *Opera omnia* III: 18; Dumont 1992: 137.)

Az első premissza nyilvánvalóan igaz Duns Scotus szerint, hiszen egy és ugyanazon fogalom nem lehet egyidejűleg bizonyos és kétséges. Ami a második premisszát illeti, Duns Scotus - részben Arisztotelésznek a preszókratikus filozófusokról adott beszámolója alapján - utal rá, hogy véleménykülönbség állt fenn a filozófusok között abban a tekintetben, hogy mi az első alapelv. Abban minden filozófus egyetértett, hogy az első alapelv létező. Bizonyosak voltak tehát abban, hogy létező, ám kételkedtek abban, hogy vajon véges létező-e vagy végtelen, teremtett létező-e vagy teremtetlen, és egyebekben is (például abban, hogy tűz-, avagy víz az első alapelv). A létező fogalma ennél fogva különbözik a véges és a végtelen létező fogalmától, s ugyanabban az értelemben állítjuk az első princípiumról akkor is, ha véges és akkor is, ha végtelen. Következésképpen univok módon használjuk a létező fogalmát a véges és a végtelen, a teremtett és a teremtetlen létező (vagy éppen a tűz és a víz) vonatkozásában.

Habár Duns Scotus itt általában a korszak kanonikus álláspontjával szemben érvel, közvetlenül Henricus Gandavensist bírálja. Henricus úgy gondolta, hogy a végtelen létező fogalma teljességgel különbözik a létezőnek attól a fogalmától, amely közös a tíz kategória vonatkozásában. Ez azért van így, mert a létezés nem olyan valóságosan közös valami (*aliquid commune reale*), amiben a végtelen létező (Isten) megegyezik a véges dolgokkal (Henricus a Gandavo 1520: föl. 124 F). Habár a név közös, a dolog mégsem az (*hoc est sola nominis communitate, nulla rei*; fol. 124G). Henricus szerint ezért nem univok módon állítjuk a létezést Istenről és a teremtményekről.

Ám Henricus szerint nem is eltérő értelemben (*aequivoce*) nevezzük őket létezőnek. Az aequivokációt ugyanis az jellemzi, hogy - esetlegesen (*casu*) - egy és ugyanazon kifejezést használjuk arra, hogy megjelöljünk két (vagy több) teljességgel különböző dolgot. Az azonos kifejezés a két különböző szignifikátumát azonos módon (*aeque*), méghozzá elsődlegesen jelöli (*aequivoca casu aeque primo et principaliter significant ambo significata sua*; fol. 1241). A „létező” azonban Henricus szerint elsődlegesen Istent jelöli, s csak

másodlagosan a teremtményeket, tehát a létező szavunkat nem eltérő értelemben használjuk Istenre és a teremtményekre, hiszen akkor a teremtményeket is elsődlegesen kellene jelölnie a szónak, éppen úgy, ahogyan Istent jelöli. A létező fogalma ennél fogva analogikusan állítható Istenről és a véges dolgokról, mivel Istent elsődlegesen jelöli, a véges dolgokat pedig Istenhez fűződő relációjukban (*in ordine et respectu sive proportionem ad illud*; fol. 1241). Ez - ahogyan Henrik is utal rá - hasonló ahhoz, ahogyan (Arisztotelészt követve) a szubsztanciáról és az akcidenstről is azt állítjuk, hogy létező, a szubsztanciáról elsődlegesen, az akcidenstről pedig a szubsztanciára való vonatkozásában. Az emberi értelem azonban Henrik szerint hajlamos arra, hogy olyan konfúzt, meghatározatlan fogalmat alkosson a létezőről, amelyről - tévesen - azt gondoljuk, hogy univok módon alkalmazható Istenre és a teremtményre is, holott valójában két jelentősen eltérő fogalmat takar. Az univocitás látszatával kapcsolatos fejtegetések Henrik eredeti kontribúcióját jelentik az *analogia entis* gondolatához (Dumont 1992:136-137).

Duns Scotus érvének az a konklúziója, hogy a létező fogalma univoce alkalmazható a véges és a végtelen létezőre. Nem igaz ennél fogva Duns Scotus szerint az, amit Henricus állít, hogy a létezés olyan konfúz és meghatározatlan fogalom volna, amely pusztán látszólag állítható univok módon, valójában azonban nem. Ha ez így lenne, írja az érv második premisszájához fűzött megjegyzésében Duns Scotus, akkor egyetlen univok fogalom esetében sem lehetne bizonyítani azt, hogy valóban egy és ugyanazon értelemben használjuk. Ha például valaki azt állítaná, hogy az „ember” fogalma egy és ugyanazon fogalom Szókratész és Platón vonatkozásában, akkor ezt tagadhatnánk, és azt mondhatnánk, hogy itt valójában két emberfogalommal van dolgunk, amelyek - tekintettel jelentős hasonlóságukra - „egynek tűnnek” (O I, dist. 3, q. 1-2, *Opera omnia* III: 20).

Duns Scotus szerint továbbá semmi értelme azoknak a distinkcióknak, amelyekkel Henricus dolgozik akkor, amikor a természetes istenismeret lehetőségét vizsgálja. Miután a Henricusnál található fogalmi distinkciókat vagy azok egy részét más teológusok (pl. Aquinói Tamás) is használják a természetes istenismeret lehetőségének vizsgálata során, Duns Scotus bírálata Henriken kívül ismét csak a teológiai tradíció kritikájának tekinthető.

Nincs értelme Duns Scotus szerint a természetes istenismeret lehetőségének vizsgálatánál a negatív és az állító teológia megkülönböztetésének, hiszen ahhoz, hogy értelmesen tagadni tudjunk valamit Istenről, mindenekelőtt azt kell tudnunk, hogy mit állíthatunk róla. Ha ez nem így volna, akkor nem rendelkeznenk semmiféle kritériummal arra nézvést, hogy miért kell tagadnunk egy adott állítást Isten vonatkozásában (ti. azért, mert *impossibilis*, nem állhat fenn együttesen más állításokkal). Duns Scotus - ironikusan - azt is hozzáteszi, hogy a negációkra nem jellemző, hogy „legfőbb imádatunk tárgyai lennének” (*negationes etiam non summe amamus*). A negációk továbbá semmivel sem állítanak többet Istenről, mint a nem létező dolgokról. Az, hogy: „nem kő”, éppúgy igaz a kiméráról, amely teljességgel fiktív objektum, mint Istenről.

Nincs értelme megkülönböztetni továbbá Isten lényegét a létezésétől, valamint a létezésére vonatkozó kérdést vizsgálni, mivel az első kérdés, amire választ kell adnia annak, aki a természetes istenismeret lehetőségét vizsgálja, az, hogy vajon az az egyszerű fogalom, amely az „Isten létezik” állítás szubjektuma, lehetséges-e.

Nincs értelme továbbá a természetes és természetfölötti fogalmak megkülönböztetésének és más hasonló megkülönböztetéseknek, mivel a kérdés vizsgálatánál kizárólag a természetről vagy természetesről beszélünk, mégpedig úgy, ahogyan az ebben az életben (*pro statu isto*) ismert számunkra. Értelmetlen ennél fogva megkülönböztetni Isten önmagában vett és a teremtményen keresztül történő megismerését, hiszen Isten természetes megismerése a teremtményből kell hogy kiinduljon, és Isten önmagában vett megismeréséhez kell hogy eljusson (O I, dist. 3, q. 1-2, *Opera omnia* III: 4—7).

Duns Scotus álláspontja a kérdéssel kapcsolatban ennél fogva az, hogy rendelkezünk a létezés olyan univok fogalmával, amely a véges és a végtelen létezőről is állítható. Ez biztosítja a természetes istenismeret lehetőségét. A létezés univok fogalma alapján azonban nem pusztán akcidentálisan, analóg módon szerzünk ismeretet Istenről, hanem olyan fogalmat alkotunk róla, amelynek révén „önmagában és lényegénél fogva” megismerhetjük (*aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus*; O I, dist. 3, q. 1-2, *Opera omnia* III: 16-18). Ez a megismerés azonban - ahogyan ezt majd látni fogjuk - nem azonos az üdvözültek Istenre vonatkozó közvetlen intuitív

megismerésével, hanem olyan absztraktív ismeret, amely a dolgot az őt reprezentáló képmáson (*species*) keresztül ismeri meg. Ez az ismeret ennél fogva Duns Scotus szerint nem tökéletes.

Duns Scotus megoldása megfelelő válasz volt a természetes istenismerettel kapcsolatos kérdésre. A létezés univocitása azonban olyan további problémát vetett föl, amely a létezés analogikus állíthatóságának tézisének elfogadók számára nem jelentett különösebb kihívást. Ha a létezést egy és ugyanazon értelemben állítjuk a végtelen és a véges létezőkről, akkor hogyan lehetséges mégis az, hogy a végtelen Isten és a véges létezők valóságosan teljességgel különböző dolgok?

Duns Scotus a *Lectura és az Ordinatio* első könyvének nyolcadik distinkciójában, Isten egyszerűségének vizsgálata során válaszol a kérdésre. Ennek értelmében a létezés - Isten és a véges létezők számára közös - fogalmát az jellemzi, hogy konceptuálisan egyesít valóságosan teljességgel különböző dolgokat. Ez azért lehetséges, mert ez az egységes fogalom nem tökéletes Duns Scotus szerint, s következésképpen nem jelenít meg adekvát módon semmi olyasmit, ami valóságosan közös a végtelen és a véges létezők számára. Ezt Isten tökéletes fogalma jeleníti meg, amit azonban a teremtmény nem képes megalkotni, s ami nem közös Isten és a teremtmények számára (1. I, dist. 8, pars 1, q. 3, *Opera omnia* XVII: 46-47).

Ez a megoldás azt mutatja, hogy a létezés univocitásának tézise a legkevésbé sem problémamentes állítás Duns Scotusnál, mivel (legalábbis a végtelen és a véges létezők esetében) a konceptuális egység mögött valóságosan teljes különbözőség áll. Egyáltalán nem világos, hogy ez miként egyeztethető össze a létezés univocitásával. Ennek fényében nem meglepő, hogy a *Metafizika* IV. könyvéhez fűzött kommentárjában (IV, 1, n. 70) Duns Scotus tagadja a létező fogalmának univocitását, mivel azt állítja, hogy a létezést nem ugyanazon értelemben (*univoce*) - bár nem is eltérő értelemben (*aequivoce*) - állítjuk a dolgokról. „Nem igaz, hogy a létezőnek egyetlen fogalma van”, állítja Duns Scotus ebben a szövegben. Hasonlóképpen fogalmaz helyenként másutt is (Wolter 1996: 38-39).

Nem tudjuk, hogy mi volt (ha egyáltalán volt) Duns Scotus végső álláspontja a kérdésben. Van olyan értelmezés, amely szerint a

Metafizika-kommentár Duns Scotus fiatalkori, kiforratlan álláspontját reprezentálja (Marrone 1983), de lehetséges az is, hogy a *Metafizika-kommentár* a disputák esetében megszokott módon - dialektikusan - eltérő álláspontokat jelenít meg, méghozzá anélkül, hogy a mester kifejtené saját álláspontját az adott kérdésben. Ez utóbbit a skotista Petrus Thomae is megerősíti (Dumont 1995a: 197-200).

A létezés univocitása mindenesetre olyan markáns állítás, amely mellett Duns Scotus a *Lectura*-ban és az *Ordinatio*-ban is érvelt, s az univocitás-tézist a filozófiai hagyomány is egyértelműen Duns Scotushoz kapcsolja. Duns Scotus hatása meghatározó jelentőségű volt a létezés transzcendentális fogalmával kapcsolatos vitákban (Honnefelder 1990).

3.7.4. Intuitív és absztraktív megismerés

A dichotómia Duns Scotus által történt megfogalmazását követően az intuitív és az absztraktív megismerés - még ha sokan vitatták is azt az értelmezést, amelyet Duns Scotus adott e fogalmaknak - a középkori episztemológiai elméletek középpontjába került (Tachau 1988: 80-81). A distinkció ebben a formában Duns Scotustól származik, ám valójában nem más, mint egy Henricus Gandavensis-nél található megkülönböztetés átvétele és úrafogalmazása.

Henricus vízióknak („látás”) nevezte azt, amikor egy jelenlévő, létező dolgot megismerünk, *intellectus*-nak pedig azt, amikor egy adott dolgot valamely képmása (*species*) révén vagy diszkurzív érvelés segítségével ismerünk meg (Dumont 1989: 592-593). Duns Scotus a *visio* helyett *cognitio intuitivá*ról beszél (bár a *visio* kifejezést is használja), az *intellectus* helyett pedig *cognitio abstractivá*ról.

Az intuitív és az absztraktív megismerés megkülönböztetése először a *Lectura*-ban jelenik meg (I. II, dist. 3, pars 2, q. 2, *Opera omnia* XVIII: 321). Duns Scotus itt azt a kérdést vizsgálja, hogy vajon az angyalok rendelkeznek-e az isteni lényeg természetes (azaz a teremtetett dolgok megismerési módjának megfelelő) ismeretével.

Duns Scotus szerint az értelem (az emberi és angyali) kétféleképpen ismerheti meg a tárgyat. A megismerés egyik módja elvonatkoztat (absztrahál) mindenféle létezésről, a másik annyiban lehetséges egy adott dologról, amennyiben az létezik és jelen van. Az első az

absztraktív megismerés (*cognitio abstractiva*), a második pedig az intuitív megismerés (*cognitio intuitiva*). Duns Scotus eredetileg a *visio* terminust használta a *Lectura* során arra az ismeretre, amely közvetlenül megragad egy létező és jelenlévő objektumot. Később, a *Lectura* revíziója során, módosította a terminológiát, és intuitív megismerésről beszélt (Dumont 1989: 581).

Az intuitív megismerés - ahogyan azt Duns Scotus is kiemeli - nem a diszkurzív megismeréssel, hanem a tárgy képmásán keresztül történő absztraktív megismeréssel áll szemben. Az absztraktív megismerést ugyanis - azonkívül, hogy elvonatkoztat a megismert dolog létezésétől - az jellemzi Duns Scotus szerint, hogy a dolgot az őt reprezentáló képmáson keresztül ismeri meg (*I. II, dist. 3, pars 2, q. 2, Opera omnia* XVIII: 322).

Duns Scotus számára az említett kontextusban nem annyira az intuitív, mint inkább az absztraktív megismerés releváns. Duns Scotus ugyanis Aquinói Tamás és Henricus értelmezésével vitatkozik az angyalok megismerése kapcsán. A két teológussal ellentétben azt állítja, hogy az angyalok az isteni lényeg megismerése során rendelkeznek természetes ismerettel, méghozzá a megismert dolog értelmi képmása (*species*) révén. Scotus azt kívánja a kérdésben hangsúlyozni, hogy ez az angyali megismerés absztraktív, és nem intuitív, mint Isten színről színre történő látása. Ez azért fontos számára, mert a színről színre történő látás kizárólag az üdvözülteket illeti meg, s a kortárs értelmezések ezt egybehangzóan visióként, illetve *intuitió*ként értelmezték. Az az ismeret, amellyel az angyalok természetes módon (és nem az üdvözülteket jellemző módon) megismerik az isteni lényegét, nem lehet azonos az üdvözültek intuitív megismerésével (Dumont 1989: 584).

Később, a *Szentenciák* négy könyvéhez fűzött párizsi kommentárjai során, valamint a hetedik *Quodlibet*-kérdésben Duns Scotus a két fogalmat tudományelméleti kontextusban használta. Henricus Gandavensis és Godofredus de Fontibus vitájához kapcsolódva (amely arról szólt, hogy vajon milyen értelemben tekinthető tudománynak a teológia), Duns Scotus úgy érvelt, hogy az e világi életét élő ember (*viator*) számára lehetséges - arisztotelészi értelemben tökéletes - *propter quid* ismereteket szerezni Istenről. Ez azért lehetséges, mert a *viator* megismerheti az isteni természetet „az istenség sajátos fogalma

alapján (*sub propria ratione Deitatis*). A teológia ezért Duns Scotus szerint a priori tudomány és magasabb rendű a hitnél.

Azok az ismeretek azonban, amelyeket a *viator* szerez Istenről, nem olyan intuitív ismeretek, mint amivel az üdvözöltek rendelkeznek, hanem absztraktív ismeretek. Ezek az absztraktív ismeretek alkotják a teológia tudományának alapját (Dumont 1989: 590-591).

Habár a Duns Scotus által tárgyalt problémák szempontjából elsősorban az absztraktív megismerés volt releváns, a Duns Scotust követő szerzők elsősorban a két megismerés viszonyával, valamint az intuitív megismerés és az egzisztenciális bizonyosság összefüggésével foglalkoztak.

A két megismerés viszonyának problémájával kapcsolatban Duns Scotus maga is értelmezésre szorult. Duns Scotus ugyanis az intuitív megismerést több helyütt is a látás aktusához hasonlította, az absztraktív megismerést pedig a képzelet aktusához. Ezt az analógiát szem előtt tartva vitatott volt a későbbi szerzők körében, hogy vajon az intuitív és az absztraktív megismerés Duns Scotus szerint a tárgya révén különbözik, vagy pusztán a dolog megismerésének a módja tekintetében. Azt is vitatták továbbá, hogy vajon az intuitív megismerés temporális és kauzális prioritással rendelkezik-e az absztraktív megismeréshez képest, oly módon, ahogyan a látás viszonyul az képzelethez (Tachau 1982:192).

Az egzisztenciális bizonyosság problémája is megjelent Duns Scotusnál. A *species* fogalmán alapuló episztemológiai elméletek ugyanis fölvetették azt a kérdést, hogy miképpen lehetünk bizonyosak a külvilág tárgyainak a létezésében akkor, ha ezeket minden esetben a tőlük különböző speciesek révén ismerjük meg. Ezt a problémát Henricus Gandavensis a *Summája* elején, a tudás lehetőségét vizsgáló kérdések vizsgálata során részletesen tárgyalta (*Articulus I: De possibilitate sciendi; Quaestio 1: Utrum contingat hominem aliquid scire*, vö. Henricus a Gandavo 1520: fol. Ib-IVa). Henricus álláspontja az volt, hogy természetes úton, isteni közreműködés nélkül nem lehetséges bizonyos ismeretet szereznünk a dolgokról.

Duns Scotus az *Ordinatio*-ban részletesen érvelt Henricus álláspontjával szemben (O I, d. 3, pars 1, q. 4, *Opera omnia* III: 123-172). Azt állította, hogy mind a magától értetődő alapelvek és az ezekből

következő konklúziók vonatkozásában (*de principiis per se notis et de conclusionibus*), mind a tapasztalat révén megismert dolgok vonatkozásában (*de cognitis per experientiam*), mind pedig a saját lelki aktusaink vonatkozásában (*de actibus nostris*) természetes módon rendelkezünk egzisztenciális bizonyossággal. Duns Scotus a Henricus elleni érvelés során nem kötötte össze az egzisztenciális bizonyosság problémáját az intuitív és az absztraktív megismeréssel. Nyilvánvaló mindazonáltal, hogy álláspontja szerint - ahogyan ezt más helyütt írja is - az intuitív megismerés nélkül az értelem egyetlen tárgy létezésében sem lehetne bizonyos (Tachau 1988: 75). Az egzisztenciális bizonyosság alapja ezért az intuitív ismeret a létező és jelenlévő kontingens dolgokról.

3.7.5. *Principium individuationis*

A természet (*natura*) fogalma, amit Duns Scotus használ, nagyon hasonló ahhoz, amellyel Aquinói Tamásnál is találkozhattunk, abból az egyszerű okból kifolyólag, hogy ezt a fogalmat mindketten - ahogyan más szerzők is a korban - Avicennától veszik. Avicenna hatása meghatározó volt ebben az időszakban az egyediség és az univerzalitás tárgyában folytatott vitákban. Avicenna, amint arra már utaltunk (lásd 3.5.5.), úgy vélte, hogy a lényeket tekinthetjük önmagában, valamint úgy is, ahogyan ténylegesen léteznek. Ténylegesen egyrészt individuális dologként, másrészt pedig - a lélekben - individuális fogalomként létezik, s mindkét esetben olyan tulajdonságok illetik meg, amelyek - önmagában véve - nem jellemzők rá. Az egyedi dolgokat szingularitás, a fogalmakat pedig univerzalitás (általánosság, közösség) jellemzi.

Avicenna többször is hangsúlyozza, hogy önmagában tekintve a lényeg „nem genus, nem species, nem individuum, nem egyetlen, és nem is sok”. Minden efféle tulajdonság - mint „külső dolog” - „követi” az önmagában tekintett lényegiséget (*comitans ipsum extrinsecus*; Avicenna Latinus 1980: 230, 66-70. és 234, 42-46). Avicenna - a középkorban közismert - fordulatával „a ló mivolt önmagában véve semmi egyéb, mint pusztán a ló mivolt” (*ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*; Avicenna Latinus 1980:228,32-33; vö. O II, dist. 3 pars 1 q. 1, *Opera omnia* VII: 402-403; Rep. Par. Liber II, dist. XII, q. 5, n. 11, vö. Duns Scotus 1639X1,1:328).

Miután az önmagában szemlélt természet (lényegiség) nem szinguláris és nem is univerzális, az egyediségének és az univerzalitásának valamiféle oka van. Tamás szerint - amint láttuk (3.5.5.) - a lélekben lévő fogalom univerzalitásának az az oka, hogy ez a fogalom több dolog hasonmása egyidejűleg. E fogalom egyediségének viszont az, hogy az individuális értelem fogalma. Az egyedi, materiális létezők individualitásával kapcsolatban továbbá Tamás azt az álláspontot képviselte, hogy egyediségük oka az anyag (lásd még 3.5.4.).

Habár ez utóbbi elmélet - elsősorban a domonkos szerzők körében - rendkívül népszerű volt Duns Scotus idejében, s elfogadott Arisztotelész-interpretációnak tekintették, az egyediség elvével kapcsolatban léteztek rivális teóriák is. Duns Scotus nem pusztán a tomistákkal, hanem ezekkel az elméletekkel is vitatkozott. Ennek során fejtette ki saját, rendkívül eredeti elképzelését, s vezette be azt a fogalmat (*haecceitas* - „ezség”), amit mind a mai napig termékeny módon használ az analitikus metafizika (pl. Adams 2004: 70-71).

Duns Scotus a *Lecturában* és az *Ordinatio* ban az angyalokra vonatkozó kérdések között tárgyalja az egyediség problémáját. Minthogy azonban az angyalok megismeréséhez az anyagi szubsztanciák megismerésén keresztüljuthatunk el, Duns Scotus szerint az angyalok egyediségének vizsgálatához először a materiális szubsztanciák egyediségének alapelvét kell tisztázni. Erről a problémáról a ferences Petrus Johannes Olivi hasonlóképpen nyilatkozott, mint Johannes Saresberiensis korábban az univerzáléproblémáról. Olivi szerint „a vélekedések véget nem érő erdeje kerül el a szemeink előtt” (idézi: Duns Scotus, *Opera omnia* XVIII: 229).

Petrus Johannes Olivi (kb. 1248-1298) a 13. század végi ferences spiritualitás egyik legvitatottabb, s egyben legnagyobb hatású alakja volt. 1250-ben csatlakozott a ferences rendhez, majd Párizsban tanult, ám élete végéig teológiai baccalaureus maradt. Egyetemi karrierjének az ellene folytatott eljárás, s művei 1283-as elítélése vetett véget (Burr 1976: 35-44). Olivi határozottan szemben állt azzal, amit a korszak Arisztotelész-kultuszának tekintett. Nem pusztán Arisztotelész autoritását vitatta azonban, hanem általában a pogány filozófusokét. A grammatika, a retorika és a logika terén megfelelőképpen jártak el, a fizikai tudományokat illetően - amennyiben ezek az empirikus

megfigyelésen alapulnak - adekvát ismereteik voltak. Miután azonban helytelenül fogalmazták meg az ember végső célját, az ismeretszerzés egyéb területein (mindenekelőtt a metafizikában, a morálfilozófiában és a politikai elméletben) nem megfelelő kutatási attitűd (a filozófiai kutatást Olivi „bálványimádásnak” nevezi), korlátozott ismeretek, valamint súlyos tévedések jellemezték őket. A filozófiai tévedések közül Olivi - Bonaventurához hasonlóan (lásd 3.6.2.) - a legveszélyesebbnek a világ örökkévalósága tézisét, az értelem egységének tételét, valamint azt az állítást tekintette, hogy minden szükségszerűen történik (Burr 1971:59-62).

Olivi rendkívül részletesen elemzi a korszak filozófiai vitáit, föltehetőleg azért, hogy az ellentmondásos filozófiai álláspontok súlytalan voltát hangsúlyozza. Ennek során nem pusztán az arisztotelinánus filozófia gyengeségére mutat rá (például a kategóriák arisztotelészi elmélete, vagy a *species* fogalmán alapuló ismeretelmélet kapcsán), hanem az antiarisztotelinánus, általa szintén „bálványimádónak” tekintett elmélet gyengeségeire is. Olivi elítélésében azonban a legnagyobb szerepet nem ez utóbbi, hanem a történelemteológiája és az evangéliumi szegénységgel kapcsolatos nézetei játszották. Olivi ugyanis úgy gondolta, hogy nemcsak a ferences renden kívül, hanem magában a rendben is vannak olyanok, akik szemben állnak az evangéliumi szegénységnek és tökéletességnek azzal az eszméjével, amely a Szentlélek - Olivi szerint hamarosan beköszöntő - korának életét jellemzi majd.

A szabadság fogalmát Olivi a tradicionálistól eltérő módon értelmezi. Egy képesség (*potestas*) az álláspontja szerint kizárólag abban az esetben szabad, ha minden egyes időpillanatban aktuálisan nyitott az ellentétekre (*potens in opposita*). Az akarat szabadsága ennél fogva azt jelenti, hogy az akarat egy és ugyanazon időpillanatban képes annak az ellentétét választani, mint amit éppen választ. Olivi szerint ez azért lehetséges, mert - ha temporálisan nem is - de „a természet szerint” az akarat szabad elhatározása mindig prioritással rendelkezik az éppen ténylegesen meghozott döntéssel szemben (In II Sent., q. 57, Olivi 1926: 348-349). Olivi úgy gondolta, hogy szabadság híján az ember „értelemmel rendelkező vadállat” volna, és szoros összefüggést feltételezett a szabadság és a szegénység között. Álláspontja szerint ugyanis a gazdagság és a társadalmi kötelékek megkötik az embert, egyedül a szegénység teszi szabaddá.

A szabadság fogalmának ezzel az értelmezésével Olivi egyértelműen Duns Scotus előfutára volt (Dumont 1995b: 160-167), de általános az a meggyőződés a kutatók körében, hogy antiarisztotelizmusa széles körben hatott a későbbi ferences gondolkodásra.

Duns Scotus a *Lectura*-ban és az *Ordinatio*-ban mindenekelőtt azt a problémát vizsgálja, hogy vajon a dolog természete maga elégséges-e az egyediség magyarázatához, vagy szükséges feltennünk a dolog természetén kívül olyasvalamit, amin az egyedisége alapul. Ha az előbbi a helyzet, akkor értelmetlen megvizsgálni azt a kérdést, hogy mi az egyediség - a dolog természetétől különböző - princípiuma. Ha a kérdésre az a válasz, hogy a dolog egyediségének a dolog természetétől különböző princípiuma van, akkor további probléma az, hogy mi ez a princípium.

Egy kurrens álláspont szerint (amelyet valószínűleg a ferences Rogerus Marston és Petrus de Falco képviselt) az egyediség princípiumára vonatkozó kérdés értelmetlen, mert az egyediségnek nincs olyan princípiuma, amely hozzájárul a dolog természetéhez (idézi: Duns Scotus, *Opera omnia* XVIII: 230; vö. Wolter 1990: 75). Nem igaz ugyanis az, hogy a lényeg - természeténél fogva vagy időben -korábban vagy előbbre való módon (*prius*) lényeg, mint individuális létező, s ezt követően „húzódik össze” (*contrahatur*) valami miatt, ami hozzáadódik, s válik szingulárisá. A természet ezen álláspont szerint önmagánál fogva egyedi (*est ex se singularis*; O II, d. 3, pars 1, q. 1, *Opera omnia* VII: 393).

Duns Scotus szerint ez azért nem fogadható el, mert a természet önmagában véve nem szinguláris és nem is univerzális. A dolog természetének ez a közömbössége teszi lehetővé azt, hogy a dolgokban és a lélekben szinguláris entitásként létezzenek, s ugyanakkor - a lélek fogalmaként - univerzális legyen. Duns Scotus ennek alapján hosszan érvel amellett, hogy az az egység, amely a dolog természetét jellemzi, „gyengébb” (*minor*) az individuális dolog („ez a kő itt”) numerikus egységénél. Ez azt jelenti, hogy annak az egységnek, amely az individuális dolgot specifikusan jellemzi, nem mond ellent a megsokszorozódás, míg azzal az „erősebb” (*maior*) egységgel, amely az individuális dolog egysége, ellentmondásban áll az, hogy megsokszorozódjék (O II, d. 3, pars 1, q. 1, *Opera omnia* VII: 395-102).

Miután Duns Scotus szerint ennél fogva a dolog egyedisége nem a dolog természetén alapul, a továbbiakban azokat az elméleteket vizsgálja, amelyek olyasvalamiben keresik az egyediség okát, ami különbözik a dolog természetétől. A *Lecturában* és az *Ordinatio*ban elsőként Henricus Gandavensis értelmezését bírálja. Eszerint az egyediség oka negatív és nem pozitív-relacionális. Ez utóbbi ugyanis magán az individuális dolgon kell hogy alapuljon, aminek az egyedisége magyarázatra szorul. Az individuáció Henricus szerint kettős negáció. Ez egyrészt - s ez a negáció belső aspektusa (*ab intra*) - azt jelenti, hogy az individuális dolog nem sokszorozódik meg, nincsenek további instanciái, másrészt azt, hogy - ez a negáció külső aspektusa (*ab extra*) - az individuum nem azonos valami mással (Quodlibet V, q. 8, in corp; idézi a Duns Scotus kritikai kiadás: O II, d. 3 pars 1 q. 2, *Opera omnia* VII: 412).

Duns Scotus szerint azonban az individualitás olyasmi, ami nem magyarázható bizonyos dolgok meglétének a hiányával (*privatio*). Valaminek a hiánya ugyanis nem elegendő ok arra, hogy kimutassuk, az adott létezőnek abszolút módon (*simpliciter*) ellentmond valami. Esetünkben azt kellene kimutatni, hogy valaminek a hiánya az oka annak, hogy az individualitásnak abszolút módon ellentmond az instanciálódás és az adott specieshez tartozó egyéb dolgokkal való azonosság. Duns Scotus egyik példája szerint: az, hogy valaki nem rendelkezik látóképességgel, nem mond ellent abszolút módon annak, hogy lásson, mivel lehetséges, hogy ugyanő (ti. ugyanaz a természet) látóképességgel rendelkezék, s így jelen legyen benne annak az ellentéte, aminek a hiánya éppen jellemzi (O II, d. 3 pars 1 q. 2, *Opera omnia* VII: 412-414). Nem negatív jellemzője ezért az individuális dolognak az, ami miatt abszolút módon ellentmond az individualitásának a további egyedekre történő föloszthatósága. Azért ellentmondás az, írja Duns Scotus, hogy „ennek a kőnek itt” instanciái legyenek, mert van benne „valami pozitív és intrinzikus” (*aliquid positivum intrinsecum*), aminek köszönhetően ez az ellentmondás fennáll (O II, d. 3, pars 1, q. 2, *Opera omnia* VII: 416-417).

A következő álláspont szerint, amellyel Duns Scotus a *Lecturában* és az *Ordinatio*ban foglalkozik, a materiális szubsztanciákat az aktuális, tényleges létezés teszi egyedivé. Az álláspont Petrus de Falcónak tulajdonítható (*Quaest. ordinariae* q. 8, idézi: Duns Scotus *Opera*

omnia XVIII: 244), valamint a fiatal Aegidius Romanusnak (Noone 2003:115).

Duns Scotus ellenvetése szerint az aktuális létezés éppen úgy nem különbözteti meg egymástól a porphürioszi struktúrában (lásd 3.3.5.) az adott specieshez tartozó individuumokat, mint ahogyan nem különbözteti meg az adott genushoz tartozó *specieket* sem. A létezés ugyanis előfeltételezi a lények rendjét és különbözőségét, s ezért nem lehetséges, hogy a létezés határozza meg ezt a rendet. Az aktuális egzisztencia - Duns Scotus hasonlatával - mintegy „körülöleli” a porphürioszi kategoriális struktúra alján található egyedi dolgokat (*invenitur... ibi... singulare, omnino circumscripta existentia actuali*). „»Ez az ember« nem foglalja inkább magában az aktuális létezést, mint az »ember«”, írja az *Ordinatio*-ban. Az aktuális létezés Duns Scotus szerint ennél fogva irreleváns az individualitás szempontjából. Az aktuális létezés ugyanis nem azt teszi, hogy egy adott dolog ez-és-ez az individuum, hanem azt, hogy ez-és-ez az individuum ténylegesen létezik.

A létezéssel kapcsolatban ezért föltehető ugyanaz a kérdés, ami a dolog természetével kapcsolatban, hogy tudniillik mitől lesz individuális. Ahogyan ugyanis a dolog természetével kapcsolatban nyilvánvaló, hogy önmagánál fogva nem lehet az individualitás alapja (minthogy ez a természet közös), ugyanez a - szintén közös - létezéssel kapcsolatban is nyilvánvaló (O II dist. 3, pars 1, q. 3, *Opera omnia* VII: 420).

A *Lectura*-ban és az *Ordinatio*-ban felsorolt harmadik és negyedik - a dolgok individualitását a természetüktől különböző okra visszavezető - elmélet az, hogy a mennyiség, illetve az anyag az egyediség alapja.

Ami ez utóbbit illeti, említettük, hogy Duns Scotus (valószínűleg már magiszterként) részt vett egy dispután Guillelmus Petrus de Godino domonkos mesterrel Párizsban, amely arról a kérdéstről szólt, hogy vajon az anyag-e az egyediség alapelve. Ennek az álláspontnak a leghíresebb képviselője azonban nem Petrus de Godino, hanem Aquinói Tamás, valamint az őt több tekintetben követő Aegidius Romanus voltak. Duns Scotus kortársai között Godofredus de Fontibus is hasonló álláspontot képviselt, bár ez annyiban különbözött Tamás álláspontjától, hogy az anyagot a szubsztanciális formával együtt tartotta az egyediség alapjának.

Mint láttuk (3.5.4.), Aquinói Szent Tamás szerint az egyediség alapja a „megjelölt”, azaz a „meghatározott dimenziók alatt szemlélt anyag”. A „tűz formája”, írja Tamás a *Summa contra gentiles*ben, kizárólag azért különbözik ennek és annak a tűznek az esetében, mert a tűz materiális és ennek következtében a mennyiség kategóriája alapján fölosztható. Ha eltekintünk a mennyiség kategóriájától, akkor a szubsztanciák oszthatatlanok (SCGII, 49).

A *Summa contra gentiles* fenti szakaszából is látszik, hogy a meghatározott dimenziók alatt szemlélt anyag a szubsztanciák olyan tulajdonságait határozza meg, amelyek a mennyiség kategóriájába tartoznak. Duns Scotus - tekintettel erre az összefüggésre - úgy gondolta, hogy a két elmélettel szemben hasonlóképpen lehet érvelni. A párizsi Szentencia-kommentárban ennek megfelelően együtt kezelte a két kérdést (*Reportata Parisiensa* Lib. II., Dist XII., q. 3-4, n. 1-11, Duns Scotus 1639 XI,1:323-325).

A Metafizika-kommentárban továbbá - némiképpen eltérő struktúrában, érvekkel és terminológiával tárgyalva a problémát - Duns Scotus azt is megjegyzi, hogy az aktuális létezést, a mennyiséget, valamint az anyagot az individualitás alapjának tekintő elméletek megegyeznek abban, hogy olyasvalamire hivatkoznak a szubsztanciák individualitásának vizsgálata során, ami akcidentális (itt egy további elméletre is kitér, amely a dolognak az őt létrehozó ágenshez fűződő relációját tekinti az egyediség alapjának). Számos argumentum mellett, amelyekkel a mennyiséget, valamint az anyagot az individualitás alapjának tekintő elméleteket kívánja cáfolni (vö. O II, dist. 3, pars 1, q. 4-5, *Opera omnia* VII: 421-463; In Met. VII, 13, n. 33-47; *Reportata Parisiensa* Lib. II, Dist XII, q. 3-4, n. 1-11), Duns Scotus négy olyan érvet sorol föl a *Metafizika-kommentárban*, amelyek az említett elméletek közös előfeltevését támadják.

Az első: mindaz, ami a legalapvetőbb értelemben létező, *per se* létező. Az elsődleges szubsztanciák, az individuumok azonban a legalapvetőbb értelemben léteznek (vö. Arisztotelész, *Kategóriák* 5. fejj., 2b 15-17), következésképpen - létrejöttüket, működésüket, valamint a propozicionális struktúrában elfoglalt helyüket tekintve - *per se* létezők. Az elsődleges szubsztanciák az akcidensekkel összekapcsolva azonban nem *per se*, hanem *per accidens* létezőt alkotnak. Az elsődleges szubsztanciák ezért - mint *per se* létezők - nem

foglalnak magukban akcidenst. Ennélfogva egyetlen, az egyediséget valamilyen akcidenstre visszavezető elmélet sem szolgálhat magyarázattal arra, hogy mi teszi az elsődleges szubsztanciát mint *per se* létezőt éppen ezen individuális dologgá (Met. VII, 13, n. 21).

A második: a szubsztanciáknak prioritása van az akcidensekkel szemben, még hozzá természetüknél fogva. Ennélfogva - természeténél fogva - egy adott individuális szubsztancia prioritással rendelkezik egy adott akcidenssel (például a mennyiséggel) szemben. Ha azonban ez az akcidenst az adott szubsztancia individualitásának az alapja lenne, akkor a természeténél fogva későbbi (az akcidenst) természeténél fogva korábbi lenne, mint a természeténél fogva korábbi, tudniillik az individuális szubsztancia. Ez azonban lehetetlen. Nem lehetséges tehát, hogy az akcidenst a szubsztancia individualitásának az alapja legyen (Met. VII. 13, n. 24; *L II dist. 3 pars 1 q. 4, Opera omnia XVIII: 256*).

A harmadik érv azon alapul, hogy nem lehetséges, hogy az individuumoknak instanciái legyenek. Duns Scotus megfogalmazásában ez a következőképpen hangzik: „a létezőkben van valami, ami nem osztható föl szubjektív részekre, azaz van bennük olyasvalami, aminek lényegileg (*formaliter*) ellentmond az, hogy a létező föl osztható legyen több olyan részre, amelyek mindegyike ő maga” (*O II dist. 3 pars 1 q. 2, Opera omnia, VII: 413*). Ha azonban egy individuális szubsztanciának nem lehetnek instanciái, és nem történik szubsztanciális változás (nem változik az adott szubsztancia egy vagy több más szubsztanciává), akkor - bár hogyan módosuljanak is az adott szubsztancia akcidensei - az adott szubsztancia ez-és-ez a dolog marad, és nem válik valami mássá. Nem foglal magában például ellentmondást az, hogy egy adott szubsztancia kvantitatív módon megváltozzék, bármiféle szubsztanciális változás nélkül. Amennyiben viszont valamilyen akcidenst az egyediség alapja, a szubsztancia akcidentális (például kvantitatív) megváltozása - szubsztanciális változás nélkül - ahhoz kellene, hogy vezessen, hogy az adott individuum valami mássá válik. Ez azonban nem lehetséges, mert az individuumnak nem lehetnek instanciái. (Met. VII, q 13, n. 27; *O II dist. 3 pars 1 q. 4, Opera omnia VII: 427-428*).

A negyedik annak az argumentumnak egy változata, amellyel Duns Scotus az aktuális létezőt az egyediség alapjének tekintő elmélettel

szemben érvelt. A kategoriális renden belül kizárólag akkor lehetséges a szubsztancia kategóriájában eljutni az individuumokhoz a valamilyen akcidenst az egyediség alapjának tekintő elméletek szerint, ha közben átcsúszunk egy másik kategóriába. A kategoriális rend azonban Duns Scotus szerint teljes kell hogy legyen: az egyes kategóriákhoz tartozó dolgokat nem szabad összekeverni a más kategóriákhoz tartozó dolgokkal, még ha e kategóriák között valamilyen reláció áll is fenn (Met. VII, 13, n. 28-30; O II dist. 3 pars 1 q. 3, *Opera omnia* VII: 420; az utóbbi négy érvhez lásd Noone 2003:115-117).

Összefoglalva: Duns Scotus szerint nem igaz az, hogy a materiális létezők egyediségének oka a dolog természete maga, a kettős negáció, vagy bármi, ami akcidentális a dolog számára. Duns Scotus a fenti ellenérvekkel valamennyi kortárs individuáció-elmélet részletes cáfolatát adta. Ezzel nem pusztán a problémára tradicionálisan adott megoldási lehetőségeket merítette ki, hanem a rendelkezésre álló terminológia korlátaira is föl hívta a figyelmet. Duns Scotus számára ugyanis ezek a fogalmak - a 14. századi metafizikában bevett használatuk szerint - nem tűntek alkalmasnak arra, hogy az individualitás princípiumát jelöljék.

Ez utóbbi lehetett az oka annak, hogy Duns Scotus a problémára adott megoldása során - tentative - több, különböző terminust is bevezetett az egyediség princípiuma jelölésére (*entitás, realitás, ultima realitás formae, forma individuális, gradus individuális*, valamint - a természet és az egyediség princípiuma relációjának jelölésére - *continentia unitiva*). Késői írásaiban (*Reportata Parisiensa, Metafizika-kommentár* VII, 13, valamint *Collationes*) végül elkezdte használni azt a terminust is (*haecceitas*), amely az utókor számára a legismertebb lett ezek közül (a terminológiáról és a művek kronológiájáról lásd Dumont 1995a: 200-221).

Duns Scotus azonban nem tekintette triviálisnak, hogy egyáltalában van olyasvalami, ami az egyediség princípiuma. A *Lecturában* és az *Ordinációban* a kortársak álláspontját bíráló szakaszokat követően azt a kérdést teszi föl, hogy vajon valamilyen entitás teszi-e individuálissá az anyagi dolgokat (O II dist. 3 pars 1 q. 6; *Opera omnia* VII: 463). Duns Scotus kétféleképpen érvelt amellett, hogy fel kell tételeznünk egy efféle entitást.

Az első érv a transzcendentálékon, pontosabban az egy és a létező transzcendentáléinak egymásra következésén alapul (lásd 3.7.3.). A középkori metafizikában általánosan elfogadott volt az az alapelv, hogy ha egy dolog létezik, ez a dolog egy. Az egység követi a létezőt (*unum consequitur ad ens*). Duns Scotus úgy érvel, hogy az az abszolút értelemben vett egység (*unitas simpliciter*), ami az individuumokat jellemzi (hogy ti. nem lehetnek instanciáik), a fenti alapelv értelmében valamilyen létezőt kell hogy kövessen. Minden egységre igaz azonban Duns Scotus szerint, hogy a neki megfelelő (*sibi proportionalis*) létezővel jár együtt. Az individuumok esetében azonban ez a létező nem lehet azonos a dolog természetével, mert - ahogyan láthattuk - a dolog természetét nem az individuumokra jellemző abszolút egység, hanem a meghatározatlanság jellemzi, hiszen a specifikus természetnek éppenséggel lehetnek instanciái. Az az entitás ennél fogva, amelyen az individuumok egysége alapul, különbözik a dolog természetétől, ám szubsztanciális egységet alkot vele (*ista autem entitas facit 'per se unum' cum natura specifica*). Ez azért van így, mert a dolog individualitása Duns Scotus érvei szerint nem akcidentális kapcsolaton nyugszik. (L II dist. 3. pars 1 q. 6, *Opera omnia* XVIII: 280-281; O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 474-475).

A második érv azon alapul, hogy a különböző dolgok esetében kell hogy legyen valami elsődleges, amin a különbözőségük nyugszik (*primo diversa*). A materiális létezők esetében ez nem lehet a természetük, mivel a természetük tekintetében nem különböznek, hanem (specifikusan) megegyeznek egymással. Nem lehet továbbá semmi azok közül, amikről Duns Scotus bebizonyította, hogy nem képezhetik az egyediség alapját (mennyeség, anyag, létezés, negáció). Ezért az, amin a dolgok különbözősége alapul, valami pozitív entitás kell hogy legyen, amely szubsztanciális és nem akcidentális (I II dist. 3. pars 1 q. 6, *Opera omnia* XVIII: 281; O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 475).

Habár Duns Scotus szerint a fenti megfontolások alapján tudjuk, hogy ez az entitás létezik, a tulajdonságairól mindazonáltal csak analogikusan szerezhethünk ismeretet. Az egyedi dolog individualitásának forrása ugyanis nem lehet tárgya tudományos ismeretnek, mivel nem alkothatunk róla általános fogalmat (Wolter 1990: 95; Noone 2003: 119-120).

Az analógia alapja Duns Scotus szerint a specifikus különbség (*differentia specifica*). A porphürioszi struktúrában a specifikus különbség, amely egy adott genuson belül a specieseket különbözteti meg egymástól, azzal hasonlítható össze, ami alatta van, továbbá azzal, ami fölötte van, valamint azzal, ami mellette van (vö. O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 478). Ennek alapján Duns Scotus szerint a következő analógiák állnak fenn a specifikus különbség és azon különbség között, amely az individuumokat jellemzi:

Egyik sem engedi meg azt, hogy az általa meghatározott dolog (a specifikus természet, ill. az individuum) - az adott szinten - lényegileg fölosztható legyen. Ez azt jelenti, hogy a specifikus különbség által meghatározott *species* az adott szinten nem osztható föl további speciesekre, az individuumoknak pedig nincsenek instanciái. A különbség a kettő között az, hogy a specifikus különbség által meghatározott specifikus természet kevésbé tökéletes, mint az individuum, minthogy gyengébb, meghatározatlan egységet képvisel, amely a továbbiakban numerikusan fölosztható individuumokra. Az individuumok egysége ezzel szemben „a legtökéletesebb egység” (*unitas perfectissima*; O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 478-479).

A specifikus különbség úgy viszonyul a genushoz, mint az aktuális a potenciálishoz. Hasonlóképpen viszonyul az az „individuális különbség” a specieshez, amely a *speciest* meghatározza és „összehúzza” egy adott individuummá. Az „individuális különbségnek” megfelelő entitás azonban (amelyből az individuális különbséget vesszük) nem formaként viszonyul a természethez, mint a *species* a genushoz, hanem „a forma legvégső realitását” (*ultima realitas formae*) jelenti (L II dist. 3. pars 1 q. 6, *Opera omnia* XVIII: 282-283; O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 479-480).

A specifikus különbséget más specifikus különbségekhez hasonlítva Duns Scotus szerint azt látjuk, hogy léteznek olyan specifikus differenciák, amelyek hasonlóak az egyediség princípiumához. Ez a hasonlóság e specifikus differenciák radikális különbözőségén alapul. Az az entitás ugyanis, amely individuálissá tesz egy adott dolgot, teljességgel különbözik azoktól, amelyek a többi, numerikusan különböző materiális létezőt individualizálják (L II dist. 3. pars 1 q. 6,

Opera omnia XVIII: 283-284; O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 481).

Duns Scotus szerint fölvethető a kérdés, hogy vajon anyag, forma, vagy az ezekből összetett dolog-e az az entitás, amelyből az individuális különbség fogalmát vesszük, s amellyel kapcsolatban láttuk, hogy létezik, s azt is, hogy - analogikusan - milyen tulajdonságaira következtethetünk. Duns Scotus a válaszában megismétli azt az alapgondolatot, hogy a dolog individualitásának alapja különbözik a dolog természetétől, s következésképpen mindattól, ami a dolog természetéhez tartozik. Így különbözik az anyagtól, a formától, valamint a kettő összetételétől, hiszen ezek a materiális létezők természetéhez tartoznak (O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 483-484).

3.7.6. Formális különbözőség

Az individualitás alapjának és a dolog természetének különbözőségeit Duns Scotus formális különbözőségnek nevezi. Azt írja, hogy az egyediség princípiuma, amely „a létező legvégső realitása” (*ultima realitas entis*), valamint a dolog természete formálisan különböző realitások (O II dist. 3 pars 1 q. 6, *Opera omnia* VII: 484). Ez Duns Scotus technikai nyelvén azt jelenti, hogy ezek nem egymástól elkülöníthető dolgok (*res*), ám nem is pusztán konceptuálisan különböztethetők meg. A formális distinkció Duns Scotusnál olyan fogalmak között áll fenn, amelyeknek a valóságban ún. entitások, realitások vagy formalitások felelnek meg (*entitas, realitas, formalitas*). Duns Scotus szerint két entitás akkor és csak akkor különbözik formálisan, ha 1. egy és ugyanazon valóságos dologhoz tartoznak, valamint 2. nem lehetséges, hogy az egyik definíciójába beletartozzék a másik definíciója (*L I* dist 2 pars 2 q. 4, *Opera omnia* XVI: 216; vö. Adams 1982: 415). A formális distinkció fogalmát Duns Scotus nem pusztán az individualitás problémája, hanem más filozófiai és teológiai problémák elemzésénél is használja.

A formális distinkcióhoz hasonló megkülönböztetéseket - eltérő fogalmi apparátussal és jelentésben - korábbi szerzők is alkalmaztak. Duns Scotus terminológiája és értelmezése azonban jelentősen meghatározta azt, ahogyan a későbbiekben a fogalmak és valóságosan létező korrelátumaik különbözőségéről beszéltek (Wolter 1965: 45-60).

3.7.7. Szabad akarat, a kontingencia szinkronikus értelmezése

A formális distinkció filozófiai alkalmazásának kitűnő példáját kínálja Duns Scotus lélekfilozófiája. Az akarat és az értelem Duns Scotus álláspontja szerint a lélekben egyesített módon (*unitive*) léteznek mint a lélek működésének princípiumai. Nem azonosak a lélekkel és egymással, ám valóságosan nem is különbözőek sem a lélektől, sem pedig egymástól. A különbözőségük formális. Duns Scotus itt - mások mellett - Aquinói Tamás álláspontjával vitatkozik, aki szerint az értelem és az akarat egymástól és a lélektől is valóságosan különböző képességek.

Tamás - az Arisztotelész lélekfilozófiájának értelmezése és a formák pluralitása körül zajló viták során (lásd 3.5.9. és 3.6.2.) - azon az állásponton volt, hogy az embernek egyetlen szubsztanciális formája van, a lélek. A lélek a test formája és teljesültsége. Az emberi lélek sajátos tevékenysége, a gondolkodás Tamás szerint a lélek képessége (*potentia animae*). Ez a képesség - csakúgy, mint egyéb képességek, köztük az akarat (*voluntas*) - része a gondolkodó léleknek, ám nem azonos vele. A képességek Tamás szerint (ha az arisztotelészi *Kategóriák* felosztását vesszük alapul) a lélek akcidentei, vagy (a porphürioszi felosztás szerint) a lélek sajátosságai, *propriumai* (*STh* I, 77,1 ad 5).

Tamás szerint továbbá az összetett, materiális szubsztanciák formái közül egyedül az emberi lélek az, amelynek - mint szubjektumnak - saját akcidentei is vannak, olyan akcidenteek, amelyek nem az összetett dologhoz magához tartoznak. Ez azért van így, mert az emberi lélek sajátos materiális forma: rendelkezik a gondolkodás képességével. A gondolkodás princípiuma, az értelem (a lélek képessége, s mint ilyen, az akcidente) azonban a tevékenységét a testtől függetlenül képes kifejteni, minthogy - eltérően a lélek más tevékenységeitől, amelyek az érzékeléshez és a táplálkozáshoz tartoznak - nem tartozik hozzá semmiféle szerv. Az értelem ilyen módon elkülönült a testtől, s ez az elkülönült képesség az, amelynek segítségével Tamás bizonyítja, hogy az emberi lélek szubsztans és halhatatlan. (Aquinói Szent Tamás 1993: 46-47; 74-75; vö. *STh* I, 75, 2; I, 75, 6). Az értelem mellett az akarat a másik olyan sajátos emberi képesség, amelynek szubjektuma Tamás szerint nem maga az összetett szubsztancia, hanem az emberi lélek (*STh* I, 77,8 co; Q. d.; *De anima* a. 12 ad 16). Tamás

szerint az emberi lélek képességei közül éppen ez a kettő, tudniillik az értelem és az akarat az, amely jellegzetesen emberi.

Minthogy Tamás szerint nem létezik több szubsztanciális forma az emberben, az értelem és az akarat elkülönült képességei kiemelten fontosak számára abból a szempontból, hogy védeni tudja a gondolkodó lélek szubszisztenciáját és halhatatlanságát.

Duns Scotus azonban nem osztja Tamás előfeltevését a szubsztanciális forma unicitásával kapcsolatban, s ezért az általa képviselt álláspont, melynek értelmében az említett két képesség és a lélek valóságosan nem, viszont formálisan különböznek, nem jelent számára problémát az emberi lélek szubszisztenciájának és halhatatlanságának szempontjából.

Duns Scotus számára az értelem, az akarat, valamint a lélek valóságos egysége a lélekfilozófia és az etika axiómája. Duns Scotus bírálatainak középpontjában azonban nem az említett képességek valóságos különbözősége állt, hanem az, ahogyan Tamás az akaratot jellemezte.

Tamás szerint az akarat képességét olyan törekvés jellemzi, amely a természeténél fogva illet meg egy dolgot (*appetitus naturalis*). Minden ilyen törekvés természetes módon irányul valamire, s ennél fogva az akarat, amelyet ez a törekvés jellemez, „egyfajta szükségszerű hajlandóság által determinált módon, szükségszerűen akarja azt, ami a végső célja” (*De veritate* q. 22, a. 5). Az ember esetében Tamás szerint ez a cél a boldogság, amelyre az akaratunk szükségszerűen törekszik. Az akarat úgy kapcsolódik össze szükségszerűen a végső céljával, ahogyan az értelem szükségszerűen összekapcsolódik a gondolkodás első alapelveivel.

Az akarat szükségszerű hajlandóságát azonban Tamás szerint meg kell különböztetni a kényszer szülte szükségszerűségtől (*necessitas coactionis*), mert az akaratot jellemző szükségszerű hajlandóság az akarat szabadságának - a kényszer szülte szükségszerűségtől eltérően - nem mond ellent. Ha át akarsz kelni a tengeren, írja Tamás, akkor szükséged van egy hajóra, mert másként nem vagy képes megtenni az utat. Ez azonban nem jelenti azt, hogy pusztán azért, mert szükségképpen igénybe kell venned egy hajó segítségét ahhoz, hogy elérhesd a célot, a célot és az akaratod ellentmondásban áll egymással (*STh* I, 82,1 co.).

Bár a hajózásból vett hasonlatot a *Summa theologiae*-ben Tamás nem bontja ki, mégis alkalmas arra, hogy megvilágítsuk vele az akarat szabadságával kapcsolatos álláspontját. Tamás ugyanis úgy gondolja, hogy az ember szabad akarata a szabad választásra való képességgel (*liberum arbitrium*) azonos. A szabad választásra való képesség lehetővé teszi, hogy alternatív lehetőségeket fogadjunk vagy vessünk el. A hajózásból vett hasonlatnál maradva: az, hogy mindössze egyetlen módon juthatunk el a végső célunkhoz, nyilvánvalóan nem implicálja azt, hogy ne rendelkezhetnénk olyan képességgel, amely lehetővé teszi az alternatívák közötti szabad választásunkat.

Maga a szabad választás (a választás aktusa) Tamás elemzése szerint appetitív és kognitív elemet is tartalmaz, bár a választás - szigorú értelemben véve - elsősorban az appetitív képesség tevékenységével azonos, s a szabad választásra való képesség appetitív képesség (*STh* I, 83, 3 co.). A szabad választásra való képesség mindazonáltal előfeltételezi az értelem racionális megfontoláson alapuló mérlegelését, amely lehetővé teszi azt, hogy bizonyos cselekedetek megtétele vagy elvetése mellett döntsünk. A szabad választásra való képességben jelen lévő appetitív elem ennél fogva követi a gondolkodást (*appetitus... cognitionem sequitur*). Az appetitív képesség passzív képesség Tamás szerint, s következésképpen Tamás - Arisztotelészre hivatkozva - nem mozgatónak nevezi, hanem olyan mozgatottnak, amely mindazonáltal maga is mozgat (*STh* I, 80, 2 co.). Amilyen mértékben eszes lények vagyunk, olyan mértékben rendelkezünk Tamás szerint szabad akarattal. „Teljes szabadságunk gyökérzete az észben van”, írja egyik (a szabad választás képességével foglalkozó) quaestiójában (*totius libertatis radix est in ratione constituta; De veritate* q. 24, a. 2 resp.).

Az ész - szabad választást lehetővé tevő - mérlegelése mindazonáltal kizárólag kontingens tényállásokra és az ezek körében végrehajtandó cselekedetekre vonatkozik. Sem a szükségszerű következtetések premisszáit képező alapelvek és az ezekből következő konklúziók nem képezhetik mérlegelés tárgyát, sem pedig az, hogy mi legyen az ember végső célja. A tudás alapelvei és az ember természetes törekvésének végcélja Tamás szerint szükségszerűek. A cselekedeteinknek kizárólag annyiban vagyunk urai, amennyiben képesek vagyunk arra, hogy alternatívák közül válasszunk, ám a végső cél, a boldogságra irányuló törekvés fölött nem rendelkezünk uralommal (*STh* I, 82,1 ad 3).

Duns Scotus szerint minden olyan álláspont, amely az akaratot passzív képességnek tekinti, az álláspont képviselőinek intencióitól függetlenül morálfilozófiai determinizmushoz vezet, ami véleménye szerint tarthatatlan.

Az oxfordi Szentencia-kommentárban (*L II, dist. 25, Opera omnia* XIX: 229-263) Duns Scotus a következő probléma kapcsán vizsgálja az akarat szabadságának, valamint az akarat és az értelem viszonyának - a domonkosok és a ferencesek között különösen vitatott - kérdését: vajon a cselekedeteink oka a tárgy, amely mozgatja az akaratot, vagy az önmagát mozgató akarat maga?

Duns Scotus egyfelől Aquinói Tamás és Godofredus de Fontibus, másfelől pedig Henricus Gandavensis álláspontjával vitatkozik. Az előbbi kettő álláspontja szerint az akarat valami számára külsődleges tárgy mozgatja, bár nem értenek egyet abban, hogy ez a képzet (Godofredus) vagy az az objektum, amelyre az értelem tevékenysége irányul (Aquinói Tamás). Duns Scotus szerint egyikük álláspontja sem tartható, mivel nem tartható az, hogy az akaratot a számára külsődleges tárgy mozgatja. Az akarat ugyanis képes arra, hogy egy és ugyanazon tárgyhöz ellentétes módon viszonyuljon: elutasítsa vagy elfogadja azt. Egyetlen természeti ágens sem válthat ki azonban ellentétes hatást egy és ugyanazon szubjektumban, a természete ugyanis egyértelműen meghatározza az általa kiváltott effektust. Következésképpen semmiféle az akarat számára külső természeti ágens nem mozgathatja az akaratot.

Annak, ha valamely természeti ágens mozgatná az akaratot, meglehetősen súlyos következménye lenne Duns Scotus szerint az, hogy eltűnnék a különbség a jó és a rossz cselekedetek között. Ez azért volna így, mert tetteinket a tárgyak határoznák meg, és nem az akaratunk, ami lehetetlenné tenné, hogy felelősséget vállaljunk értük.

Duns Scotus ugyanakkor a Lecturában nem fogadja el Henricus álláspontját sem, amely szerint az akarat tevékenységének a teljes hatóoka az akarat maga, s a megismert dolog csupán *sine qua non* feltétele az akarásnak. Ez azt jelenti, hogy a megismerés tárgyának hiányában az akarat nem képes kifejteni tevékenységét. Duns Scotus szerint azonban, ha az értelem pusztán *sine qua non* feltétele és nem hatóoka lenne az akarásnak, akkor a szabad választás képessége

(*liberum arbitrium*) nem az értelem és az akarat együttesét jellemezné, hanem csupán az akaratot, amely ebből következőleg vak lenne. Az akarat azonban Duns Scotus szerint nem vak, éppen ellenkezőleg: az egyetlen igazán racionális képessége az embernek, mivel rendelkezik az önmeghatározás képességével.

Duns Scotus elemzésének ebben a műben az a konklúziója, hogy az akarat tevékenységének mind az akarat, mind pedig az értelem a részleges oka (*causa partialis*). Ez az álláspont középút (*via media*) a Tamás és Godofredus, valamint a Henricus által képviselt megközelítések között. Az értelem és az akarat együttműködése Duns Scotus szerint az akarat tevékenységének teljes hatóoka (*causa totalis*). Az említett együttműködésen (*concurrentia*) belül azonban az értelem az akarás aktusának kevésbé tökéletes oka Duns Scotus szerint, mivel az értelem működését természetes kauzális determinizmus jellemzi. Az értelem ennél fogva - habár olyan a természete, hogy ellentéteket tud megjeleníteni - arra nem képes, hogy önmagát determinálja az ellentétek vonatkozásában (*Met.* IX, 15; *L* II, 25, *Opera omnia* XIX: 261; *Rep. Par.* II, XXV, η. 23; Duns Scotus 1639X1,1: 372). Az akarat ezzel szemben tökéletes ok, mivel képes meghatározni önmagát. Az akarás aktusát továbbá az akarat és nem az értelem révén jellemzi a szabadság és a kontingencia.

Lehetséges azonban, hogy nem ez volt Duns Scotus utolsó szava ebben a kérdésben. A *Lectura* Duns Scotus korai, oxfordi munkásságának a terméke. A párizsi Szentencia-kommentár alapján azonban úgy tűnik, hogy Duns Scotus később a fentiektől eltérően értelmezte az értelem és az akarat viszonyát, és ezzel együtt az akarat szerepét az emberi cselekvésben. Itt ugyanis azt állítja, hogy „az akaraton kívül egyetlen teremtetett dolog sem teljes oka az akarás aktusának” (*Rep. Par.* II, XXV, n. 20, Duns Scotus 1639X1,1: 371). Úgy tűnik továbbá, hogy a párizsi kommentárban Henricus álláspontjával Duns Scotus már egyáltalán nem vitatkozott, ami arra utal, hogy ebben az időben hasonlóan vagy azonosnak tekinthette kettejük álláspontját. Az a régi kérdés mindazonáltal, hogy vajon Duns Scotus álláspontja megváltozott-e ebben a kérdésben az oxfordi *Lecturát* követően, továbbra is vitatott (*Opera omnia* XIX, Prolegomena; Dumont 2001).

Függetlenül azonban attól, hogy módosult-e Duns Scotus álláspontja az értelem és az akarat viszonyával kapcsolatban, az egyértelműnek tűnik,

hogy Duns Scotus radikális - bár nem előzmények nélküli (lásd 3.4.8., valamint 3.7.5. keretes írás) -értelmezését adta az akarat önmeghatározásának és szabadságának, s ezzel összefüggésben a lehetőség, a szükségszerűség és a kontingencia modalitásának.

Mit jelent az, hogy az akarat képes arra, hogy meghatározza önmagát? Egy ellenvetés szerint, amelyet Duns Scotus maga idéz, azt, ami potencialításban van valamely ellentmondás vonatkozásában, önmagában nem határozza meg semmi az ellentmondás egyik vagy másik tagja tekintetében. Az akarat azonban efféle, tudniillik potentialításban van az ellentmondások vonatkozásában, lévén az eltérő alternatívák közötti választás képessége. Következésképpen önmagában nem határozza meg semmi abban a tekintetben, hogy erre vagy arra az alternatívára esik-e a választása, amiből következőleg - minthogy az akarat mégiscsak választ - valami más determinálja (*Rep. Par. II, XXV, n. 1*, Duns Scotus 1639 XI,1: 367).

Duns Scotus szerint abból, hogy az akarat önmagában, a természeténél fogva nem meghatározott, nem következik az, hogy valami más határozza meg, mivel az akaratot az jellemzi, hogy képes az önmeghatározásra. Értelmezése szerint ugyanis valamely dolog passzív vagy aktív módon lehet meghatározatlan. Az elsőre az anyag Duns Scotus példája, a másodikra az értelem és az akarat. Az értelem mindazonáltal nem tökéletes képesség (*diminuta*), miután - habár képes az ellentétek megjelenítésére, ahogyan például az orvosi tudás az egészségre és a betegségre is kiterjed - önmagában nem képes annak meghatározására, hogy mit gondoljunk el vagy hogy milyen módon járjunk el. Az akarat ezzel szemben oly módon meghatározatlan, hogy - figyelembe véve az értelem által fölkinált alternatívákat - képes az önmeghatározásra, méghozzá tökéletes módon, ami Duns Scotus értelmezése szerint azt jelenti, hogy semmi sem korlátozza arra, hogy egy meghatározott cselekedet mellett döntsön (*Rep. Par. II, XXV, n. 23*, Duns Scotus 1639 XI, 1: 372).

Az tehát, hogy az akarat meghatározza önmagát, nem azt jelenti, hogy a természete határozza meg a döntéseit, hanem azt, hogy a döntéseiben teljességgel szabad. Arra a kérdésre, hogy ez miért van így, Duns Scotus szerint az a válasz, hogy azért, mert az akarat: akarat (*Quodlibet* 16,16.45, vö. Alluntis-Wolter 1975: 385). Az akarat szabadságára Duns Scotus szerint ugyanis nincs további magyarázat, mivel nem létezik

olyan további ok, amely az akaratnak mint cselekvő oknak a választását determinálná.

„Az akarat akarja a-t” állítás ennél fogva Duns Scotus szerint közvetlen állítás (*immediata*). Az arisztotelészi *Második analitikára* támaszkodó középkori tudományelmélet szerint a tudományok alapelvei közvetlenek, abban az értelemben, hogy nem létezik olyan közvetítő elem (ti. a középfogalom: *medium*; *terminus medius*), amely lehetővé tenné az említett alapelveknek más, az adott tudományban prioritással rendelkező állításokból történő levezetését. Az ilyen alapelvek az arisztotelészi és a középkori felfogás szerint szükségszerűek. "Az akarat akarja a-t” állítás azonban - habár közvetlen - mégsem szükségszerű, hanem esetleges (*contingens*) állítás Duns Scotus szerint. Az akarat döntését ugyanis semmi sem determinálja, a döntés az akarat tovább nem analizálható szabadságának a függvénye, s nem létezik további magyarázat arra, hogy a szabad akarat döntésének eredménye miért egy adott cselekedet és miért nem egy másik, ami mellett az akaratnak éppúgy hatalmában állna dönteni, mint a korábban említett mellett.

Az akarat szabadságának ez az értelmezése együtt jár Duns Scotusnál a modális terminusok új értelmezésével. Az akarat szabadsága ugyanis Duns Scotus szerint azt jelenti, hogy az akarat szinkronikusan alternatív tényállások között választ oly módon, hogy önmagán kívül semmi sem determinálja egy adott alternatíva elfogadására vagy elvetésére. Egyetlen antik modális paradigma sem tartalmazta azonban azt az elképzelést, hogy egyidejű, alternatív tényállások segítségével interpretálhatnánk a modális fogalmakat (Knuuttila 1996:129).

A modális fogalmak középkori értelmezésére a legnagyobb hatást a modalitás időbeli gyakoriságon alapuló vagy más néven statisztikus modellje gyakorolta. A középkorban ezt a modellt Arisztotelész révén ismerték. A modális és temporális fogalmak összekapcsolásával Arisztotelész - akinél a modalitásnak az említettől eltérő modelljei is megtalálhatóak (Knuuttila 1981:169-170; Knuuttila 1993:1-44) - a modális terminusokat a következőképpen értelmezte: egy adott állítás/tényállás/dolog abban az esetben szükségszerű, ha mindig igaz/mindig fennáll/mindig létezik, abban az esetben lehetséges, ha némelykor igaz/némelykor fennáll/némelykor létezik, s abban az esetben lehetetlen, ha sohasem igaz/sohasem áll fenn/sohasem létezik.

Arisztotelész szerint a kontingens (esetleges) tényállásokat mindazonáltal megilleti egyfajta szükségszerűség. Ez a szükségszerűség nem abszolút, hanem temporálisan relatív, tudniillik relatív annak az időpontnak a vonatkozásában, amelyben a kontingens tényállás fennáll. „Tehát ami van, az szükségszerűen van akkor, amikor van, és ami nincs, az szükségszerűen nincs, amikor nincs. Viszont nem szükségszerűen van minden, ami van, és nem szükségszerűen nincs minden, ami nincs. Mert nem ugyanaz az, hogy minden, ami van, szükségszerűen van, amikor van, meg hogy egyszerűen szükségszerűen van” (19a23-27).

A fenti passzus a modalitás statisztikus modellje alapján s a középkor egyik kedvelt példájával szemléltetve („Az ülő Szókratész sétálhat”) a következőképpen értelmezhető. Ha Szókratész ül t₁-ben, akkor t₁-ben szükségszerű, hogy ül, s ennél fogva t₁-ben nem lehetséges, hogy sétáljon, bár egy t₁-től eltérő időpontban ez lehetséges. Ennél fogva az, hogy Szókratész ül, nem abszolút értelemben szükségszerű, mivel Szókratész például sétálhat is, ám ezt az alternatívát csak egy t₁-től különböző időpontban valósíthatja meg. Ha a két lehetőséget (a t₁-ben megvalósult lehetőséget, hogy tudniillik Szókratész ül, valamint azt a lehetőséget, hogy sétálhat) összekapcsoljuk (*sensus compositus; de dicto*), akkor lehetetlent állítunk, hiszen nem lehetséges, hogy valaki egyidejűleg üljön és sétáljon is. Ha a két lehetőséget szétválasztjuk (*sensus divisus; de re*), akkor lehetséges, hogy Szókratész üljön, és az is lehetséges, hogy Szókratész (egy másik időpontban) sétáljon. Az aktuális pillanat vonatkozásában nem léteznek alternatív lehetséges tényállások, az arisztotelészi aktualizmus kizárja az egyidejűleg fennálló alternatív tényállások (lehetséges világok) lehetőségét.

Ez azonban Duns Scotus szerint abszurd álláspont, mert azt implicálja, hogy valójában kizárólag szükségszerűség jellemzi a dolgokat akkor, amikor fönnállnak, ám soha sem kontingensek, mivel akkor, amikor nem léteznek, sem szükségszerű, sem pedig kontingens módon nem léteznek (*Met.* IX, 15).

A modalitás statisztikus értelmezését alapul véve Duns Scotus szerint az akaratról sem állíthatjuk azt, hogy szabad. A lehetőséget az időbeli gyakoriságon alapuló modell alapján értelmezve ugyanis nem volna lehetséges az, hogy eltérő alternatívák mellett dönthessünk egy adott pillanatban, ami nélkül pedig Duns Scotus szerint nem beszélhetünk az

akarat szabadságáról. Az akaratunk szükségszerűen akarna akkor, amikor akar, s ez Duns Scotus szerint nyilvánvalóan hamis.

A lehetőség fogalmát ezért Duns Scotus szerint a statisztikus interpretációtól eltérő módon kell értelmezni, ha az akaratról beszélünk. Az akarat szabadságával ugyanis Duns Scotus szerint nem a diakronikus lehetőségfogalom kapcsolódik össze, hanem az, amit ő logikai lehetőségnek hív (*possibilitas logica*).

Logikai lehetőségről Duns Scotus szerint abban az esetben beszélhetünk, ha szinkronikus módon lehetségesek tényállások és az ellentéteik is. A Duns Scotus-féle distinkció azon alapul, hogy a lehetséges állítások igazak abban az esetben, ha a terminusaik nem ellentmondóak. Az akaratot az jellemzi, hogy „ugyanabban az időpillanatban, amelyben rendelkezik az akarás valamely aktusával (...), képes rendelkezni az akarás ezzel ellentétes aktusával is”. Az akarás aktusa Duns Scotus szerint nem esszenciális módon jellemzi az akaratot (hiszen ebben az esetben mindig ugyanazt a döntést hoznánk, amikor alternatívák közül választunk), hanem akcidentálisan. Minthogy azonban ellentétes akcidentális tulajdonságok ellentmondásmentesen tulajdoníthatók egy és ugyanazon szubjektumnak, nem vezet ellentmondáshoz az, ha azt állítjuk, hogy ugyanabban a pillanatban, amikor az akarat egy adott dolgot akar, lehetséges, hogy az adott dolgot ne akarja (L I, 39, *Opera omnia* XVII: 495).

Az említett logikai lehetőségnek Duns Scotus szerint - az akarat tényleges működésének köszönhetően - valóságos lehetőség (*potentia realis*) felel meg, tudniillik az akarat képessége (*potentia*) arra, hogy aktualizálja a logikai lehetőségeket. Az akarat a természete szerint - ám nem temporálisan - megelőzi az akarás aktusát abban a pillanatban, amikor választ. Az akarat ekkor szabadon és kontingens módon viszonyul az akarat aktushoz. Az akarat azért szabad, mert egy és ugyanazon pillanatban, amikor akarunk valamit, lehetséges, hogy ne akarjuk ezt a dolgot. Ez természetesen nem azt jelenti Duns Scotus szerint, hogy az akarat képes úgy működni, hogy egyidejűleg akarjuk és ne akarjuk ugyanazt a dolgot.

Az az állítás ugyanis, hogy „valaki a-t akarván megteheti, hogy ne akarja a-t”, ha összekapcsolva értelmezzük (*in sensu composito*) hamis, mivel azt mondja, hogy lehetséges az, hogy ez a valaki ugyanabban az

időpillanatban, amikor a-t akarja, ne akarja a-t. Ebben az esetben a teljes állítás a lehetőség modális operátorának hatókörében szerepel (egyszerűen: $\langle \rangle(\text{ptl} \& \sim \text{ptl})$). Ha azonban szétválasztással értelmezzük a fenti állítást (*in sensu diviso*) - természetesen továbbra is a lehetőség modalitásának szinkronikus értelmezésén belül maradva -, akkor azt látjuk, hogy állításunk valójában két állítás konjunkciója: „valaki akarja a-t egy adott pillanatban, és lehetséges, hogy ez a valaki ugyanabban a pillanatban ne akarja a-t”. Ebben az esetben állításunk nem ellentmondásos, ami abból is nyilvánvaló, hogy a modális operátor hatókörében nem a két állítás konjunkciója, hanem csak a második állítás szerepel ($\text{ptl} \& \langle \rangle \sim \text{ptl}$); (I I, 39, *Opera omnia* XVII: 495-496).

Duns Scotus szerint az akarat szabadságának ez az értelmezése teszi lehetővé azt, hogy föladjuk Arisztotelésznek a jelen szükségszerűségére vonatkozó álláspontját s ennek minden determinista következményét. Az arisztotelészi megközelítés Duns Scotus értelmezése szerint nem teszi lehetővé, hogy a dolgok kontingenciájáról beszéljünk. A dolgokról (pontosabban bizonyos dolgokról) kizárólag abban az esetben állíthatjuk azt, hogy kontingensek, ha az ellentétes alternatívák fogalmát szinkronikusan és nem diakronikusan értelmezzük. Duns Scotus ezért a „kontingens” fogalmát így definiálja: „nem azt nevezem itt kontingensnek, ami nem szükségszerű vagy nem örökkévaló, hanem azt, aminek az ellentéte ténylegesen lehetséges akkor, amikor az adott dolog megvalósul” (O I, dist. 2, pars 1, q. 1-2, *Opera omnia* II: 178).

Maga Duns Scotus nem használta a „lehetséges világ” fogalmát, sokak szerint azonban a modalitással kapcsolatos elemzései során - nem előzmények nélkül bár - de fölfedezte a lehetséges világok szemantikáját, s ezzel megelőlegezett olyan belátásokat, amelyek a modern modális logika formális szemantikája szempontjából a 20. században kulcsfontosságúvá váltak. Mint láttuk, Duns Scotus szakított azzal a felfogással, amely a modális terminusokat extenzionálisan, az aktuális világban különböző időpillanatokban megvalósuló események és tényállások vonatkozásában értelmezi, és amely nem számol szinkronikusan alternatív tényállásokkal. Arról azonban, hogy ez miként értelmezhető, és a Duns Scotus-féle álláspontnak mi a viszonya a lehetséges világok fogalmára épülő

modern modális szemantikához, jelenleg is viták folynak (Knuuttila 1993: 143-145; Wyatt 2000; Normore 2003:154-155).

Ám Duns Scotus motivációja mindenekelőtt az lehetett az akarat szabadsága és a kontingencia fogalmának új értelmezésével, hogy megbontsa és újraépítse azokat a teoretikus építményeket, amelyek - több 13-14. századi teológus véleménye szerint - veszélyes filozófiai alapelvekre épültek. Ezeknek a filozófiai alapelveknek az alkalmazása álláspontjuk szerint veszélyt jelentett azokra a teológiai és filozófiai meggyőződésekre, amelyek szemben álltak a görög és az arab filozófia determinizmusával. Duns Scotus elemzéseit ezért össze szokták kapcsolni az 1277-es elítélő határozattal (lásd 3.6.3.) s annak kiváltképpen azon passzusával, amelyek a szükségszerűség fogalmának az akarat szabadságát veszélyeztető alkalmazásait ítélik el, s ezért veszélyt jelenthetnek a moralitás alapelveire.

Duns Scotus teológiai kritikájának tárgyai elsősorban azok a tételek, amelyek az egyediség princípiumára vonatkoznak, a filozófia szerepével kapcsolatosak, s a görög és arab filozófia determinizmusát fejezik ki. Az 1277-es elítélő határozattal kapcsolatban megjegyzi, hogy Tempier határozatának érvényessége nem lokális. Nem igaz, hogy „a kiközösítés nem kel át a tengeren, vagy az egyházmegye határain”, mivel ha egy kijelentést valamely püspök eretneknek minősített, akkor az nem egyszerűen a püspöki, hanem a pápai autoritás révén eretnek. Scotus mindezt Tamásnak az angyalok helyével kapcsolatos álláspontját bírálva írja, amelyet (55 (204)-es tétel) a Tempier-féle határozat elítélt (O II, dist 2, pars 2. q. 2, *Opera omnia* VII: 244-245).

Az egyediség Tamás által is elfogadott alapelvével kapcsolatban maga Scotus idézi továbbá az 1277-es határozat három elítélt tételét (*Quaestiones quodlibetales* q. 2, Duns Scotus 1639 XII:36):

43 (81): Isten nem képes több, ugyanahhoz a fajhoz tartozó intelligenciát alkotni, mivel az intelligenciáknak nincs anyaguk.

42 (96): Isten az egy fajhoz tartozó egyedeket anyag nélkül nem képes megsokszorozni. 110 (191): A formák csak az anyag révén kaphatják felosztásukat.

(Az elítélő határozat számozása az általánosan elterjedt tematikus beosztás számozását követi. Kapcsos zárójelben szerepelnek a

Tempier-féle listában szereplő sorszámok.)

Az *Ordinatio* prologusa elemzi a filozófusok és teológusok álláspontját az emberi tökéletességgel kapcsolatban. Az előbbiek szerint a tökéletesség a természet tökéletességén alapul és megszerzéséhez nincs szükség a természetfeletti dolgok megismerésére, az utóbbiak szerint a természet nem tökéletes, hanem a kegyelemre szorul, s a tökéletesség forrása természetfeletti. A filozófusok szerint Isten szükségszerűen cselekszik, a teológusok tanítása azonban az, hogy az isteni akarat szabad. A szabad és végtelen Isten fogalmához azonban a filozófusok a természetes ész alapelveire támaszkodva nem juthatnak el (lásd pl. O1, dist 42, q. 1, *Opera omnia* VI: 341-349). A Scotus által bírált filozófusok álláspontja megjelenik számos 1277-ben elítélt tételben. Így például:

- 1 (40) Nincs kiválóbb állapot, mint a filozofálás.
- 2 (154) A világ bölcsei a filozófusok és senki más.
- 4 (37) Csak abban kell hinni, ami nyilvánvaló vagy nyilvánvaló elvekből bizonyítható. 171 (157) Az az ember, akinek értelmi és érzelmi élete rendezett, ami elérhető azoknak az értelmi és egyéb morális erényeknek a segítségével, amelyekről a Filozófus az Etikájában beszél, már kellőképpen alkalmassá vált az örök boldogságra.
- 20 (53) Isten szükségszerűen alkotja meg azt, ami általa közvetlenül létrejön.
- 27 (34) Az első ok nem alkothat több világot.
- 28 (44) Egyetlen első cselekvőtől nem eredhet az okozatok sokasága.
- 102 (21) Semmi sem lesz véletlenül, hanem minden szükségszerűen történik, és minden jövőbeli, ami lesz, szükségszerűen lesz, és amely dolgok nem lesznek, azoknak lehetetlen létezniük, és semmi sem történik esetlegesen, ha minden okot tekintetbe veszünk.

Az elítélő határozatban több olyan állítás is található, amely az emberi akarat szabadságát tagadja. Például:

151 (194) A lélek semmit sem akar, csak ha valami más mozgatja.
Ezért hamis az az állítás, hogy a lélek önmaga akar.

154 (162) Akaratunk az égitestek hatalmának van alávetve.

163 (163) Az akarat szükségképpen követi azt, amiről az ész szilárdan meg van győződve; és nem vonhatja ki magát az ész parancsa alól. Ez a késztetés azonban nem kényszerítés, hanem az akarat természete.

168 (136) Az az ember, aki szenvedélytől hajtva cselekszik,
kényszerből cselekszik.

3.8. Duns Scotus és Ockham között

3.8.1. Duns Scotus tanítványai, követői és bírálói

A ferences rendben egyetlen teológus sem rendelkezett olyan hivatalos támogatással a 14. század első felében, mint amilyenel Aquinói Tamás a domonkos rendben vagy Aegidius Romanus az ágostonos remeték rendjén belül (lásd 3.6.5.). Ez annak ellenére így volt, hogy a korábbi ferences teológusok közül Alexander Halensis és Bonaventura is komoly tekintélynek örvendett. A ferences renden belüli filozófiai és teológiai gondolkodás sokszínűsége azt követően is fennmaradt, hogy Johannes Duns Scotus vált a legtöbbet idézett s még kritikusai körében is osztatlan tekintélynek örvendő szerzővé. Duns Scotus szövegei legalább olyan ismertek lettek a ferences *studiumok* hallgatói számára, mint Tamás művei a domonkos iskolákban (ezeknek - a domonkos rend 1315-ös rendelkezése szerint - szert kellett tenniük Tamás teológiai műveire).

Duns Scotus tanításainak terjedésében jelentős szerepet játszottak a tanítványai. Mint láthattuk, művei részben szerkesztetlenül és nem auktorizált formában maradtak fenn, ezért a tanítványai megszerkesztették, alkalmasint kiegészítették s végül publikálták azokat (lásd 3.7.2.). A tanítványok olyan önálló teológiai műveket is írtak, amelyek jelentős Duns Scotus-hatást mutattak. Fontos szerepet játszottak továbbá Duns Scotus teológiájának terjedésében a tanításait szisztematikus módon összefoglaló írások is. Különösen sikeres volt Petrus de Aquilának (+1361; Scotellusnak is nevezték) az 1334-ben befejezett, Duns Scotus teológiai tanításait összefoglaló *abbreviatioja* (*Compendium supra librum Sententiarum*).

Duns Scotus leghűségesebb követői a párizsi tanítványai voltak. Kiemelkedően jelentős a ferences teológus Guillelmus Alaunovicanus (William of Alnwick; kb. 1275-1333). William of Alnwick Duns Scotus tanítványa és a titkára volt, ő állította össze Duns Scotus oxfordi és párizsi előadásai alapján az *Additiones magnae* címen ismert, Duns Scotus tanításait nagy valószínűséggel korrekt módon összefoglaló

szöveget (lásd 3.7.2.). Habár olyan - relatíve független - gondolkodó volt, aki több kérdésben is kritizálta a mesterét, általában mégis Duns Scotus álláspontját védelmezte az őt bíráló kortársakkal szemben. Duns Scotusnak számos más párizsi ferences tanítványa is volt, s ezek jelentősen hozzájárultak az európai skotista tradíció kialakulásához.

Oxfordban Duns Scotus fiatalabb ferences kortársai (Guillelmus de Nottingham; 1280 körül-1336; Richardus de Conington; +1330; Robertus Cowton; 1275 körül-1312 után) azonban sokkal kritikusabbak voltak a szubtilis tanítóval szemben. Ez a helyzet az 1310-es évek közepétől kezdett megváltozni, amikor a szintén ferences Johannes Radingia (John of Reading; 1285 körül-1346), aki Adam de Wodeham szerint Duns Scotus „tanítványa és legderekasabb követője volt” (*discipulus et sequax valentissimus*), Szentencia-kommentárokat tartott (Courtenay 1978; 62). Duns Scotus teológiájának pozícióit erősíthette William of Alnwick visszatérése Angliába, ami valószínűleg 1316-ban történt. William egy évig az oxfordi ferences konvent magisztereként működött, s ezt követően 1322-ig Oxfordban maradt.

3.8.2. Petrus Aureoli (1280 körül-1322)

Duns Scotus több tekintetben is legjelentősebb opponense azonban nem Oxfordban, hanem Párizsban működött, ahol pedig Duns Scotus hatása a legerőteljesebb volt. A ferences *Petrus Aureoli* ugyan sok tekintetben Duns Scotus nyelvét beszélte, ám ennek a nyelvnek a szavai nála megváltoztatták a jelentésüket (Nielsen 2003: 501). Aureoli Dél-Franciaországban, a Quercy grófság területén született. Petrus Lombardus Szentenciái első könyvéhez írt kommentárjának ajánlásából kiderül, hogy egészen fiatal korától kezdve szoros kapcsolatokat ápolt Jacobus Duese-zel (1244 körül-1334), aki 1300-ig a Toulouse-i egyetemen a civil- és a kánonjog professzora volt, 1316 és 1334 között pedig XXII. János néven pápa. Aureoli valószínűleg Toulouse-ban ismerkedett meg Jacobusszal, akit az említett írásában többek között atyjának és tanítójának nevez. Toulouse-ban a ferences rend aquitániai tartománya (Petrus Aureoli ehhez tartozott) iskolát működtetett, a kapcsolatuk föltehetőleg Aureoli itteni tanulmányainak idejére vezethető vissza.

Aureoli a hagyomány szerint az 1300-as évek elején Párizsban Duns Scotus tanítványa volt, ez azonban nem bizonyítható. Mindössze annyit

tudunk, hogy jól ismerte Duns Scotus tanításait (Buytaert 1952: X). Aureoli első műve a szegénység ferences értelmezésével foglalkozott (*Tractatus de paupertate et usu paupere*), s 1312 májusát megelőzően keletkezett. 1312-ben Aureoli a bolognai ferences *studium generalé*ban tanított, itt keletkezett első és talán egyetlen filozófiai műve, a *Tractatus de principiis naturae* (Értekezés a természet alapelveiről). 1314-ben Toulouse-ban oktatott, s valószínűleg itt írta a kommentárját Petrus Lombardus *Szentenciáinak* első könyvéhez (*Scriptum super primum Sententiarum*). 1316 májusában a ferences rend nagykáptalanja azt javasolta, hogy küldjék Párizsba. A rend új vezetője, Michael de Cesena (1270 körül-1342) ennek megfelelően járt el. Petrus Aureoli az 1316-18-as akadémiai években tartotta előadásait Párizsban Petrus Lombardus művéről. Ezeknek az előadásoknak a szövege olyan *reportatiók* formájában maradt fenn, amelyeknek egy részét maga Aureoli átdolgozta (Schabel 2000: 69-70). 1318-ban Petrus Aureoli - XXII. János közreműködésével - teológus magiszter lett Párizsban, ahol két évig Biblia-előadásokat tartott, s 1320-ból fennmaradt egy *quodlibet disputája* is. 1320-ban Aquitánia provinciálisa lett, majd - 1321-ben - Aix-en-Provence érseke. 1322-ben halt meg.

Aureoli a 13. századi gondolkodás számos alapvető meggyőződését megkérdőjelezte. Ilyen volt például a lényegiségek valóságos létezésével kapcsolatos feltevés (még ha ezek nem általános entitásként, hanem az individuális dolgokban léteznek is), amelyet Aquinói Tamás és Duns Scotus is osztott. Értelmetlennek tartotta továbbá a formák pluralitásával vagy unicitásával kapcsolatos problémát, amely évtizedeken át az egyik leginkább vitatott kérdés volt a 13. században (lásd

3.6.2.). A valóságosan létező akcidenseket a szubsztancia, a minőség, a mennyiség, a cselekvés és az elszenvedés kategóriáira redukálta, jelentősen átértelmezte a hatóok fogalmát, sajátos álláspontot alakított ki a létezés univocitásának problémájával kapcsolatban (Friedman, Russell L., „Peter Auriol”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/auriol/>>; Nielsen 2003: 501; Brown 1995). Aureoli a jövőre vonatkozó kontingens állításokkal kapcsolatban azon az állásponton volt, hogy ezek nem meghatározott módon igazak, és nem is meghatározott módon hamisak Isten számára, hanem neutrálisak. Ezzel olyan vitát generált, amelynek

még a *futurum contingensekkel* kapcsolatos 1460-as évekbeli leuveni vitákra is volt hatása.

Petrus Aureoli legismertebb és legnagyobb hatású filozófiai elmélete azonban az episztemológiájához kapcsolódik.

Aureoli episztemológiájának kulcsfogalma a megismerő számára megjelenő vagy intencionális létezés (*esse apparens; esse intentionale*). Az *esse apparens* („megjelenő létezés”) kifejezés, úgy tűnik, Aureoli saját technikai terminusa volt, amelyet aztán később széles körben használtak a század folyamán (Tachau 1988: 97).

Az érzékelés és az értelmi megismerés olyan aktív folyamat Aureoli szerint, amelynek során a megismerő a megismerés tárgyát speciális dologgá: intencionális létezővé teszi. Petrus Aureoli a *Scriptumban* nyolc úgynevezett „*experientia*” (a tapasztalatból vett példa) segítségével kívánta bizonyítani, hogy az érzékelés és az értelem az érzékelt és a megértett dolgot intencionális létezőként ragadja meg (*esse intentionalis et apparens*). Aureoli *experientiái* olyan példák, amelyek azt mutatják meg, hogy másként is megjelenhetnek számunkra a dolgok, mint ahogyan vannak, illetve azt, hogy akkor is megjelenhetnek a számunkra dolgok, ha nincsenek jelen vagy nem is léteznek. Az *experientiák* között a látáselméletekkel foglalkozó középkori irodalomban szereplő (részben valószínűleg a klasszikus szkeptikus irodalomból származó) példák vannak. Ilyen vizuális illúziók például a vízbe mártott, töröttnek látszó evező, az, hogy a bot vége, ha sebesen forgatjuk, körként jelenik meg, a galamb többféle színben játszó nyaka, a kettős látás vagy az erősen fénylő tárgy utóképmása. "Az az ember, aki tagadja, hogy sok dolog kizárólag intencionális és számunkra megjelenő létezéssel rendelkezik, és úgy gondolja, hogy mindaz, ami látszik, valóságosan rajtunk kívül létezik, minden érzéki csalódást (*ludificatio*) tagad, és azoknak a hibájába esik, akik azt mondják, hogy minden olyan dolog létezik, ami a számunkra megjelenik” (Petrus Aureoli 1952-1956:697).

Aureoli azonban tisztában volt vele, hogy számos ellenvetés vethető föl azzal az állásponttal szemben, hogy az elme megismerésének a tárgya a számunkra megjelenő, intencionális létezés (Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, d. 27, pars 2; a latin szöveget lásd: Russell L. Friedman The Peter Auriol

Homepage, <http://www.igl.ku.dk/~russ/ElectronicScriptum.html>; 10,376-12,475). Az egyik ellenvetés szerint nem kevésbé egyesül a gondolkodás a tárgyával, mint a látás. Ha azonban valamely létező dolog jelen van, a látás közvetlen tárgya a dolog maga (*visio immediate terminatur ad rem*), és nem tapasztalunk a kettő között egyéb létezőt, következésképpen az, hogy a megismerő elme és a megismert dolog között efféle van, legalább annyira valószínűtlen, mint a látás esetében. Egy másik ellenvetés szerint, ha az értelem tevékenysége révén létrejönne valami, ami a megismerés tárgya, akkor nem a valóságosan létező dolgokat ismernénk meg, miután nem lehetséges, hogy a fiktív, az értelem által megalkotott létező (*fictitium; fabricatum*) és a valóságos, partikuláris dolog azonosak legyenek. Ha viszont a megismerés tárgyait azonosítjuk a platóni ideákkal, akkor - Arisztotelész érveit elfogadva - ebből ismét csak az következne, hogy nem ismerhetjük meg a partikuláris, érzékelhető dolgokat.

Aureoli azonban úgy gondolta, hogy az efféle ellenvetések valójában csak az őt megelőző, a *species* fogalmán alapuló episztemológiai elméletekre nézve jelenthetnek veszélyt. Az intencionális, megjelenő létezés fogalmát éppen azért vezeti be, hogy a korábbi ismeretelméletekkel szemben szerinte jogosan fölvehető ellenvetésekre adhasson megfelelő választ. Aureoli szerint az első ellenvetésre az a megfelelő válasz, hogy a gondolkodás analógiájára fölfogott látás - akár jelen van a tárgya, akár nincs - valóságosan egyesül a tárgyával, amelyet „megformált létezővé” tesz (*quam ponit in esse formato*). Nyomatékosan fölhívja a figyelmet arra, hogy a dolog mint megformált létező, nem foglal magában - a tulajdon realitásán kívül - semmiféle abszolútumot, kizárólag valami relatívumot, tudniillik a megjelenést (*apparere*). Ez azt jelenti, írja Aureoli, hogy a megjelenés teljességgel intrinzikus reláció a dolog számára és elválaszthatatlan tőle (*omnino intrinsicum et indistinguibiliter adunatum*), s nem úgy kell elképzelni mint valamilyen valóságos relációt, amely mintegy kívülről hozzákapcsolódik a dologhoz (*affixum aut superpositum illi rei*), vagy mint olyan leplet (*pallium*), amely a látás és a látott dolog között helyezkedik el. Aureoli szerint az efféle közbenső entitások feltételezése éppenséggel a tradicionális elméletek alapvető hibája. Ha valaki lát egy falat, akkor ez a fal nem pusztán valóságos létezéssel rendelkezik, hanem intencionális létezéssel is, és lehetséges, hogy a

valóságos létezése megszűnésével az intencionális létezése megmarad, ahogyan ezt az experientiák is mutatják.

Aureolinak a második - az előbbieken idézett - ellenvetésre adott válasza is az említett belátáson alapul. Az értelem tevékenysége Aureoli szerint nem hoz létre semmit, ami kategoriális értelemben különbözik a megismert valóságos dologtól, hanem a dolgot „megformált létezővé” teszi, ami a valóságos, partikuláris dolog létezésének az egyik módusza, és nem az egyedi dologtól különböző valami (*res posita in esse formato non est aliquid aliud quam res extra sub alio modo essendi*). Az intencionális létező és a valóságos dolog teljességgel ugyanaz, ám kétféleképpen létezik: valóságosan a természetben, s intencionálisan az elmében (*idem fit in duplici esse: realiter quidem exterius in natura, intentionaliter vero in mente*). Következésképpen a megismerés sem olyasvalamire irányul, ami különbözik a valóságosan létező dologtól (Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum* d. 27, pars 2).

Aureoli Duns Scotustól eltérő módon értelmezte az intuitív és az absztraktív megismerés fogalmát. Az intuitív megismerés Duns Scotus értelmezésében egy létező és jelenlévő objektum közvetlen megragadásával azonos, az absztraktív megismerést viszont az jellemzi, hogy a dolgot reprezentáló képmásra, a speciesre támaszkodik, és elvonatkoztat a dolog létezésétől (lásd 3.7.4.).

Aureoli annak a kérdésnek a keretében elemezte a két fogalmat, hogy „vajon szolgálhat-e Isten olyan fénnel a *viator* számára, amelynek révén tudományos módon megismerhetőek a teológiai igazságok” (Petrus Aureoli 1952-1956:177). Aureoli egyetért Duns Scotusszal abban, hogy Istenről lehetséges absztraktív megismerés, még hozzá a *viatorok* számára, mivel az absztraktív megismerés nem az üdvözülteket jellemző megismerési mód. Abban is egyetért, hogy ebből következően van olyan „fény”, amelynek segítségével tudományos módon megismerhetőek a teológiai igazságok.

Nem ért egyet azonban abban, hogy nem lehetséges absztraktív megismerés ténylegesen létező és jelenlévő dolgokról. A csillagász ugyanis pontosan meg tudja mondani, hogy mikor volt és mikor lesz napfogyatkozás, s erre akkor is képes, ha napfogyatkozásakor bezárják egy szobába. Ebben az esetben absztraktív - és nem intuitív - ismerete

van a napfogyatkozásról, ami aktuálisan létező és jelenlévő dolog. Általában minden olyan ismeret, amelyre bizonyító szillogizmus útján teszünk szert, absztraktív, ám efféle ismeretek lehetségesek aktuálisan létező és jelenlévő dolgokról is. Aureoli továbbá arra is fölhívja a figyelmet, hogy az emlékezés, ami absztraktív megismerés, kizárólag abban az esetben lehetséges, ha olyan aktuálisan létező dolgokra emlékezünk, amelyek megelőzték a visszaemlékezést. Hasonló a helyzet a képzelettel is. Ez is azt mutatja azonban, hogy lehetséges absztraktív ismeret aktuálisan létező dolgokról (Petrus Aureoli 1952-1956: 194-197; 203).

Duns Scotusnak az az állítása sem igaz Aureoli szerint, hogy kizárólag létező és ténylegesen jelenvaló dologról lehetséges intuitív ismeret. Aureoli tapasztalati és „a priori” érvekkel is megkísérli annak bizonyítását, hogy lehetséges intuitív megismerés aktuálisan nem jelenlévő dologról is. A tapasztalati érvekkel kapcsolatban Aureoli megjegyzi, hogy „bármely logikai érvnél inkább el kell fogadnunk” őket, mert „a tapasztalatból születik meg a tudomány”. Aureoli öt, a tapasztalatból vett érve - a korábban említett nyolc *experientiá*hoz részben hasonló módon - a betegekénél, az álomban, a rettegő embereknél vagy az örülteknél megjelenő érzéki csalódáson alapul (Petrus Aureoli 1952-1956:198-199). Az Aureoli által leírt illúziók jellemző módon vizuálisak. Az intuitív megismerést Aureoli, a korban elterjedt módon, *visiónak*, „látás”-nak nevezi, mivel az intuitív megismerés paradigmaticus formájának a vizuális észlelést tekinti. Miután ezek az *experientiák* azt bizonyítják Aureoli szerint, hogy a szenzuális intuitív megismerés (ezt ő és mások is a korban megkülönböztetik az intellektuális intuitív megismeréstől) nem szorul rá arra, hogy a tárgy létezzék és aktuálisan jelen legyen, az intellektuális intuitív megismerés - amely „absztraktabb és függetlenebb az érzékelésnél” - még kevésbé igényli a megismert objektum létezését és jelenlétét.

Arra a triviális ellenvetésre, hogy hamis és megtévesztő vizuális illúziókból kiindulva nem következtethetünk a veridikus vizuális észlelés tulajdonságaira, Aureoli azt válaszolja, hogy ez az ellenvetés nem gyengíti, hanem inkább erősíti az álláspontját. Az ellenvetés elismeri ugyanis, hogy az *experientiák* esetében is vizuális észlelésről van szó, következésképpen a példákban szereplő „látás” specifikusan azonos minden egyéb „látással”. Ha azonban ez így van,

akkor sem a látás (sem pedig - *eo ipso* - az intuitív megismerés) esetében nem igaz az, hogy a tárgya valamely aktuálisan létező és jelenvaló dolog kell hogy legyen.

Az *experientiák* mellett Aureoli „a priori” érveléssel is alá kívánja támasztani az álláspontját. Az érv a középkori teológiának azon az axiómáján alapult, hogy Isten mindazt megteheti, ami nem foglal magában ellentmondást (*deus potest facere quidquid non implicat contradictionem*). Megteheti következésképpen azt, hogy megőrzi egy reláció egyik tagját, miközben megszűnik a másik és a reláció maga. Aureoli bájos példája szerint: „ahogyan Szókratész életben marad, miközben a fia, Platón elpusztul, s megszűnik Szókratész apasága” (Petrus Aureoli 1952-1956: 201). Minthogy a *notitia intuitiva* Aureoli szerint olyan abszolútum, ami ellentmondás nélkül létezhet a tárgya, valamint azon reláció fönnállása nélkül is, amelynek ő az egyik terminusa, Isten képes az efféle független intuitív ismeret fönntartására akkor is, ha az említett reláció megszűnik, s ha az ismeret tárgya nem létezik.

Az absztraktív és az intuitív megismerés fogalmát a Duns Scotus-féle meghatározás fölött gyakorolt kritikája alapján Aureoli jelentősen átértelmezi. Aureoli értelmezése szerint az absztraktív és intuitív megismerés nem a tárgyak tekintetében (*ex parte obiecti*), hanem a megismerésmód tekintetében (*ex parte modi cognoscendi*) különbözik (Petrus Aureoli 1952-1956: 203). Az intuitív megismerés valóságosan létezőként és jelenlévőként jeleníti meg a dolgot, akár létezik az ténylegesen, akár nem (*sive sit, sive non sit*), az absztraktív megismerés azonban nem valóságos létezőként és jelenlévőként, hanem „mintegy imaginárius dologként” (*quasi modo imaginario*) jeleníti meg a tárgyat (Petrus Aureoli 1952-1956: 205).

Petrus Aureoli Szentencia-kommentárját Párizsban a megjelenésétől fogva széles körben ismerték és tárgyalták. Oxfordban a már említett John of Reading, valamint Gualterus Chatton (Walter Chatton; 1285 körül-1343) és Guillelmus de Ockham (1285 körül-1347) tartoztak az első olvasói közé (lásd 3.9.5.).

Duns Scotus hatása azonban nem csupán a ferences renden belül volt meghatározó, hanem a világi egyetemi magiszterek körében is. Az egyik legjelentősebb világi klerikus, aki az 1300-as évek elején Duns

Scotus tanítványaként Párizsban teológiát tanult, *Henricus de Harclay* volt (1270 körül-1317).

3.8.3. Henricus de Harclay (Henry of Harclay; 1270 körül-1317)

Az észak-angliai származású Harclay 1312-ben az oxfordi egyetem kancellárja lett. Ezt megelőzően tért vissza valamikor a hazájába a kontinensről. A párizsi Szentencia-kommentárja tanúsága szerint korábban számos kérdésben szorosan követte Duns Scotust, később azonban egyre kritikusabb lett vele szemben, ahogyan azt a disputái is mutatják (*Quaestiones ordinariae*).

Az univerzáléproblémával foglalkozó kérdésben például bírálja a közös természet fogalmát, ami Duns Scotus (és más, korábbi szerzők szerint is) valóságosan létezik több individuális dologban. Henricus úgy gondolja, hogy kizárólag szinguláris dolgok léteznek valóságosan, és az a közösség, amely az univerzálét jellemzi, nem lehet az elmén kívüli entitás. Henricus számára a szingularitás inkommunikabilitást jelent, s miután minden dolog szinguláris, egyáltalán semmi sincs, ami közös lenne a különböző dolgokban. Az univerzalitást ennél fogva a hasonlóság relációja alapján írja le, amely lehetőséget teremt arra, hogy az elme az egyes dolgokat különbözőképpen ragadja meg. Ez a megragadás Henricus de Harclay szerint konfúz, s az a konfúz fogalom, amely álláspontja szerint a lélek minőségével azonos, maga is szinguláris létező (Gál 1971: 216). Ez a szinguláris, konfúz fogalom szerinte azért univerzális, mert több egyedi dolgot reprezentál. Harclay meglepő módon azonban azt is mondja, hogy az elmén kívül létező egyedi dolog maga is univerzális, mivel olyan, hogy megragadhatjuk a konfúz fogalom segítségével.

Ez utóbbi azonban nem változtat azon, hogy Henricus ontológiájában kizárólag olyan szinguláris létezők vannak, amelyekben semmiféle közösség sincsen. Miután nem létezik olyan, a numerikus azonosságnál „gyengébb” egység, amely több, szinguláris létező számára is közös volna, Henricus úgy gondolja (hasonlóan Aureolihoz és Ockhamhez), hogy szükségtelen föltételeznünk az egyediség bármiféle alapelvét.

Henricus akkor volt az oxfordi egyetem kancellárja, s abban az időben kezdte el intenzíven bírálni Duns Scotust, amikor Ockham Oxfordban teológushallgató volt. Az univerzáléproblémával kapcsolatos álláspontja egészen bizonyosan hatott Ockhamre, aki idézi Harclay

ezzel kapcsolatos *quaestió*ját. Valószínű azonban, hogy Ockham más problémák megoldásánál is támaszkodott Henricus de Harclayra.

Ockham (több más szerzőhöz hasonlóan) nem követte azonban Harclaynak a tradicionálistól jelentősen eltérő nézeteit a végtelennel és a kontinuummal kapcsolatban, amelyeket a világ örökkévalóságának problémája kapcsán fejtett ki. Harclay volt az első olyan középkori szerző, aki a kontinuum dolgok összetettségének kérdésével kapcsolatban egyértelműen azon az állásponton volt, hogy minden kontinuum tovább oszthatatlan részekből áll (indivizibilizmus). Ezeket az oszthatatlan részecskéket a legtöbb középkori szerző (s így Harclay is) kiterjedés nélkülinek tekintette, azaz nem tekintette azokat fizikai atomoknak.

Harclay álláspontja szerint egy adott kontinuumot végtelenül nagy számú oszthatatlan rész alkot, amelyek közvetlenül egymáshoz kapcsolódnak. Harclay úgy gondolta, hogy a végtelenek nem egyenlők. Álláspontja szerint a végtelen mennyiségek vizsgálata során felül kell vizsgálni az eukleidészi *Elemeknek* azt az axiómáját, hogy „az egész nagyobb a résznél” (8. axióma; Euklidész 1983:47).

3.8.4. Richardus de Camsale (Richard of Campsall; 1280 körül-1350 körül)

Ockhamet megelőzően Oxfordban - Henricus de Harclay mellett - az egyik legjelentősebb világi teológus *Richardus de Camsale* volt (*Richard of Campsall; 1280 körül-1350 körül*). Campsall 1306 előtt a Balliol College tagja volt, majd 1306-tól a Merton College-é. 1308-ban az artes fakultás magisztere lett, s valószínűleg 1316-17-ben (Ockhamet megelőzően) Szentencia-kommentárokat tartott Oxfordban. 1322-től 1324-ig teológus magiszter volt.

Richard Campsall Szentencia-kommentárja nem maradt fenn, csupán későbbi 14. századi szerzők utalásaiból ismerhetjük a szöveg tartalmának egy részét. Fennmaradt művei elsősorban logikai és filozófiai tartalmúak, ránk maradt továbbá az isteni előretudással foglalkozó - valószínűleg 1317-18-ban keletkezett - rövid teológiai munkája is.

Campsall Duns Scotustól, Petrus Aureolitól, valamint Ockhamtól is eltérő módon értelmezte az intuitív és az absztraktív megismerés

különbözőségét. Campsall - Gualterus Chatton (3.10.1.) által ismertetett - értelmezése szerint ezek nem a megismerés eltérő módjai. Álláspontja szerint egy és ugyanazon megismerés intuitív akkor, ha a tárgya jelen van, s absztraktív akkor, ha a tárgya nincs jelen. Campsall arra az elvre hivatkozik érvelése során, amelyet Ockhamnek szoktak tulajdonítani: szükségtelenül nem szabad szaporítanunk a létezők számát (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*; Chatton 1989: 77). Egy adott ismeretet azért nevezünk „intuitívnek” Campsall szerint, mert ez a megnevezés azt konnotálja, hogy az ismeret tárgya jelen van, míg az „absztraktív ismeret” megnevezés azt konnotálja, hogy az ismeret tárgya nincs jelen. Campsall értelmezése a későbbiekben - mások mellett - jelentős hatást gyakorolt Johannes de Rodingtonra (tl348), aki Duns Scotus álláspontját kívánta védeni Ockhammal szemben az intuitív és absztraktív megismerés kérdésében, valamint Robertus Holcotra (Tachau 1987: 114-118; lásd 3.10.3.).

Campsall logikai nézetei több fontos kérdésben is közel állnak Ockhaméhoz. Miután azonban Campsall filozófiai és teológiai pályafutása, úgy tűnik, megelőzte Ockhamét, jó okunk van feltételezni, hogy Ockham több tekintetben is Campsall követője volt.

Campsall - ahogyan Ockham is - a szuppozíciók három típusát különbözteti meg: az egyszerű, a materiális és a perszonális szuppozíciót (Richard of Campsall 1968: 44). Ockhamhez hasonlóan Campsall szerint is abban az esetben beszélünk egyszerű szuppozícióról, ha az egyszerű szuppozícióban lévő terminus az elménk fogalmára referál. Ennek az álláspontnak - ahogyan ezt Ockham és Walter Burley vitája kapcsán is láthatjuk (lásd 3.9.3.4.) - jelentős metafizikai konzekvenciái vannak.

A Szentháromsággal kapcsolatos paralogizmusok kapcsán Ockham, majd később Adamus Goddamus (3.10.2.) és Robert Holcot is elfogadta azt az alapelvet, amelyet - „Anzelm szabálya”-ként - Richard Campsall vezetett be a 14. századi diszkusszióba. Holcot erre az elvre támaszkodva kívánta kiegészíteni az arisztotelészi logikát „a hit logikájával”, amely álláspontja szerint megfelelőképpen tudja kezelni a Szentháromsággal kapcsolatos szillogizmusokat, s más, a természetfölötti rendhez tartozó eseteket is anélkül, hogy az arisztotelészi logika alapelvei sérülnének.

Campsall szerint továbbá az univerzálék az értelem szinguláris fogalmaival azonosak, amelyek mint általános jelek „képesek arra, hogy sok egyedi dolgot reprezentáljanak” (Richard of Campsall 1982:15).

3.9. Guillelmus de Ockham (1285 körül-1347)

3.9.1. Ockham élete

Ockham 1285 körül született, valószínűleg a Londonhoz közel eső Ockham faluban, a Surrey grófság területén. Fiatalon belépett a ferences rendbe. 1306. február 26-án a Winchester egyházmegyéhez tartozó Southwark szubdiakónusa lett. Ez az első ismert adat az életéből, a következő 1318. június 19-e, amikor megkapta az engedélyt arra, hogy gyóntasson.

Valószínűleg 1309-ben kezdte meg teológiai tanulmányait Oxfordban. 1314 és 1316 között Biblia-kommentárokat tartott, 1317-1319 között pedig Szentenciakommentárokat. A következő két évben teljesítette mindazon feltételeket, amelyek szükségesek voltak ahhoz, hogy ténylegesen oktató teológus magiszterre válhassék. Ez azonban soha nem következett be.

Ockhamet a rend 1321-ben Londonba küldte, hogy az ottani rendi studium generaléban oktasson. 1324-ben Avignonba utazott, valószínűleg azért, mert hivatalosan fölszólították arra, hogy személyesen vegyen részt az ellene indított eljárásban. Valaki ugyanis időközben (talán John of Reading, aki 1322-ben Avignonba ment) eljuttatott egy listát a pápai udvarba, amely Ockham hamis és eretnek tanításával kapcsolatos vádakot tartalmazott.

Az avignoni eljárás során a pápai bizottság 51 tételről mondta ki, hogy cenzúra alá eshetnek. A cenzúra (*censura*: itt: rövid írásos ítélet egy adott tartalommal kapcsolatban) a középkori gyakorlat szerint az adott eljárásban részt vevő teológusok véleményét és ítéletét tükrözi az eljárás tárgyát képező állítások helytálló voltával kapcsolatban. Az akadémiai eljárások során a leggyakoribb cenzúrák - súlyosságuk tekintetében növekvő sorrendben - a „hamis” (*falsus*), „téves” (*erroneus*) és az „eretnek” (*hereticus*) voltak. A pápa formálisan soha nem ítélte el Ockham tételeit.

Avignoni tartózkodása idején Ockham az ellene folyó eljárás mellett egyre intenzívebben részt vett a ferences rend és XXII. János pápa az apostoli szegénységgel kapcsolatos vitájában. Michael de Cesenának, a rend generálisának a kérésére, aki a vitával kapcsolatban 1327-ben Avignonba érkezett, Ockham megvizsgálta az apostoli szegénység kérdését. Ennek során - elemezve XXII. János konstitúcióit - arra a következtetésre jutott, hogy ezekben sok minden található, ami „eretnek, téves, ostoba és nevetséges”, „nyilvánvaló módon ellentmond az ortodox hitnek, a jó erkölcsöknek, a természetes észnek, a biztos tapasztalatnak és a felebaráti szeretetnek” (Guillelmus de Ockham 1956: 6-17). Ockham mindebből azt a konklúziót vonta le, hogy XXII. János nem pápa, hanem pszeudopápa, és kivonta magát az iránta való engedelmesség alól. A ferences teológus 1328. május 26-án Michael de Cesenával, valamint más rendtársaival együtt elmenekült Avignontól. A csoport Bajor Lajos császár védelmét élvezte először Pisában, majd Münchenben, ahol intenzív párbeszédet és vitát folytatott a korszak egyik legjelentősebb politikai gondolkodójával, a szintén Lajos védelmét élvező *Marsilius de Padovával* (1275/80-1342/43; vö. Canning 2002: 220-230). 1328. június 6-án Ockhamet hivatalosan kiközösítéssel sújtották, meghozzá azért, mert engedély nélkül elhagyta Avignont.

Életének hátralévő szakaszában Ockham kizárólag politikai tárgyú szövegeket írt. 1347-ben halt meg.

3.9.2. Ockham művei

Ockham Londonban készítette el Szentencia-kommentárja első könyvének a szerkesztett változatát (*Ordinatio*; lásd 3.7.1.), ebből az időből származik összefoglaló logikai műve, a *Summa logicae* (SL), valamint az arisztotelészi *Kategóriákhoz*, *Hermeneutikához*, *Szofisztikus cáfolatokhoz*, *Fizikához* írott kommentárjai és Porphüriosz *Eiszagógéjához* írt kommentárja. Londoni disputáinak írott és szerkesztett változata (*Quaestiones quodlibetales*) valamivel később, az avignoni tartózkodása idején nyerte el végleges formáját (1324-1325). 1321 és 1324 között írta továbbá az *Értekezés Isten előretudásáról, eleve elrendeléséről és a jövőbeli esetleges dolgokról* című szöveget. Legfontosabb politikai írásai az *Opus nonaginta dierum* (Kilencvennapos mű, 1332-1334), az *Epistola ad Fratres Minores in capitulo apud Assisium congregatos* (Levél az Assisi

káptalanon összegyűlt ferences testvérekhez; 1334), a *Dialogus* (Dialógus, 1334-1346), valamint az *Octo quaestiones de potestate papae* (Nyolc kérdés a pápai hatalomról; 1340-1341). A Szentencia-kommentárjának II—IV. könyve csak *reportatio*ként maradt fenn.

3.9.3. Ockham szemantikája

3.9.3.1. A terminusok sajátosságai

A *Summa logicae* olyan mű, amely a terminusok szemantikai tulajdonságainak vizsgálatát a logika egyik alapvető feladatának tekintő középkori hagyományhoz tartozik. Ezt a logikai hagyományt a szakirodalomban terminista logikának vagy *logica modernának* (*modernorumnak*), a művelőit pedig terministáknak szokták nevezni. Ezek használható címkék, ám tudni kell róluk, hogy a középkor végén terjedtek el, és nem voltak semleges elnevezések. A „terminista” és a „modern” jelzőt a 15. században a késő középkori filozófiai és teológiai iskolák egyetemi vitái során használták, gyakran pejoratív értelemben, hasonló asszociációs mezővel, mint a „nominalista” kifejezést (lásd 3.10.9.). A 12. és a 13. században azonban, valamint még Ockham idejében is a „modern” mindenekelőtt egyszerűen kortársat jelentett, a „terminista” kifejezés pedig nem volt használatban (Gilbert 1974). A terminusok sajátosságainak vizsgálata mindazonáltal a logikának és a logika oktatásának a részét képezte egy nagyon jelentős logikai tradíció szerint, függetlenül a „terminista” logikusok metafizikai s ezen belül is mindenekelőtt az univerzáléproblémát illető elkötelezettségétől. Az ebben az értelemben terministának nevezhető logikai tradíció sokkal inkább egy másik nyelvfilozófiai-logikai tradícióval áll szemben, az ún. modistalogikával (erről lásd 3.10.5.).

Ockham szerint a „logika minden művelője egyetért abban, hogy az érvek állításokból, az állítások pedig terminusokból állnak”. A *Summa logicae* ennek megfelelően úgy épül föl, hogy az első részben a terminusokat, a második részben az ezekből álló állításokat, a harmadik részben pedig az állításokból összetett argumentumokat vizsgálja.

Ockham - a hagyománynak megfelelően - kétféle terminust különböztet meg: a kategorématikus és a szünkategorématikus terminusokat. A megkülönböztetés a késő ókori grammatikustól, Caesareai Priscianustól (i. sz. 500 körül működött) eredt, aki *Institutiones grammaticae* című művében a következőket írta: „A

dialektikusok szerint a kijelentésnek (*oratio*) két része van, a névszó és az ige, minthogy ezek pusztán önmaguk által összekapcsolódva teljes kijelentést alkotnak; a többi részt pedig »szünkategorémátá«-nak, azaz »valamivel együtt jelentéssel bírónak« (*consignificantia*) nevezték” (Priscianus 1855-1859: 54).

A megkülönböztetés - bár nem ebben a formában - már Arisztotelésznél is megvan, aki úgy gondolja, hogy a főnevek és az igék jelentéssel bírnak, míg például a kopula, a „minden” vagy az „egyetlen egy sem” kifejezések önmagukban nem szignifikatívak, viszont hozzájárulnak más szavak jelentéséhez (Nuchelmans 1973:29).

Szent Ágoston (*De magistro*), valamint a középkori logikára nála jóval jelentősebb hatást gyakorló (egyébként Priscianus-kortárs) Boëthius is - filozófiai megfontolás alapján, mindazonáltal grammatikai fogalmakat használva - kizárólag a névszót és az igét tekinti a kijelentés részének. Boëthius a particípiumokat, a határozószókat, a névmásokat, sőt a konvenció révén - s nem természetes módon - jelentéssel bíró indulatszavakat is e két csoport valamelyikéhez tartozónak tartja (*De syllogismo categorico*, PL 64, 766C). A kijelentés és a kijelentés része három dologban egyezik meg: mindegyik hangsor, jelentéssel bíró s konvenció révén rendelkezik jelentéssel (766D).

Arisztotelész és Boëthius nyomán a kijelentés említett részeit az állítás szélső elemeinek, határainak, latinul terminusoknak nevezték. Habár szélesebb értelemben a konszignifikatív szavakat, a szünkategorémákat is terminusoknak nevezték, a tulajdonképpeni értelemben vett terminusok a szubjektum és a predikátum, azaz a kategorématikus terminusok voltak a középkorban, méghozzá nem úgy, hogy pusztán említik őket a szubjektum vagy a predikátum helyén (mint például „az »olvas« egy ige” állításban), hanem szignifikatív módon használják.

A terminusok sajátosságaival (*proprietates terminorum*) és a szünkategorémákkal a 12. században kezdtek intenzíven foglalkozni (lásd 3.4.1.). A terminusok több tulajdonságát is megkülönböztették a 12-13. században, Ockham számára a két legfontosabb azonban a szignifikáció és a szuppozíció voltak.

3.9.3.2. Szignifikáció

A szignifikáció alapvető szemantikai fogalom volt a terminusok sajátosságait vizsgáló középkori logikai tradíció számára (lásd ehhez 3.3.5.3.). A szignifikáció (*significatio*) szó magyar fordítása a „jelölés” és a „jelentés” is lehet, ám a szignifikáció egyiknek sem felel meg maradéktalanul. Miután ezek a mai magyar filozófiai nyelvben sajátos, technikai értelemben fordulnak elő, az alábbiakban a szignifikációt és az abból képzett szignifikátumot használok (ez utóbbi, „jelölés”-nek vagy ismét csak „jelentés”-nek volna fordítható), s hasonlóképpen a szuppozíciót (*suppositio*) sem fordítom magyarra (lásd ehhez Ruzsa-Máté 1997: 23-25, valamint a kötet történeti részét, ahol a szerző hasonlóképpen jár el: 427).

A terminusok szignifikációját Arisztotelész nyomán (*De Int* 16b 19-21) - s Boethius interpretatív fordításának alapján - úgy értelmezték, hogy egy terminus abban az esetben szignifikál valamit, ha létrehozza az értelemben az adott dolog megértését (*constituit intellectum*). A szignifikációt ennek megfelelően gyakran pszichológiai-episztemológiai terminusokban írják le. William of Sherwood szerint például a szignifikáció nem más, mint „valamely forma megjelenítése az értelem számára” (*praesentatio alicuius formae ad intellectum*; ed. Lohr 265,8), s hasonlóképpen fogalmaz Petrus Hispanus is, amikor azt írja, hogy a terminus szignifikációja a dolognak a szó segítségével történő megjelenítése (*representatio*; Petrus Hispanus 1972: 79).

A szignifikáció dolgokat kapcsol össze hangsorokkal. Valamely hangsor kizárólag abban az esetben válhat egy nyelv szignifikatív terminusává, ha van valami, aminek a jele, és ezt a dolgot képes megjeleníteni az emberi értelem számára. A 13. századi William of Sherwood számára a „buba blictrix” éppen úgy nem volt semminek sem a jele, mint ahogyan a számunkra sem az. William ezért azt írja, hogy ez a hangsor „semmit sem szignifikál” (*nihil significat*; William of Sherwood 1983:223).

Az emberi nyelv terminusai a középkori szerzők szerint konvenció folytán rendelkeznek szignifikációval, habár vannak természetes módon jelentéssel bíró hangok is (ilyen például a beteg emberek nyögése). A középkori logikában gyakran használják az *ad placitum* (tetszés szerint), *ex humana institutione* (emberi rendelkezés alapján), *ex impositione* (itt: jelentésadás révén) fordulatokat a terminusok szignifikációjának eredetére utalva. Ez a szóhasználat mindazonáltal

nem arra utal, hogy a szignifikációt a szabad cselekvők önkényes döntései függvényének tekintenék (lásd pl. Lamberto d'Auxerre 1971: 7-8). Az *impositio*, a "jelentésadás" sokkal inkább olyan imaginárius aktust reprezentál, amely rögzíti egy adott hangsor szignifikációját. Ez a hangsor így konvencionálisan és önmagában az adott szignifikációval rendelkező szignifikatív entitássá válik.

A szignifikáció a kategorématis terminusok olyan alapvető szemantikai tulajdonsága, amely - logikai értelemben - minden további sajátosságukat megelőzi a középkori szerzők szerint. Azt ugyanis, hogy ezek a hangsorok nyelvi entitásként funkcionáljanak, alapvetően az teszi lehetővé, hogy szignifikációval rendelkeznek. Egy korai párizsi logikai szöveg (*Introductiones Parisienses*) ezt úgy fejezi ki, hogy „a szignifikáció vagy a szignifikátum az, aminek a megértését a terminus elsődleges értelemben lehetővé teszi számunkra” (*illud quod principaliter datur intelligi per terminum*; De Rijk 1967/2: 371).

3.9.3.3. Szuppozíció

A szignifikáció a terminusok olyan alapvető tulajdonsága, amellyel kontextustól függetlenül rendelkeznek. A középkori szerzők azonban a terminusok olyan sajátosságait is (pontosabban: mindenekelőtt olyan sajátosságait) elemezték, amelyekkel nem önmagukban, hanem abban a természetes nyelvi kontextusban rendelkeznek, amelyben használjuk őket. A terminusok legfontosabb ilyen sajátossága a szuppozíció volt. A szuppozíció a középkori nyelvhasználatban a terminusok kontextusfüggő referáló funkcióját jelöli. A szó eredete (sub + pono = valamit valami más alá tesz, valamit valami másnak a helyébe tesz) nem teljesen világos, az azonban nyilvánvaló, hogy a korai, 12. századi logikai traktátusok szerint egy terminus szuppozícióval csak egy adott propozícióban belül rendelkezhet (a 13. században ebben a tekintetben nem ilyen tiszta a képlet; vö. De Rijk 1967/1: 565-571; Brown 1972: 21). Az is általánosnak tűnik, hogy - miután referáló funkciójuk csak a terminusoknak lehet, és minden terminus rendelkezik szignifikációval - a szignifikáció (ahogyan azt már említettük is) logikai értelemben előbbre való a szuppozíciónál.

A szuppozíció típusokat különbözőképpen osztályozták a középkorban (a szuppozícióelmélet kitűnő összefoglalása: Ruzsa-Máté 1997: 431-434). A középkori szerzők gyakran megkülönböztették a közös és a

diszkrét szuppozíciót (*suppositio communis, suppositio discreta*; vö. *Summe Metenses*, De Rijk 1967/1: 455; Petrus Hispanus 1972: 80; William of Sherwood 1983: 266; Lambert d'Auxerre a perszonális alá helyezi a közöset és a diszkrétet, Lamberto d'Auxerre 1971: 209; Brown 1972: 22). Ez utóbbival akkor rendelkeznek a terminusok, ha kizárólag egyvalamire referálnak, mint a tulajdonnevek vagy a mutató névmások, illetve a mutató névmásból és általános terminusból álló szerkezetek (pl. „Szókratész”, vagy „ez az ember”). A közös szuppozíció ezzel szemben az általános terminusokat jellemzi.

A közös szuppozíció egyik legfontosabb típusa a perszonális szuppozíció. Perszonális szuppozícióról abban az esetben beszélnek, ha az általános terminus az alá tartozó individuumokra referál (pl. az „ember” terminus a „néhány ember szalad” állításban). Az egyszerű szuppozíció ettől eltérően akkor jellemzi az általános terminust, ha - Petrus Hispanus megfogalmazása szerint - arra az „univerzális dologra” referál, amely a terminus szignifikátuma (Petrus Hispanus 1972:81). Materiális szuppozícióról pedig abban az esetben beszélünk, ha az általános terminus egy írott vagy kimondott kifejezésre, pl. saját magára referál („Az ember szó két szótagból áll”).

3.9.3.4. Ockham a szignifikációról és a szuppozícióról

Abban a kérdésben, hogy melyek a terminusok sajátosságai, valamint e sajátosságok jellemzésében viszonylag egységes volt a terminusok sajátosságaival foglalkozó középkori logikai hagyomány. Azzal a problémával kapcsolatban azonban, hogy mi az általános terminusok szignifikátuma, többféle jelentősen eltérő álláspont létezett.

Abaelardus - mint láttuk - a *Logica ingredientibusban* alapvető problémát vetett föl az általános terminusok („univerzális nevek”) szignifikációjával kapcsolatban. A probléma a következő volt: ha a terminusok szignifikációját a tradicionális arisztotelészi-boéthiusi meghatározás szerint értelmezzük (egy terminus abban az esetben szignifikál valamit, ha létrehozza az értelemben az adott dolog megértését), akkor az általános terminusoknak nincsen szignifikációjuk. Egyedi dolgok ugyanis nem lehetnek az általános terminusok szignifikátumai, mivel ezek különbözőek, az általános terminus szignifikációja azonban azon kell hogy alapuljon, ami közös bennük. Az általános terminusok egyetlen általános dolgot sem

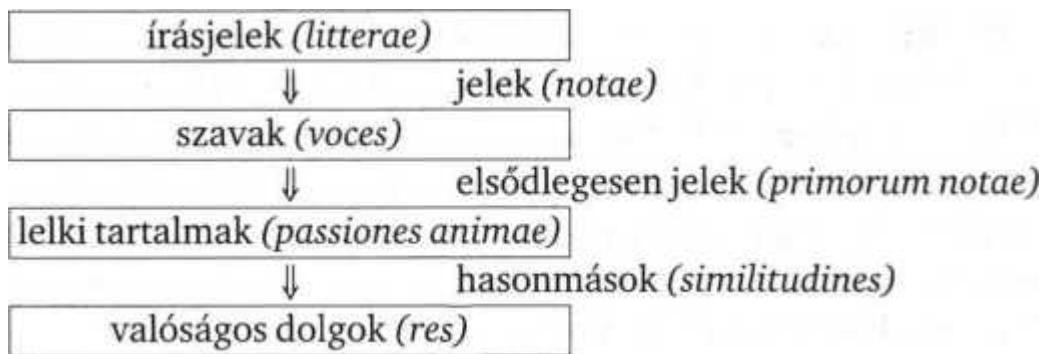
szignifikálhatnak azonban, mivel általános dolgok nem léteznek. Abaelardus megoldása az volt a problémára, hogy az általános terminusok azáltal rendelkeznek szignifikációval, hogy megnevezik a különböző egyedi dolgokat. Az általános terminusok szignifikátuma - mint láttuk - egyes értelmezések szerint a *status* Abaelardusnál, más értelmezések szerint olyan intencionális objektum, amely nem azonos a statusszal (lásd 3.3.5.3.).

Az általános terminusok szignifikációjának szemantikai problémája - Abaelardusnál s más középkori szerzőknél is - közvetlenül összekapcsolódik az univerzáléproblémával. Ha megengedjük univerzális entitások létezését, akkor nagyon egyszerűen megválaszolható az általános terminusok szignifikátumára vonatkozó kérdés. Az univerzális entitások létezésével szemben azonban - ahogyan ezt Abaelardusnál szintén láthattuk - nagyon komoly érvek hozhatók föl, ami viszont az általános terminusok interpretációja szempontjából okoz nehézséget.

A nyugati filozófiai szemantika egyik legnagyobb hatású passzusa, Arisztotelész *Hermeneutikájának* első néhány sora (16a 3-9) nem könnyítette meg a középkori szerzők dolgát akkor, amikor arra a kérdésre kívántak válaszolni, hogy mi az általános terminusok szignifikátuma, jelentős mértékben meghatározta azonban az értelmezés kereteit.

Arisztotelész itt a következőket írja: „Nos, amik szóban elhangzanak, lelki tartalmak jelei, amiket pedig leírunk, a szóban elhangzottak jelei. És mint ahogy nem mindenkinek az írása azonos, úgy a beszéde sem. Viszont a lelki tartalmak, amelyeknek ezek elsődlegesen a jelei, mindenkinél ugyanazok; s azok a valóságos dolgok, amelyeknek e tartalmak a hasonmásai, szintén ugyanazok” (Rónafalvi Ödön, Boëthius latin fordítására figyelemmel módosítottam - B. G).

Ha ábrázolni szeretnénk a nyelvi jelek, a lelki tartalmak és a valóságos dolgok viszonyát, akkor a következő ábrát kapjuk (zárójelben a Boëthius latin fordításában szereplő terminusokkal):



A szöveg és a fordítása kapcsán fontos megemlíteni, hogy a szavak és a lelki tartalmak relációjának vonatkozásában Boëthius ugyan hűségesen lefordította a nehezen értelmezhető Arisztotelész-szöveget (*quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt*), a kommentárjaiban azonban - a grammatikai szerkezet által nem kifejezetten alátámasztott módon, ám egyértelműen - úgy értelmezi Arisztotelész szavait, hogy szerinte a szavak *elsődlegesen* a lelki tartalmak jelei (Magee 1989: 52). Boëthius egy helyütt azt írja, hogy „bár a szavak a dolgok nevei, mindazonáltal nem azért használunk szavakat, hogy a dolgokat szignifikáljuk velük”, hanem azért, hogy a dolgokból származó lelki tartalmainkat jelöljük velük, s ezért nevezi Arisztotelész - Boëthius szerint helyesen - a szavakat elsődlegesen a lelki tartalmak jeleinek (Boëthius 1880: 40-41).

Aquinói Tamás - aki a középkori filozófiai szemantika egyik jelentős tradícióját reprezentálja - a következőképpen értelmezi azt, hogy a szavak a lelki tartalmak jelei. „Nem lehetséges”, hogy a szavak „közvetlenül magukat a dolgokat szignifikálják, ahogyan az a szignifikáció módjából is nyilvánvaló: az »ember« név ugyanis az egyes emberektől absztrahált emberi természetet szignifikálja, s ezért nem lehetséges, hogy közvetlenül az emberi egyedet szignifikálja.” Tamás ehhez azt is hozzáfűzi, hogy „a platonikusok azt állították, hogy az »ember« név az ember elkülönült ideáját magát szignifikálja, ám minthogy Arisztotelész véleménye szerint ez nem létezik valóságosan absztrakt létezőként, hanem csak az értelemben van, ezért azt kellett állítania Arisztotelésznek, hogy a szavak közvetlenül az értelem fogalmait szignifikálják, s csak ezek közvetítésével a dolgokat” (Thomas de Aquino 1989:11).

Az arisztotelészi „lelki tartalmakat” Tamás - Boëthiushoz kapcsolódva - az értelem egyszerű fogalmaival (*simplices conceptiones intellectus*) azonosítja. Az értelem egyszerű, egymással nem összekapcsolt

fogalmi Tamás értelmezése szerint hasonmásai a dolgoknak, mivel „a lélek a dolgot kizárólag valamiféle, az érzékelő képességben vagy az értelemben létező hasonmása révén ismeri csak meg”. Ez a hasonlósági reláció Tamás értelmezése szerint abban áll, hogy ezek az egyszerű fogalmak természetes jelei a dolgoknak.

Arra az ellenvetésre, hogy a fogalmak nem ugyanazok mindenkinél - ellentétben azzal, amit Arisztotelész az idézett passzusban állít - Tamás azt válaszolja, hogy az értelem egyszerű fogalmi, amelyeket közvetlenül, elsődlegesen (*primo*) és inkomplex módon (*incomplexe*) szignifikálnak a szavak, a dolgok lényegének a hasonmásai. Miután ezek a fogalmak összekapcsolás és szétválasztás nélkül ragadják meg a dolgok lényegét (az összekapcsolás és szétválasztás a tévedés forrása Tamás szerint), ezért kizárt, hogy az egyszerű fogalmak ne adekvát módon reprezentálnák ezt a lényegét. Ugyanannak a lényegiségnek az adekvát reprezentációja azonban nem lehet különböző a különböző megismerők számára.

Tamás ugyan a szuppozícióelméletet csaknem kizárólag teológiai kontextusban használja, ám a kortárs szemantikában a perszónális szuppozíció értelmezése a Tamás által leírtakkal konzisztens módon történik. Az általános terminus a perszónális szuppozícióban a terminus alá tartozó individuumokra referál, míg a szignifikátuma az az egyszerű fogalom, amely természetes jele, s ebben az értelemben hasonmása a dolog lényegének. Az általános terminus szignifikátuma közvetlenül és elsődlegesen az általános fogalom, ennek révén - közvetve és másodlagosan - azonban a dolog lényege vagy természete maga. A dolog lényegét közvetlenül is képesek vagyunk jelölni az absztrakt általános terminusok segítségével („emberség”, „ló mivolt”; lásd 3.5.5. és 3.7.5.).

Ez a szemantikai keret kedvez az absztrakt általános terminusok szaporodásának. Ezekkel a terminusokkal referálhatunk ugyanis közvetlenül azokra a lényegiségekre, amelyek a (konkrét) általános terminusok másodlagos szignifikátumai. Ezek a másodlagos szignifikátumok alapvető szerepet játszanak továbbá a prédikáció ún. inherenciaelméletében. Ezen elmélet szerint egy általános terminus (pl. „ember”) akkor és csak akkor igaz egy adott dologról (pl. „Szókratész”), ha a másodlagos szignifikátuma (az, amire az absztrakt

általános terminussal referálunk, jelen esetben: „emberség”) aktuálisan létezik (Klima 1990:15; Klima 1999: 122).

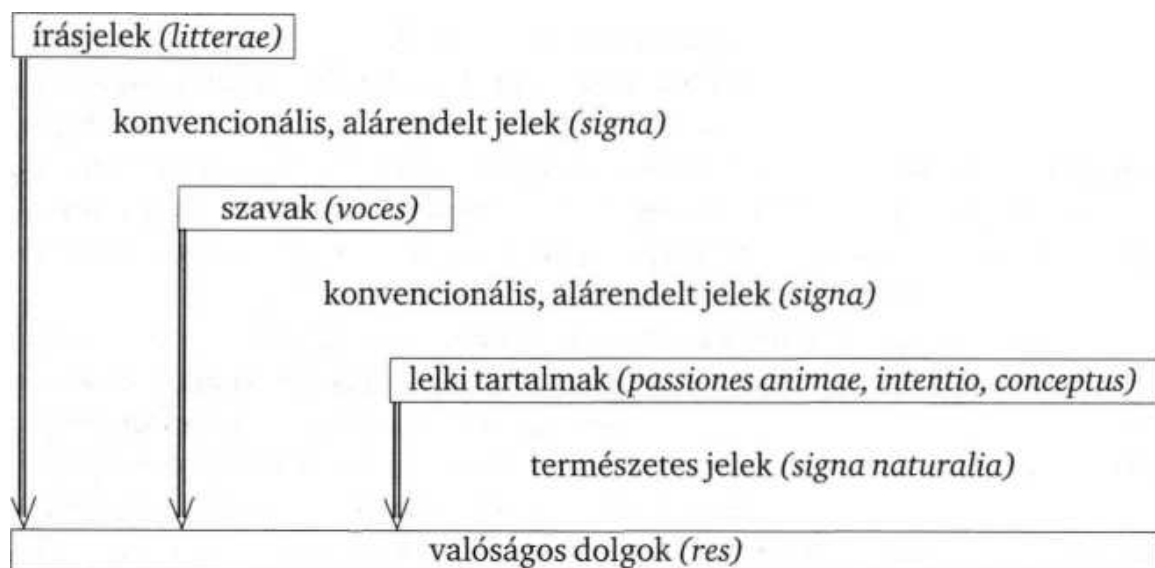
Az, hogy Ockham ezzel a szemantikai tradícióval szemben lépett fel, azon kívül, hogy filozófiailag meglehetősen nyilvánvaló, történetileg és filológiaiailag is igazolható. Abban a szerencsés helyzetben vagyunk ugyanis, hogy ismerjük azt a szerzőt, akivel Ockham vitatkozott (es akire másfelől sok tekintetben támaszkodott is; Brown 1972: 23-29), amikor körvonalazta a fentitől alapvetően eltérő szemantikai elméletét. Ez a szerző Walter Burley volt.

Walter Burley és Ockham vitájának középpontjában az egyszerű szuppozíció fogalma állt. Burley szerint egy általános terminus abban az esetben referál a szignifikátumára, amikor egyszerű szuppozícióval rendelkezik egy állításban, mivel az általános terminus szignifikátuma a dolgok közös természetével azonos. Burley egy helyütt megjegyzi, hogy Ockham eltér a „régebbi szerzők” (*antiquiores*) által képviselt hagyománytól, amikor az egyszerű szuppozíciót definiálja. Ez azt mutatja, hogy Walter Burley az Ockhamet megelőző szemantikai hagyományt egységesnek tekintette abban a tekintetben, hogy az általános terminus egyszerű szuppozícióban a szignifikátumára (tudniillik a közös természetre) referál.

Ockham Arisztotelész *Hermeneutikájának* idézett passzusát úgy interpretálja, hogy háromféle nyelvi jel van, s ennek megfelelően a nyelv használata során háromféle állítást tehetünk. Az egyik az írásjel (írott terminus), amely az írott prepozíciók része, a másik a kimondott szó (kimondott terminus) a kimondott prepozíciók része, a harmadik pedig a lélek fogalma (*intentio seu passio animae, conceptus*), amely - mint mentális terminus - a mentális prepozíciók része. Az írásjelek és a kimondott szavak konvencionális jelek, a mentális terminusok azonban olyan természetes jelek, amelyek mentális nyelvet alkotnak. Ockham ez utóbbi tekintetben Szent Ágostonhoz kapcsolódott, aki azt írta, hogy „az ismert dologról kialakított gondolat az a szó, amelyet szívünkben kimondunk, s ez sem nem görög, sem nem latin, sem nem más nyelvű szó, de amikor a beszédben ki akarjuk fejezni azt, mint ismert dolgot, akkor a megfelelő jelet alkalmazzuk” (*De trinitate*, XV, 10. 19). A mentális nyelv Ockham értelmezése szerint nem azonos egyetlen „természetes” (konvencionális) nyelvvel sem, és elsődleges azokhoz képest.

Ockham kiemeli, hogy a szignifikáció elsődlegesen a mentális nyelv terminusai és a dolgok közötti szemantikai relációra vonatkozik, és nem a szavak és a fogalmak közötti viszonyra. Ez alapvető különbség ahhoz a megközelítéshez képest, amely a terminusok elsődleges szignifikátumának a fogalmakat tekinti.

A konvencionális nyelvi jelek Ockham szerint kizárólag azért szignifikatívak, mert alá vannak rendelve a mentális nyelv terminusainak (subordinado), és nem azért, mert „maguk a szavak elsődlegesen és tulajdonképpen értelemben mindig magukat a lélek fogalmait szignifikálnák”. A szavaknak kizárólag azért adunk jelentést, hogy ugyanazokat a dolgokat szignifikálják, amelyeket az elme fogalmai természetes módon szignifikálnák. Olyannyira így van ez, írja Ockham, hogy ha egy fogalomnak megváltoznék a szignifikációja, akkor pusztán ettől (új jelentésadás nélkül) megváltoznék a neki alárendelt konvencionális nyelvi jel szignifikációja is (Guillelmus de Ockham 1974: 8). Ez a gondolat kísérlet világossá teszi, hogy mit ért Ockham alárendeltség alatt. A fogalom szignifikációjának megváltozása azonban Ockham szerint is nyilvánvalóan irreális feltevés, mivel a fogalmak és a dolgok közötti hasonlósági reláció azt jelenti szerinte, hogy a fogalmak természetes módon rendelkeznek szignifikációval, és mindig ugyanazt szignifikálják (Summa Logicae 1,33; Guillelmus de Ockham 1974: 95-96).



Minthogy az (írott, kimondott vagy mentális) terminusok szignifikátumai maguk az individuális dolgok, és nem a dolgok közös természete, nem meglepő, hogy Ockham a szignifikációt a szuppozíció

fogalmának segítségével határozza meg. Ennek során nyilvánvalóan a perszonális szuppozíciót tartja szem előtt, mivel álláspontja szerint kizárólag individuális dolgok léteznek. Ockham azt írja, hogy egy terminus abban az esetben szignifikatív, ha „szupponálja vagy természetes módon képes szupponálni azt, aminek a jele”. Ez azt jelenti, hogy valamely T terminus abban az esetben szignifikál egy dolgot, ha igaz módon állítjuk azt, hogy: „ez T”, amikor a mutató névmás a T terminus által szignifikált egyik dologra utal (Guillelmus de Ockham 1974: 95). A perszonális szuppozíciót másfelől Ockham a szignifikáció segítségével definiálja oly módon, hogy egy terminus (szubjektum- vagy predikátumterminus) akkor rendelkezik ezzel a fajta szuppozícióval, ha a szignifikátumára referál, legyen az valamely, a lelken kívül létező dolog, a lélek fogalma, egy írott szó vagy bármely más, elképzelhető dolog (Guillelmus de Ockham 1974:195).

A szignifikációnak ez azonban csak az egyik meghatározása Ockhamnál. A másik: valamely T terminus abban az esetben szignifikál egy dolgot, ha igaz módon állítjuk azt, hogy: „ez T”, amikor a mutató névmás a T terminus által szignifikált múltbeli, jelenbeli, jövőbeli vagy pusztán lehetséges dologra utal. E definíció szerint lehetséges dolgok (*possibilia*) is lehetnek az általános terminusok szignifikátumai. Ez nem jelenti azt, hogy Ockham ontológiai elkötelezettsége megváltoznék ennek a meghatározásnak az elfogadásával, hiszen abból, hogy egy entitás lehetséges, egyáltalában nem következik az, hogy univerzális.

A szignifikáció e második típusának elkülönítése arra az ellenvetésre válasz, amit Walter Burley *De puritate artis logicae* (a *Summa Logicae* után keletkezett) hosszabb változatában a következőképpen rögzít. Ha a perszonális szuppozícióban a terminus azt szignifikálja, amit szupponál, akkor az „ember” név „Szókratészt szignifikálja, amikor Szókratész létezik, ám amikor Szókratész elpusztul, akkor nem szignifikálja Szókratészt, mivel akkor Szókratész nem ember (...), s ebből az következik, hogy ha valaki lerombol egy dolgot, akkor ezzel azt éri el, hogy a szó elveszíti a szignifikációját, ami abszurd” (Walter Burleigh 1988:26).

A szignifikációnak az említett két típusát Ockham elsődleges szignifikációnak nevezi.

A perszonális szuppozíció esetében - mint láttuk - Ockham a terminus szignifikátumát azonosítja azokkal a valóságos individuális dolgokkal, amelyekre az általános terminus referál. Ezzel alapvetően szakít azzal a hagyománnyal, amely - amint azt például Petrus Hispanusnál és Walter Burley-nél láthattuk - az egyszerű szuppozíció esetében tekinti azonosnak az általános terminus szignifikátumát azzal, amire a terminus referál.

Ockham értelmezésében valamely terminus akkor rendelkezik egyszerű szuppozícióval, ha arra a mentális terminusra (fogalomra) referál, amelynek alá van rendelve. Ez a fogalom azonban Ockham szerint - mint láttuk - azért nem lehet azonos az általános terminus szignifikátumával, mert az általános terminusok szignifikátumai valóságosan létező individuális dolgok.

Ockham szerint azonban nemcsak az egyszerű, hanem a materiális szuppozícióval rendelkező terminusok esetén sem azonos a terminus szuppozítuma a szignifikátumával. A materiális szuppozíció esetében a terminus egy olyan írott vagy kimondott kifejezésre referál, ami nem azonos a szignifikátumával. Az ember szignifikátuma például (a szignifikáció második értelmezése szerint) valamennyi múltbeli, jelenbeli és jövőbeli ember, valamint az összes lehetséges ember, „az ember két szótagú szó állításban” azonban az „ember” terminus nem ezekre, hanem az „ember” írott hangsorra, vagy - kimondása esetén - az „ember” szóra referál.

Ockham teljességgel tisztában volt azzal, hogy az általa konstruált szemantikai keretben az egyszerű szuppozíció is a tradicionálistól eltérő értelmezést nyer. A *Summa logicae*-ben azt írja, hogy az egyszerű szuppozícióval kapcsolatos közös álláspontnak (amely szerinte nyilvánvalóan hamis) az ő álláspontja ellentmond (Guillelmus de Ockham 1974:196).

Ockham tudatos szembefordulását a tradicionális szemantikával a filozófiai és teológiai tévedések kiküszöbölésének igénye motiválta. Ockham a kortársak (*moderni*) számos tévedésének az egyik gyökerét azzal a meggyőződéssel azonosította, hogy „a terminusok sokféleségének a létezők sokfélesége felel meg” (*secunda radix est multiplicare entia secundum multitudinem terminorum*; Guillelmus de Ockham 1974: 171). Láthattuk azonban, hogy a tradicionális

szemantikai keretelmélet - miután az általános terminusok szignifikátumának végső soron a dolgok közös természetét tekinti - e meggyőződésnek a melegágya. „Nincs semmi szükség arra”, írja Ockham, „hogy a dolgokat az afféle fordulatokkal szaporítsuk, mint »az oszlop jobb oldali a jobb oldaliság által«, »Isten (...) jó a jóság által, igazságos az igazságosság által, hatóképes a hatóképesség által« (...) a »megfelelő megfelelő a megfelelőség által«, »a kiméra semmi a semmiség által« (...) és számtalan ehhez hasonló” (Guillelmus de Ockham 1974: 169). Az általános terminusok szignifikátumai és szuppozítumai a valóságos individuális létezők Ockham szerint, s ez a konkrét általános terminusokra (pl. „ember”) éppen úgy igaz, mint az absztrakt általános terminusokra („emberség”), mivel ezek egymás szinonimái (vö. *Quodlibet* V, q. 11, Guillelmus de Ockham 1980: 524-525). Ockham szerint az elégséges alapja annak, hogy megengedjük bizonyos dolgok létezését, háromféle lehet: ha az adott dolog magától értetődő (*per se notum*), ha tapasztalati úton szerzett tudásunk van róla (*per experientiam scitum*), vagy ha a Szentírás autoritása igazolja a létezését (*per auctoritate Scripturae Sacrae probatum*; vö. *Ordinatio*, dist. 30, q. 1, Guillelmus de Ockham 1967: 290).

Az ockhami szemantikában a prédikáció inherenciaelmélete sem működőképes. Ennek az elméletnek az értelmében - mint láthattuk - egy általános terminus akkor és csak akkor igaz egy adott dologról, ha a másodlagos szignifikátuma (amely ebben az elméletben a közös természettel vagy lényeggel azonos) aktuálisan létezik. Miután azonban efféle Ockham szerint egyáltalában nem létezik, az általános terminust ennek az aktuális létezése nem teheti igazzá a dologról. Az általános terminus Ockham szerint abban az esetben igaz az adott dologról, ha a megfelelő állításban a szubjektumterminus és a predikátumterminus szuppozítuma azonos. Az „ez egy angyal” állítás - ha igaz - nem attól igaz, hogy a mutató névmás által megjelölt dologban jelen van az angyalság, hanem attól, hogy a mutató névmás és a predikátumterminus szuppozítuma azonos. Ezt az elméletet a szakirodalomban a prédikáció kétnévelméletének vagy azonosságelméletének nevezik.

3.9.3.5. Abszolút és konnotatív terminusok

Ockham eliminációs stratégiája tetten érhető az abszolút és konnotatív terminusok megkülönböztetésében is. Az abszolút terminusok Ockham

szerint kizárólag elsődleges szignifikációval rendelkeznek, és a szignifikátumaikon kívül nem szignifikálnak semmi mást, még oly módon sem, hogy a saját szignifikátumukat másodlagosan szignifikálnák (Summa Logicae 1,10; Guillelmus de Ockham 1974: 35-38). Ez azt jelenti, hogy azon két értelem valamelyikének megfelelően rendelkeznek szignifikációval, amelyeket az imént említettünk (lásd 3.9.3.4). A természetes fajtákat kifejező szavak abszolút terminusok: ilyenek például az „ember”, az „állat”, a „kő”, a „fa”, az „angyal”. Ezek a terminusok perszonális szuppozícióban a szignifikátumukra referálnak.

A konnotatív terminusoknak szintén vannak elsődleges szignifikátumaik, ám ezeken kívül másodlagos szignifikátumokkal, konnotátumokkal (*connotata*) is rendelkeznek. A konnotatív terminusok valójában összetett kifejezések rövidítései. Ezek az összetett kifejezések a konnotatív terminusok nominális definíciói. A „fehér” vagy az „ok” például konnotatív terminus. A „fehér” nominális definíciója a következő: „olyasvalami, ami fehérséggel rendelkezik”, az „ok” nominális definíciója pedig: „olyasvalami, amit valami más követ”, vagy „olyasvalami, ami képes létrehozni valami mást” (Guillelmus de Ockham 1974: 36-37). A „fehér” elsődlegesen a fehér dolgokat szignifikálja, mivel igaz módon állítjuk azt, hogy: „ez fehér”, amikor a mutató névmás a „fehér” terminus által szignifikált egyik dologra utal. A „fehér” terminus azonban másodlagosan is szignifikál valamit, tudniillik a fehérséget, mégpedig azért, mert a „fehér” terminus nominális definíciója tartalmazza a „fehérség” absztrakt terminust.

Az abszolút terminusoknak Ockham szerint ezzel szemben nincs nominális definíciója, csak reális definíciójuk van. Az abszolút terminusok nominális definíciója ugyanis egyetlen olyan kifejezés kellene hogy legyen, amelynek a részei ugyanazt szignifikálják, mivel az abszolút terminusok mindig minden szignifikátumukra ugyanolyan módon referálnak. Az abszolút nevek jelentését azonban - reális, a dolog metafizikai struktúráját leíró definíciókkal - valójában többféleképpen is explicálhatjuk Ockham szerint, és az így kapott kifejezésekben vannak olyan terminusok, amelyeknek különböző a szignifikációja. Az „angyal” például (mint szubsztancia s nem mint funkció) abszolút terminus Ockham szerint. Az „angyal” terminusnak azonban nem létezik egyetlen olyan definíciója, amely

kifejezné a szó jelentését, mert az „angyal” definíciói (ahogyan a többi abszolút terminusé is) reális és nem nominális definíciók. Azt mondhatjuk ugyanis például, hogy „az angyal az anyagtól elkülönült szubsztancia” vagy „az angyal gondolkodó és romolhatatlan szubsztancia”, vagy „az angyal olyan egyszerű szubsztancia, amely nem lép összetételbe semmi mással”. Ezek mindegyike megfelelőképpen explicálja az „angyal” terminus jelentését, ám egyik sem nominális definíciója az angyalnak, mivel mindegyik tartalmaz olyan terminust, amelynek különböző a szignifikációja (Guillelmus de Ockham 1974:36).

Miután az abszolút terminusoknak nincs nominális definíciójuk, a konnotatív terminusoknak azonban van, és minden egyes kategorémátikus terminus vagy abszolút vagy konnotatív, következésképpen ha egy terminusnak meg tudjuk adni a nominális definícióját, akkor az konnotatív terminus.

Ockham szerint nagyon sok konnotatív terminus van, sokkal több, mint abszolút terminus. Konnotatív terminus minden, a szubsztancia és a minőség kategóriáján kívül eső kifejezés, valamint a konkrét minőséget kifejező szavak („fehér”). Így konnotatív terminusok a metafizika, a fizika, az episztemológia, a morálfilozófia vagy a lélekfilozófia olyan fontos terminusai, mint a „potencia”, „aktus”, „test”, „igaz”, „jó”, „ok”, „értelem”, „akarat”, „elgondolható dolog” stb. Konnotatív terminusok továbbá az olyan kifejezések, amelyekkel fiktív és - fizikai értelemben - lehetetlen entitásokat jelölünk, mint például a „tóméra” vagy a „kecskeöz”.

Miután minden konnotatív kifejezés egy nominális definíció rövidítése, a nominális definíciók azonban (végső elemzésben) kizárólag abszolút terminusokat tartalmaznak (az itt irreleváns szünkategorémátikus terminusoktól eltekintve), s minden abszolút terminus a szubsztancia vagy a minőség kategóriához tartozik, ezért Ockham szerint minden kategória redukálható a szubsztancia és a minőség kategóriájára.

Azzal kapcsolatban értelmezési különbségek vannak a szakirodalomban, hogy a természetes (konvencionális) nyelvekben szereplő konnotatív terminusoknak van-e egyszerű mentális megfelelőjük vagy a konnotatív terminusokat a nominális definícióik reprezentálják a mentális nyelvben.

Ha a konnotatív terminusoknak van egyszerű megfelelőjük a mentális nyelvben, akkor a mentális nyelv tartalmaz szinonimákat, hiszen a konnotatív terminusok a nominális definícióik szinonimái. A konvencionális jelek tekintetében a szinonimitást Ockham úgy definiálja, hogy két konvencionális terminus akkor és csak akkor szinonimája egymásnak, ha ugyanannak a mentális terminusnak vannak alárendelve. Önmagában ez a definíció nem zárja ki a szinonimitást a mentális nyelvben, mert - habár a mentális terminusok nincsenek alárendelve semmiféle más nyelv terminusainak - a definícióból kizárólag annyi következik, hogy ha vannak szinonimák a mentális nyelvben, akkor ezek nem olyanok, mint a természetes nyelvekben található szinonimák.

Két erős érv is szól azonban amellett, hogy a mentális nyelv Ockham szerint nem tartalmaz szinonimákat. Egyrészt Ockham szerint a mentális nyelv kizárólag olyan grammatikai különbségeket enged meg, amelyek hatással lehetnek az állítások igazságfeltételeire, márpedig szerinte a szinonimák csupán dekoratív funkcióval rendelkeznek a nyelvben. Másrészt a szinonimák Ockham értelmezése szerint ugyanazokat a dolgokat és ugyanolyan módon szignifikálják. Ebből azonban - figyelembe véve Ockhamnak a szignifikáció módjával kapcsolatos állításait - az következik, hogy ha volnának szinonim mentális kifejezések, akkor azok azonosak lennének (Spade 1980:11-13).

Ha a konnotatív terminusoknak nincs egyszerű megfelelőjük a mentális nyelvben, hanem a konnotatív terminusok a nominális definícióiknak vannak alárendelve, akkor kizárólag abszolút kategorématis terminusok vannak a mentális nyelvben, és a mentális nyelv minden további kifejezése ezekből alkotott logikai konstrukció. Ockham azonban néhány helyen azt állítja, hogy vannak egyszerű konnotatív terminusok a mentális nyelvben. Lehetséges ezért, hogy Ockham csak az egyszerű terminusok szinonimitását kívánta kizárni a mentális nyelv esetében. Azt azonban megengedi, hogy egy egyszerű konnotatív terminus és az összetett nominális definíciója együttesen fennálljon (Panaccio 1999: 57-58).

3.9.4. Mentális nyelv

Az ockhami szemantika további kulcsfogalma a mentális nyelv. A természetes jelekből álló mentális nyelvi struktúra ötletét Ockham - amint láttuk - Szent Ágostontól vette, ám ez teljességgel konzisztens volt az arisztotelészi-boéthiusi szemantikával. Ockham az első egyike volt a nyugati filozófiai hagyományban, aki részletesen is foglalkozott az elmélettel.

Minthogy a mentális nyelv is nyelv, természetesen - a konvencionális nyelvekhez hasonlóan - van grammatikája. Ockham kritériuma a mentális nyelvben megengedhető grammatikai különbségekkel kapcsolatban a következő: mindaz, ami szükséges a szignifikációhoz vagy az állításunk kifejezéséhez (*necessitas significationis vel expressionis*; Quodl. V, q. 8, Guillelmus de Ockham 1980:509). Ockham itt azokra a grammatikai különbségekre gondol, amelyek szerint hatással lehetnek az állítások igazságfeltételeire. A főnevek esetében ilyen az eset és a szám (*casus, numerus*), a melléznevek esetében a fokozás (*comparatio*), az igéknél a mód (*modus*), a nem (*genus*), a szám (*numerus*), az idő (*tempus*), valamint a személy (*persona*). Ezek a különbségek megjelennek a természetes nyelvi állításainknak megfelelő mentális prepozíciókban, és ezek „az okai annak, hogy egy állítás igaz vagy hamis, mivel egy kimondott állítás kizárólag abban az esetben lehet igaz vagy hamis, ha megfelel neki egy mentális állítás” (Quodl. V, q. 8, Guillelmus de Ockham 1980:512).

Következésképpen Ockham szerint azok a grammatikai különbségek, amelyek megjelennek a mentális nyelvben, szükségképpen megjelennek a természetes nyelvekben is, fordítva azonban ez nincs így, hiszen a természetes nyelv számos olyan grammatikai elemet tartalmaz, amely egy állítás verifikációja vagy falszifikációja szempontjából irreleváns (Guillelmus de Ockham 1974:11-13).

Ezzel az érveléssel teljesen konzisztens módon Ockham azt állítja, hogy - tulajdonképpen értelemben (*proprie loquendo*) - a mentális terminusok nem többértelműek (Guillelmus de Ockham 1974: 44). A többértelműség (ahogyan a szinonimitás is) kizárólag a konvencionális terminusokat jellemzi. Több azonos értelmű konvencionális kifejezés egy és ugyanazon mentális terminusnak, egy többértelmű konvencionális kifejezés több mentális terminusnak van alárendelve (Guillelmus de Ockham 1974: 45). Világos, hogy egy mentális terminus ennek megfelelően nem lehet többértelmű, hiszen

nincs olyan további nyelv, amelynek a mentális nyelv többértelmű terminusa alá lenne rendelve, s amelynek segítségével interpretálni tudnánk a mentális nyelv többértelmű kifejezéseit.

Hasonló Ockham álláspontja a mentális állításokról is (Guillelmus de Ockham 1974: 14). Minden kimondott vagy leírt állítás megfelel a mentális nyelv egy állításának. Egy kimondott vagy leírt állítás igazságértéke a mentális állítás igazságértékének a függvénye: ha igaz a neki megfelelő mentális állítás, akkor igaz a kimondott vagy leírt állítás, ha hamis, akkor hamis. Ha a természetes nyelvi állítás többértelmű, akkor elemeznünk kell az adott állítást a neki megfelelő mentális állításokat figyelembe véve. Ockham szerint így található meg azoknak a klasszikus szerzőktől és tanítóktól származó autoritativ állításoknak az értelme (például a filozófiában), amelyek „de virtute sermonis”, azaz szó szerinti értelmüket véve hamisak (Guillelmus de Ockham 1974: 201).

Ha bármilyen okból többértelmű egy írott vagy kimondott állítás (például azért, mert a kontextustól függően a terminusainak eltérő a szuppozíciója), akkor több mentális állítás fog megfelelni neki, a többértelmű konvencionális nyelvi kifejezésnek megfelelő különböző mentális terminusokkal. Ha ezt az állítást nézzük: „az ember species”, akkor ennek az Ockham-féle elmélet szerint két mentális állítás felel meg, két különböző „ember” mentális terminussal, s a két állítás közül az egyik igaz, a másik pedig hamis.

Az 1970-es évek óta elterjedt a szakirodalomban az a nézet, hogy az Ockham-féle mentálisnyelv-koncepció több tekintetben is hasonlít egyes 20. századi filozófusok elképzeléseihez a tudomány ideális nyelvével kapcsolatban. A hasonlóság azon alapul, hogy az ideális nyelv mindkét esetben kizárólag olyan grammatikai különbségeket enged meg, amelyek relevánsak egy állítás igazságértékének meghatározásához, ám teljességgel érzéketlen az egyéb - a hétköznapi kommunikációban jelentős szerepet játszó - nyelvi elemek iránt. Az ideális nyelv struktúrájának leírása továbbá mindkét elmélet szerint a logika feladata (Trentman 1970: 588).

A hasonlóságok mellett természetesen lényeges különbségek is vannak, amelyeket ez az interpretáció nem hangsúlyoz. Ockham szerint például az angyalok az ideális mentális nyelv mint immateriális médium

segítségével kommunikálnak, egy logikai pozitivista erre viszont nyilván azt mondaná, hogy olyasmik, amik nincsenek, nem képesek kommunikálni, sem materiális, sem pedig immateriális médiumok segítségével. Továbbá: Ockham szerint azzal, hogy kizárjuk a korrekt tudományos nyelvhasználatból a többértelmű kifejezéseket, éppenséggel lehetővé tesszük a tudományok (köztük a metafizika és a teológia) korrekt művelését, hiszen egy sor tévedést ki tudunk küszöbölni, s számos zavaró szofizmat meg tudunk oldani (Guillelmus de Ockham 1974: 751). Egy logikai pozitivista viszont a többértelmű kifejezések („metaforikus nyelvhasználat”) kiiktatásával minden olyan szellemi képződményt (s elsősorban a metafizikát és a teológiát) kizárna a tudományok köréből, amelyek metaforikus kifejezéseket tartalmaznak.

A metafizikai és teológiai kontextustól eltekintve azonban az említett standard értelmezés szerint az ockhami mentális nyelvet a következők jellemzik: 1. Ockham a mentális nyelvet olyan ideális nyelvnek tekintette, amely kizárólag a mentális állítások igazságértékét befolyásolni képes grammatikai distinkciókat enged meg. 2. A mentális nyelv Ockham szerint nem tartalmaz szinonimákat. 3. A mentális nyelv Ockham szerint nem tartalmaz ekvivokációt.

Az elmélet alapfogalmain túl azonban több kérdés is tisztázatlan a mentális nyelv ockhami koncepciójával kapcsolatban. Ahogyan - mint láttuk - vitatott a 2. állítás (hogy ti. Ockham szerint vannak-e szinonimák a mentális nyelvben), úgy az sem világos, hogy megengedi-e Ockham azt, hogy mentális terminusok többértelműek legyenek. Mint láttuk, két konvencionális terminust Ockham akkor tekint szinonimának, ha ugyanannak a mentális terminusnak vannak alárendelve. Egy adott konvencionális terminust pedig akkor tekint többértelműnek, ha legalább két mentális terminusnak van egyidejűleg alárendelve.

A többértelműséggel kapcsolatban Ockham - ahogyan azt szintén láttuk - pusztán annyit állít, hogy, tulajdonképpen értelemben (*proprie loquendo*) nincs többértelműség a mentális nyelvben. Ez arra utal, hogy valamilyen értelemben mégiscsak megengedi azt, következésképpen a 3. állítás nem helytálló, vagy csak megszorításokkal az.

Ockham a *Summa logicae*-ben két helyütt tárgyalja a többértelműség (*aequivo-catio*) problémáját (*SL* 1,13; valamint III—4, 2-4). A *SL* 1,13-ban, ahol a mentális nyelv terminusairól azt állítja, hogy tulajdonképpen értelemben nem többértelműek, kétféle többértelműségről beszél. Ezt a *SL* III. könyvében, ahol a téves következtetések tárgyalása során beszél a többértelműségről (*fallacia aequivocationis*), háromra bővíti. Ez utóbbi helyen - a tradíciótól némiképp eltérő módon - a többértelműséget a következőképpen értelmezi: „a többértelműség (*aequivocatio*) többféle jelentés, szignifikáció előhívása (*multorum vocatio*) egy adott hangalak vagy egy adott jel által”, ám hozzáteszi, hogy ez a meghatározás pontatlan, mert többértelműség ott is van, ahol nem a szó szignifikációja, hanem a szuppozíciója többféle. A többértelműség ezért nem olyan jelenség, amelynek pusztán a szó szignifikációjához van köze, hanem olyan, amely a terminus szuppozícióját is érinti (Guillelmus de Ockham 1974: 752,17-18; vö. Spade 1980:14).

Ockham szerint az *aequivocatio* három típusa a következő: Az első az esetleges többértelműség (*aequivocum a casu*), amikor oly módon tesz szert jelentésre egy hangsor, hogy már rendelkezik valamiféle jelentéssel, ám a két jelentés teljességgel független egymástól („mintha az adott hangsornak nem volna már valami teljesen eltérő jelentése”).

A második az analogikus többértelműség (*aequivocum a consilio*), amelynek esetében az eltérő jelentések nem függetlenek egymástól, hanem a terminust az elsődleges jelentése alapján használjuk másodlagos, az előzőtől eltérő jelentésben.

Ockham példája az „ember”, ahogyan elsődleges jelentésben az „eszes állatokra”, illetve ahogyan másodlagosan egy embert ábrázoló szoborra referál. A másodlagos jelentésadás alapja ez esetben a hasonlóság, de Ockham szerint más oka is lehet annak, ha másodlagos jelentést adunk egy szónak (Guillelmus de Ockham 1974: 45).

A *fallacia aequivocationis* tipikus esete az, amikor „metaforikusan”, „átvitt” vagy „nem sajátos” értelemben veszünk egy kifejezést, s egy következtetésben az átvitt és a tulajdonképpen értelmében is használjuk. A metaforák Ockham szerint - ahogyan más középkori szerzők szerint is - a nyelvhasználat számára alapvető, tipikus, analógián alapuló többértelmű kifejezések. A terminusok

analógián alapuló metaforikus használata a középkori filozófiai és teológiai gondolkodás számára elsősorban a transzcendentálék (mindenekelőtt a „létezés” terminus) elemzése során volt nélkülözhetetlen (lásd 3.7.3.). Ockham mindazonáltal a *Summa logicae*-ben nem a metaforikus nyelvhasználat metafizikai relevanciáját emeli ki, hanem azt hangsúlyozza, hogy a metaforák téves következtetésekhez vezethetnek. Például ebben a következtetésben a terminus analógián alapuló metaforikus használata tévedéshez vezet: mindannak, ami szalad, lába van; az idő szalad; következésképpen az időnek lába van. Ockham megjegyzi, hogy „megszámlálhatatlanul sok egyéb esetben” találkozhatunk efféle tévedéssel, mivel „alig található olyan nyelvi jel (*dictio*), kiváltképp a leggyakrabban használatosak, amelyet időnként ne vehetnénk nem sajátos és metaforikus értelemben” (Guillelmus de Ockham 1974: 757-758). Az említett két esetben arról van szó, hogy egy és ugyanaz a szó eltérő szignifikációkkal rendelkezhet. A harmadik fajta többértelműség esetében azonban nem a szó szignifikátumai különbözőek, hanem a szuppozíciója eltérő, alapvetően olyan kontextusokban, amelyek különböző (egyszerű, materiális és perszonális) szuppozíciótípusokat engednek meg, valamint ampliatív kontextusokban (temporális és modális kontextusok; Guillelmus de Ockham 1974: 759-760). A többértelműség harmadik típusa kapcsán - mindenféle megszorítás nélkül - Ockham kijelenti, hogy ez a többértelműség a tisztán mentális prepozíciókban is megtalálható (Guillelmus de Ockham 1974: 763).

Ez utóbbi nyilvánvalóan ellentmondásban áll azzal, amit Ockham a *Summa logicae*-ben másutt mond, hogy tudniillik nincs többértelműség a mentális nyelvben. Meglepő továbbá, hogy a mentális prepozíciókban megtalálható többértelműségről ott tesz említést, ahol az „in dictione” téves következtetésekről beszél. A „fallacia in dictione” általa és éppen ebben a szövegrészben adott definíciója szerint azonban: azokat nevezzük „in dictione” tévkövetkeztetéseknek, amelyek esetében az argumentumok téves volta kizárólag abból ered, hogy konvencionális jelekből állnak (ezért „in dictione” tévkövetkeztetések Ockham szerint; Guillelmus de Ockham 1974: 750). Az, aki az elméjében minden önkényesen beiktatott jeltől és nyelvtől függetlenül konstruálja meg ezeket az argumentumokat, mondja Ockham, nem lesz tévedés áldozata. A konvencionális nyelvi jelek többértelműségéből fakadó téves következtetések tárgyalása során tehát azt állítja Ockham, hogy

ezek egyik típusa az, amikor ekvivokáció van a nem konvencionális, hanem természetes mentális nyelvben.

A *Summa logicae*-nek a terminusok szuppozíciójával foglalkozó részében Ockham továbbá - mint láttuk - azt írja, hogy amikor egyszerű vagy materiális egy adott terminus szuppozíciója, akkor nem szignifikatív módon vesszük a terminust. (Guillelmus de Ockham 1974: 209). Amikor szignifikatív módon vesszük, akkor viszont mindig perszonális szuppozícióban van, tudniillik arra referál, ami a szignifikátuma. De hogyan lehetséges, hogy egy mentális terminus, amely természetes jele valamely dolognak, egyáltalában ne referáljon arra, ami a szignifikátuma, ahogyan ez a materiális vagy szimplex szuppozíció esetében történik?

Továbbá: nem egyszerűen az a helyzet, hogy egy helyen azt állítja Ockham, hogy a többértelműség a tisztán mentális prepozíciókban is megtalálható, hanem ezzel teljesen konzisztens, egyéb állításaival azonban inkonzisztens módon több helyütt is kiemeli a *Summa logicae*-ben, hogy „a különböző szuppozíciótypusok a mentális terminusokra is alkalmazhatóak, a fogalom (*intentio*) ugyanis referálhat a szignifikátumára és saját magára is, és a kimondott szóra és a leírt szóra is” (Guillelmus de Ockham 1974:197; Spade 1980:19).

A probléma egyik megoldása az lehetne, hogy a fogalmak azon tulajdonsága, hogy szupponálnak, nem természetes tulajdonságuk, vagyis a mentális nyelv valamilyen értelemben konvencionális Ockham szerint. Az Ockham-szövegek ennek nagyon erőteljesen ellentmondanak, talán azzal az egy kivétellel, amit az imént említettünk, hogy tudniillik Ockham a konvencionális nyelvi jelekkel foglalkozó részben említi a mentális terminusokban található ekvivokációt.

Egy másik lehetséges megoldás szerint Ockhamet úgy kell értenünk, hogy a mentális terminusoknak kizárólag perszonális szuppozíciójuk van. Ez konzisztenssé tenné az ockhami elméletet, ahogyan ezt például Johannes Buridanus később realizálta is. Buridanus szerint a mentális nyelv minden állításában mindig perszonálisan szupponálnak a terminusok. Nem önkényesen (*ad placitum*) használjuk a mentális terminusokat, miként a kimondottakat és a leírtakat, minthogy a mentális nyelv állításai nem engednek meg eltérő interpretációkat,

ahogyan ez Arisztotelész Hermeneutikájából is világos (*Summulae dialecticae*, 7; Spade 1980:21,58. jegyzet).

3.9.5. Univerzálék és egyedi fogalmak

Az ockhami szemantika, amint láthattuk, a tradicionális szemantikával ellentétben úgy épül föl, hogy nem tekinti az általános terminusok szignifikátumát univerzális dolognak. Ockham úgy gondolta, hogy egyáltalán nem léteznek univerzális dolgok.

Az álláspontja mellett az *Ordinatio*ban és a *Quodlibeta septem*ben is részletesen érvelt (*Ordinatio*, dist. 2, q. 4-8; *Quodl.* V., q. 12-13). Ennek során bizonyítani kívánta, hogy az univerzálékkal kapcsolatos, általa vizsgált elméletek (ezek mindenekelőtt Aquinói Tamás, Duns Scotus, William of Alnwick, Henricus de Harclay, valamint Walter Burley álláspontját tükrözik) ellentmondásosak vagy legalábbis nem egyeztethetők össze azzal, hogy egy dolog létezése kizárólag abban a három esetben feltételezhető, amit Ockham az *Ordinatio*ban említ (3.9.3.4.).

Azok között az egyedi dolgok között, amelyek léteznek, egyedül az általános fogalmak, valamint az ezeknek alárendelt természetes nyelvi terminusok univerzálisak Ockham szerint, méghozzá abban és csakis abban az értelemben, hogy több dologról állíthatók.

De mi az általános fogalom? Ockham elutasítja azt a középkorban elterjedt álláspontot, hogy az általános fogalom a *species intelligibilisszel*, a dolgok értelmi képmásával azonos, s a *species intelligibilis* fogalmára az emberi megismerés helytálló elmélete építhető. Az Ockham által elutasított elmélet egyik jelentős képviselője, Aquinói Tamás szerint a *species intelligibilis* eredetét tekintve a képzetekből a cselekvő értelem tevékenysége révén létrejövő forma, amely lehetővé teszi univerzális ismeretek megszerzését, amennyiben a potenciális értelmet informálja, s megjeleníti az egyedi dolgok általános lényegét. A *species intelligibilis* Tamás szerint nem azonos a megismert dologgal, hanem pusztán az a forma, amelynek révén a dolgot (pontosabban a dolog lényegét) megismerjük. A *species intelligibilis* továbbá a lélekben létező egyedi dolog, s csak annyiban univerzális, amennyiben absztrakt, s ezért egyformán viszonyul a valóságosan létező dolgokhoz (lásd még ehhez 3.5.5. és 3.9.3.4.).

Ockham azonban úgy véli, hogy a gondolkodás aktusai tudatosak, s az értelem valamennyi aktusa evidens módon ismert az értelem számára. Márpedig senki sem képes introspekcióval olyasmit fölfedezni a gondolkodásában, mint a *species intelligibilis*, következésképpen a tapasztalat azt mutatja, hogy nem létezik efféle. Ockham egyéb érveket is felsorakoztat a *species intelligibilis* ellen, s úgy gondolja, hogy a sikeres episztemológiai elméletnek nincs szüksége arra, hogy efféle entitást feltételezzon. Ockham elemzése szerint ráadásul ahhoz, hogy a cselekvő értelem előállítsa az univerzális fogalmat, az absztrakciós tevékenység alapjául szolgáló dolognak is univerzálisnak kell lennie, ami viszont álláspontja szerint - mint láttuk - hamis.

Az *Ordinatio* megírásának idején Ockham úgy gondolta, hogy az univerzális fogalom: *fictum* (a „fingere” igéből, ami itt olyasmit jelent, hogy „megalkotni valaminek a mentális modelljét”). Az, amit Ockham *fictumnak* hív, nem „szubjektív módon” létezik az elmében, ahogyan például egy tulajdonság létezik a szubjektumában, hanem „objektív” létezéssel bír. Az „objektív” ebben az értelmezésben azt jelenti, hogy a *fictum* a gondolkodás intencionális tárgya, és létezése pusztán abban áll, hogy elgondoltatik. A *fictumot* az értelem alkotja meg a ténylegesen létező dolgok mintájára, méghozzá absztrakció révén. A gondolkodás ezen elemzés szerint ténylegesen létező mentális aktusokból, valamint - a fenti értelemben - objektív módon létező tárgyakból áll.

Ockham több kortársa is a gondolkodás hasonló elemzését adta. Ockham *fictum*-elméletére egyértelmű hatást gyakorolt Henricus de Harclay (3.8.3.), aki Ockham oxfordi tanulmányainak idején az egyetem kancellárja volt, s Ockham - bár korlátozottan - ismerte a ferences Petrus Aureoli álláspontját is, aki 1316-ban kommentálta Párizsban a *Szentenciák négy könyvét*. Petrus Aureoli szerint az emberi megismerés legfontosabb sajátossága az intencionalitása. Petrus Aureoli az illúzióargumentumok tradicionális példatára segítségével azt kívánta bizonyítani, hogy az, amire az érzékelés és az értelem irányul, intencionális létező (*esse intentionalis*), objektív dolog (*obiectivum*; lásd 3.8.2.).

Ockham azonban egy idő után több okból sem volt elégedett a *fictum*-elmélettel, sem a sajátjával, sem pedig másokéval (ahogyan ezt az *Ordinatio* szövegébe utólagosan beillesztett Aureoli-kritikája mutatja).

Fontos szerepet játszott álláspontja módosulásában ferences rendtársának, *Gualterus Chattonnak* a bírálata. Ockham rájött, hogy egyrészt a *ficta* tulajdonságai és a *species intelligibilisek* tulajdonságai között számos hasonlóság van, s ezért a fictum-elmélettel szemben is fölvethek olyan problémák, mint amilyeneket a *species intelligibilisekkel* szemben fölvetett. Másrészt - ahogyan erre Walter Chatton bírálata is fölhevta a figyelmét - fölöslegesnek tünik föltételezni efféle *fictumok* létezését, amikor tudjuk, hogy rendelkezünk a gondolkodás aktusaival.

Ockham ezért módosította korábbi elméletét, s a fogalmakat a *fictumok* helyett a mentális aktusokkal (*intellectiones*) azonosította. Ezek az értelem ténylegesen létező minőségei Ockham szerint olyan akcidensek, amelyek a mentális szubsztanciában vannak. Miután ezek partikuláris létezők, az univerzálék Ockham második elmélete szerint is - csakúgy, mint a *fictum-elmélet* értelmében - partikuláris dolgok, jelen esetben partikuláris mentális aktusok. Ami a mentális nyelv terminusaiként ezeket a mentális aktusokat univerzálissá teszi, az - ahogyan láttuk - a szignifikációjuk. Az „ember” mentális terminus azért univerzálé, mert elsődlegesen és azonos módon szignifikálja mindazon individuális létezőket, amelyeknek a természetes jele. Az „ember” - írott vagy kimondott - konvencionális terminus pedig a mentális terminusnak alárendelt módon teszi ugyanezt, ahogyan azt a korábbiakban láthattuk.

3.9.6. Intuitív megismerés - absztraktív megismerés

Ockham a megismerésnek a *speciessen* alapuló elméletét teljességgel elvetette, s olyan episztemológiai elmélettel helyettesítette azt, amely az intuitív és az absztraktív megismerés fogalmán alapult. A kétféle megismerés megkülönböztetése közvetlenül Duns Scotusra megy vissza, bár - amint arra már utaltunk - korábbi gyökerei is vannak (lásd 3.7.4.). Ockham megítélése szerint az intuitív és az absztraktív megismerés fogalmán alapuló elmélet ontológiai értelemben jóval takarékosabb a *species intelligibilisen* alapuló teóriánál, ám legalább annyira hatékony. Minden efféle esetben azonban a kevesebb entitást föltételező elméletet kell elfogadnunk Ockham szerint.

Duns Scotus szerint az absztraktív megismerés (*cognitio abstractiva*) elvonatkoztat (absztrahál) mindenféle létezésről, az intuitív megismerés

(*cognitio intuitiva*) tárgya pedig valamely létező és jelenlévő dolog. Habár Ockham eltérően definiálja a megismerésnek ezt a két típusát, annyiban egyetért Duns Scotusszal, hogy az intuitív megismerés tárgya egy létező és jelenlévő partikuláris dolog, az absztraktív megismerés pedig elvonatkoztat a dolog létezésétől és nemlétezésétől (Guillelmus de Ockham 1967: 31).

Ockham az intuitív és az absztraktív megismerést is az értelem (vagy az érzékelőképeség) apprehenzív aktusának (*actus apprehensivus*) tekintette. Mindkét megismerés individuális létezőkre irányul Ockham szerint, ám az intuitív megismerés során ez a tárgy jelen van a megismerő számára, az absztraktív megismerés során viszont nincs jelen. A két megismeréstípus oka is különböző, mivel az intuitív megismerést a jelenlévő, aktuálisan létező dolog okozza, az absztraktív megismerés azonban az a habitus, ami az intuitív megismerés során jön létre (Guillelmus de Ockham 1967:61). Az absztraktív ismerethez képest korábbi intuitív megismerés és az ennek során kialakuló habitus lehetővé teszi a tárgy fölidézését akkor is, amikor az nincs jelen, s a tárgyra vonatkozó ilyen ismeret az absztraktív ismeret.

Az apprehenzív, a tárgyat közvetlenül megragadó értelmi aktusokat Ockham megkülönböztette az ítéletalkotás aktusaitól (*actus iudicativus*). Az intuitív ismeret révén Ockham szerint az értelem evidens, igaz és bizonyos ítéletet alkot egy kontingens tényállásról. Az intuitív ismeret a jelen idejű kontingens igazságokhoz kapcsolódó evidens asszenzus oka Ockham szerint. Az absztraktív ismeret is lehet evidens asszenzus oka, ám ez a megismert dolgokkal kapcsolatos szükségszerű igazságokhoz kapcsolódik, és nem a jelen idejű kontingens igazságokhoz. Magától értetődő (*per se nota*) dolgokat (ti. prepozíciókat) azonban intuitív módon is megismerhetünk, amennyiben intuitív módon megismerjük a terminusaikat. Következésképpen az absztraktív ismerethez hasonlóan az intuitív ismeret is lehet szükségszerű igazságokhoz kapcsolódó evidens asszenzus oka. Az intuitív megismerést tehát az különbözteti meg az absztraktívtól, hogy kontingens és szükségszerű igazságokhoz kapcsolódó evidens asszenzus oka is lehet, míg az absztraktív megismerésről ez nem igaz. Nem az különbözteti azonban meg őket, hogy különbözik a tárgyuk, mivel a tárgyuk - mint láttuk - ugyanaz.

Ockham szerint tehát a dolog, az intuitív ismeret és az evidens asszenzus oksági kapcsolatban állnak egymással. Az intuitív ismeret oka az asszenzusnak, a ténylegesen létező és jelenlévő dolog pedig az intuitív ismeret oka. Ockham szerint következésképpen minden olyan esetben, amikor intuitív ismerettel rendelkezünk valamely ténylegesen létező és jelenlévő dologról, úgy kell ítélnünk, hogy az adott dolog létezik. Minthogy az intuitív ismeret természetes kauzális kapcsolatok révén jön létre, *naturaliter loquendo* egyáltalában nem lehetséges Ockham szerint, hogy létrejöjjön vagy fönmaradjon valamely dolog intuitív ismerete, ha maga a dolog nem létezik (Guillelmus de Ockham 1980: 606).

A természetes megközelítés mellett azonban létezik az a megközelítés is, amely teológiai alapelveken nyugszik. Ockham és a vele kortárs teológusok gyakran használják azt az alapelvet az érveléseik során, hogy Isten - abszolút hatóképességénél (*potentia absoluta*) fogva - képes mindannak megtételére, ami nem foglal magában ellentmondást. Ezen alapul az a másik teológiai alapelv, hogy mindazt, amit Isten másodlagos okok közvetítésével hoz létre, közvetlenül, ezek nélkül is képes létrehozni és fönntartani. E két alapelvre támaszkodva Ockham oly módon érvel, hogy Isten létrehozhatja és fenntarthatja bennünk egy dolog intuitív ismeretét akkor is, ha maga a dolog nem létezik. Ez azért lehetséges, mert az intuitív ismeret és a megismert dolog olyan önálló létezők, amelyeknek az esetén nem vezet ellentmondáshoz, ha az egyik létezik, a másik pedig nem. Az intuitív ismeret természetes okának nemlétezéséből azonban - a második teológiai alapelvet figyelembe véve - nem következik az, hogy ne létezhetnék maga az ismeret, hiszen Isten helyettesítheti a másodlagos okokat.

Ockham érvelése nyomán hosszú vita bontakozott ki az irodalomban, hogy az említett érvelés - akár Ockham intenciójától függetlenül - tekinthető-e a külvilág tárgyaival kapcsolatos szkeptikus argumentációnak, vagy sem. Mindenképpen az Ockhamnek tulajdonított antiszkeptikus álláspontot erősíti az, hogy Ockham kiemeli: valamely nem létező dolog intuitív ismerete (ami egyedül isteni beavatkozás folytán lehetséges) evidens és igaz állításhoz vezet, tudniillik ahhoz, hogy az adott dolog nem létezik. Ockham számára annak a problémának a megválaszolása sem jelent különösebb nehézséget, hogy miként lehet egy és ugyanazon intuitív ismeret egymásnak ellentmondó kijelentések oka. Nem lehetetlen ugyanis,

hogy valaminek a részleges oka (ti. az intuitív ismeret) - ha önmagában áll - ellentétes hatást gyakoroljon, mint a másik részleges okkal együtt, vagyis hogy egy és ugyanazon intuitív ismeret ellentmondó állításokhoz vezessen akkor, ha létezik a dolog, valamint akkor, ha nem létezik.

Ockham számára sokkal inkább az jelenthetett nehézséget, hogy - ahogyan Walter Chatton egyik ellenérvéből is láthatjuk - az említett álláspont éppenséggel annak a lehetőségét látszik kizárni, hogy tévedhetünk, amennyiben Isten úgy dönt, hogy megtéveszt bennünket, hiszen Ockham szerint az intuitív ismeret minden esetben tévedhetetlen, evidens asszenzust eredményez, akkor is, ha létezik az intuitív ismeret tárgya, s akkor is, ha nem.

Ockham Chatton ellenvetésére adott válasza jelenleg is értelmezési vitákra ad okot. Egy lehetséges interpretáció az, hogy Ockham úgy vélte, hogy az intuitív ismeret (illetve az általa létrehozott kontingens kijelentés és az ehhez kapcsolódó evidens asszenzus) tévedhetetlen, nem lehetetlen mindazonáltal, hogy Isten létrehozzon bennünk egy *actus creditivus*t, a hívésnek egy aktusát, s ennek révén olyan proposíció elfogadására indítson bennünket, amely hamis. Ebben az esetben azonban Ockham szerint a prepozíciót nem intuitív ismeret hozza létre, s a prepozícióhoz kapcsolódó asszenzus (ti. az említett *actus creditivus*) nem evidens (Boehner, 1943: 234-235; Adams 1970: 394; Adams 1987: 588-602). Az intuitív ismeret tévedhetetlenségét azonban egy másik olvasat szerint nem támasztják alá az Ockham-szövegek, ahogyan azt sem, hogy az absztraktív ismeret természeténél fogva olyan, hogy téves ítélet oka lehet (Karger 1999).

3.10. Ockham kortársai. Késő középkori filozófia

3.10.1. Gualterus Chatton (Walter Chatton; 1285 körül-1343)

Walter Chatton a northumbriai grófság területén született. Fiatalon lépett be a ferences rendbe, 1307-ben avatták szubdiakónussá. 1330-ban rendes teológus magiszter lett Oxfordban. Lehetséges, hogy Ockhammal egy időben tanult Oxfordban teológiát. 1321-1323 között valószínűleg Londonban tartott Szentencia-kommentárokat, ezek írásos változata az ún. *Reportatio*. Későbbi Szentencia-kommentárjának (*Lectura*) csak az első része maradt fenn töredékesen, ez valószínűleg a magisztériumát megelőzően vagy annak ideje alatt Oxfordban keletkezett (Gál 1974: 54*-56*; Courtenay 1978: 69-71). 1333-1343 között (XII. Benedek és VI. Kelemen pápák pontifikátusa alatt) Avignonban tartózkodott, ahol a domonkos Thomas Waleys és Durandus de S. Porciano írásainak vizsgálatával foglalkozott. VI. Benedek kinevezte a walesi St. Asaph püspökévé, ám mielőtt elfoglalhatta volna a püspöki széket, meghalt.

Walter Chatton legfontosabb kortárs ellenfele Ockham volt, ám számos kérdésben bírálta Richard Campsallt és Petrus Aureolit, s több kérdésben szemben állt Adam de Wodehammal is. Walter Chatton önálló gondolkodó volt, ám például a principium individuationis, a létezés univocitása, az intuitív és az absztraktív megismerés kapcsán Duns Scotust követte.

Walter Chatton érvelt Aureoli *esse obiectivum*, valamint Ockham *fictum*-elmélete ellen, aminek hatására Ockham módosította a problémával kapcsolatos álláspontját (lásd 3.9.5.). Aureolival szemben azt az álláspontot képviselte, hogy nem lehetséges intuitív ismeret nem létező dolgokról. Ha ez lehetséges volna, írja Chatton, akkor „eltűnnék minden bizonyosságunk” (Chatton 1989: 89). Chatton továbbá részletesen érvelt Richard Campsall álláspontjával szemben is, amelynek értelmében az intuitív és az absztraktív megismerés valóságosan nem különböznek egymástól. Chatton nem fogadta el Campsall és Ockham értelmezését az egyszerű szuppozícióval,

valamint a Szentháromságot illető paralogizmusokkal kapcsolatban sem (lásd 3.8.4., 3.9.3.40, továbbá azt sem, hogy a tudomány és a hit tárgya a mentális prepozíció (lásd alább).

Chatton úgy gondolta, hogy a (szenzibilis és intelligibilis) species feltételezése elengedhetetlen a konzisztens episztemológiai elmélethez (Tachau 1988: 202). Ockham eliminatív stratégiájával szemben érvelt a mennyiség és a reláció kategóriáinak valóságos volta mellett.

Chatton saját alapelvet dolgozott ki (*regula mea*), amelyet föltehetőleg a redukcionista ontológiákkal szemben kívánt alkalmazni. Ennek értelmében „ha három dolog nem elegendő egy olyan állító kijelentés igazolásához, amely a dolgokról szól, akkor föl kell vennünk egy negyediket és így tovább”. Hasonló szövegeket olvashatunk kortárs logikai traktátusokban is. Az elvet - Ockhammel folytatott permanens vitája előrehaladtával - Chatton pontosította, és adott egy szabályt arra, hogy a fenti elvben mit kell értenünk elegendő számú dologon. Chatton szerint abban az esetben nem tételezünk föl elegendő számú létezőt egy állító kijelentés igazolása során, ha az adott számú létező feltételezése esetén nem ellentmondásos az állító kijelentés hamissága, azaz lehetséges, hogy az igazolni kívánt kijelentés az adott számú létező mellett hamis legyen (Maurer 1984: 464).

A redukcionista ontológiák ettől eltérő elve azonban jelentősen nem különbözik a Chatton-féle elvtől. A redukcionista elvet gyakran „Ockham borotvájának” nevezik, noha számos más középkori szerzőnél (pl. Robertus Grosseteste, Aquinói Tamás) is megtalálható (Maurer 1978:427-128). Az elv-Ockham egyik megfogalmazásában - úgy hangzik, hogy „amikor egy állítást igazolunk a dolgokról, fölösleges több dolgot feltételeznünk, ha kevesebb is elegendő” (Quodl. VII, q. 8, Guillelmus de Ockham 1980: 727). A Chatton-féle alapelv ennek egyáltalán nem mond ellent, csak a dolog másik aspektusát emeli ki. Chatton alapelve ugyanis azt mondja, hogy legalább annyi dolgot kell feltételeznünk, amennyi elegendő ahhoz, hogy igazolni tudjuk az állításunkat, s megadja azt a kritériumot, amelynek segítségével szerinte meg tudjuk mondani, mit jelent az elégséges számú dolog. Vagyis a borotva hasonlatnál maradva: az Ockham hátizsákjába becsempészett borotva arra szolgál, hogy ott vágjuk le a szakállunkat, ahol már semmi szükség arra, hogy hosszabbra nőjön, a Chatton-féle szakállnövesztő szer viszont

garantálni kívánja, hogy legalább annyira megnőjön a szakállunk, mint amennyire Ockham borotvájával levágnánk.

3.10.2. Adamus Goddamus (Adam Wodeham; 1295 körül-1358)

Adam Wodeham Ockham tanítványa volt. Azt követően, hogy Ockham Avignonba ment, Adam gondozta a műveit. A középkori források Wodehamnek a középkori gondolkodásra gyakorolt hatását Duns Scotuséhoz és Ockhaméhoz mérik. John Major 1512-ben írt Wodeham-életrajza óta többször is megjelent az a vélemény, hogy Wodeham - mint filozófus és teológus - felülmúlta Ockhamet, lévén szubtilisebb gondolkodó nála (Wood 2003: 77). Azt, hogy Ockhamet általában jelentősebb filozófusnak tartják Wodehamnál, John Major egyszerűen Ockham legfontosabb politikai műve, a *Dialogus* sikerének tudta be (*De vita Adae*, idézi Wood 1990: 7*).

Adam Londonban filozófiát tanult Ockhamtól, s a teológiai tanulmányait is itt kezdte meg Walter Chatton alatt. Ez akkor történt, amikor Chatton baccalaureusként a Szentencia-kommentárjait tartotta (1321-1323). Wodeham Chatton Szentencia-kommentárjáról *reportatiót* készített (lehetséges, hogy ez az előadások hivatalos *reportatiója*), és ezt megmutatta Ockhamnek. A Chatton előadásait hallgató Wodeham számos ellenvetést tett, főként az arisztotelészi filozófiával kapcsolatban, amit Ockhammel együtt tanulmányozhatott ebben az időben. Miután mindhárom szerző nagy valószínűséggel ugyanazon a helyen tartózkodott 1321 és 1324 között, lehetőségük volt egymás álláspontjának közvetlen megismerésére (Gál 1974: 47-56; Courtenay 1978:162-164; Etzkom 2003: 674).

Wodeham eltérő módon ítélte meg Ockhamet és Chattont. Chatton szerint rossz logikus, és az Ockham-bírálatát (amelynek során megpróbálja leplezni, hogy maga is sokat köszönhet Ockhamnek) a rosszindulat és nem az igazság megismerésének a vágya motiválja (Wood 1990:15*; Adam de Wodeham 1990a: 150). Arra a felvetésre, hogy a Chatton előadásairól készített *reportatiója* nem adja vissza hűségesen az elhangzottakat, Wodeham azt válaszolja, hogy ez annyiban igaz, amennyiben haszontalan és terméketlen Chatton előadásait lejegyezni. Chatton egyébként Wodeham beszámolója szerint olyan módon sulykolta a hallgatóságába a téziseit, hogy ha lenne bármi azokban, ami érthető, akkor mindannyian egészen

bizonyosan megértették (Wood 1990:13*; Adam de Wodeham 1990b: 261). Wodeham kizárólag Chatton esetében szarkasztikus, egyébként óvatos és mértéktartó szerző, jellemzően szubtilis és kiegyensúlyozott elemzéseket nyújt. Ockhamet - Chattonnal szemben - jó logikusnak és konzisztens gondolkodónak tartotta, és még akkor is respektussal kezelte, ha - ahogyan ez számos kérdésben történt - nem értett egyet vele.

Miután Ockham 1324-ben Avignonba utazott, Wodeham folytatta teológiai tanulmányait. 1326-1329 között Oxfordban volt, ahol valószínűleg Richardus Fitzralph (1300 körül-1360) előadásait hallgatta. Fitzralph később az oxfordi egyetem kancellárja lett (1332-1334), majd Armagh érseke (1346), rendkívül nagyhatású szerző mind Oxfordban, mind pedig Párizsban. Wodeham 1332-1334 között Oxfordban tartott Szentencia-előadásaiban ő az egyik legtöbbet hivatkozott kortárs szerző („modernus”). Wodeham kitűnően ismerte Fitzralph Szentencia-kommentárja szövegét a szerkesztés különböző fázisaiban, s lehetséges, hogy bírálatának szerepe volt Fitzralph nézeteinek alakulásában (Courtenay 1978: 75-79).

Mielőtt azonban a szélesebb egyetemi hallgatóságnak szánt oxfordi előadásaira sor került volna, Wodeham két ízben is tartott Szentencia-kommentárokat. Először Londonban (ezeknek a szövege nem maradt fenn), másodszor pedig Norwichban, mindkét esetben ferences hallgatóság számára. A norwichi előadások (1329-1332) szövege az ún. *Lectura secunda* („Második előadássorozat”). Wadding - valószínűleg középkori források alapján, jelezni kívánva Wodeham népszerűségét - azt írja, hogy Adam előadásait „csaknem végtelen számú ember látogatta” (*scholam eius infinita propemodum hominum multitudo frequentavit*; Wadding 1931, VI: 388-389).

Wodeham legnagyobb hatású műve, az oxfordi Szentencia-kommentár nyomtatásban először 1512-ben jelent meg John Major kiadásában. A szöveg alapja Henricus Tottingnak (1330 körül-1397), az 1380-as évek egyik jelentős teológusának az oxfordi előadások tömörebb változatát nyújtó *Abbreviatio*ja volt. A *Lectura secundat* (Prologus, Dist. I-XXVI) 1990-ben publikálták. Modern kiadásban hozzáférhető továbbá Wodeham *Tractatus de indivisibilibus* (Értekezés a föloszthatatlan dolgokról) című írása.

Wodeham viszonya a középkori filozófiai és teológiai tradícióhoz sajátos. A Petrus Lombardus és a 13. század végén működő szerzők (Henricus Gandavensis, Johannes Duns Scotus) közötti időszak gondolkodóira ugyanis nagyon ritkán utal. Ennek bizonyosan nem az az oka, hogy ne ismerte volna őket. A korábbi középkori szerzők közül Anzelm különösen fontos forrás volt Wodeham számára. A későbbiek közül Duns Scotus műveit - eredeti kéziratok alapján - a kortársainál jobban ismerte, s több alkalommal is korrigálta Ockham vagy Chatton szerinte elhibázott Duns Scotus-interpretációját (Wood 1990:11*). Annak ellenére azonban, hogy a „mi doktorunknak” (*Doctor noster*) nevezi Duns Scotust, és nagy respektussal viseltetik iránta, nem tekinthető a követőjének. Jelentős hatást gyakorolt továbbá Wodehamre Petrus Aureoli, akinek a téziseit általában nem fogadta el, annak ellenére, hogy Aureoli szerinte általában kitűnően argumentál.

Wodehamet - Robert Holcottal együtt - sokáig Ockham követőjének tekintették. Wodeham azonban - és ez a kortársai többségére is jellemző volt - általában nem azonosult más (akár autoritativ) szerzők álláspontjával alapos, kritikai vizsgálódások nélkül. Ockham sem jelentett kivételt, annak ellenére, hogy Wodeham elfogadta Ockham álláspontját a mennyiség és a mozgás kategóriájával kapcsolatban, elfogadta az egyszerű szuppozíció ockhami meghatározását, egyetértett azzal, hogy az univerzálék mentális aktusok, s hasonló álláspontot képviselt Ockhammal bizonyos teológiai kérdésekben (Courtenay 1987b: 103). A nézeteik megegyeztek a kontinuum problémájával kapcsolatban is, bár Wodeham egy megjegyzése érdekes módon arra utal, hogy a kontinuum végtelen oszthatóságának tézisért alátámasztó argumentumokat Ockham éppenséggel tőle vette át (Adam de Wodeham 1988: 14; 132).

Adam Wodeham azonban nem értett egyet - többek között - az intuitív és absztraktív megismerés ockhami meghatározásával, a species ockhami eliminációjával, tagadta a szubsztanciális formák pluralitásának (nem pusztán Ockham, hanem a ferencesek által is) széles körben elfogadott tézisért és egyéb, Ockham által képviselt álláspontokat (Courtenay 1987b: 104—105).

Ezek között szerepelt Ockhamnak a tudás és a hit tárgyával kapcsolatos tézise is. Ockham a fictum-elmélet idején és azt követően is (lásd 3.9.5.) úgy gondolta, hogy a tudás és a hit olyan asszenzív mentális

aktusok („actus iudicativus”, „actus assentiendi”, „assensus”; lásd pl. Ockham, Scriptum, Liber I, q. 1., art. 1), amelyeknek a mentális állítás (az alábbiakban egyszerűen: állítás) a tárgya. Ez a tézis mást jelentett akkor, amikor Ockham úgy vélte, hogy ezek a mentális állítások az elme által megalkotott objektív létezőkből állnak, és mást akkor, amikor úgy gondolta, hogy ezeknek az állításoknak a terminusai maguk is mentális aktusok. Függetlenül azonban attól, hogy Ockham képes volt-e konzisztens módon képviselni a tudás és a hit tárgyával kapcsolatos tézisé a mentális állítások terminusait a mentális aktusokkal azonosító elmélettel együtt (Karger 1995: 173-183; Panaccio 1991), ezt a tézist mind Walter Chatton, mind pedig Adam Wodeham bírálta.

Walter Chatton álláspontja szerint az értelem abban az esetben is képes egyetértésre (*assentire*), ha olyan mentális állítást formál, amelyet egyáltalában nem fog föl (*omni apprehensione circumscripta*). Ha azonban az adott állítást egyáltalán nem fogja föl, akkor nem igaz az, hogy egyetért ezzel az állítással. Ennélfogva azonban az említett állítás nem az egyetértés tárgya, még ha az oka is annak. Ha azonban az egyetértés tárgya nem az állítás, akkor nem lehet más Chatton szerint, mint az a dolog vagy azok a dolgok, amely vagy amelyek az állítás szignifikátuma(i).

Chatton szerint mind a tudás, mind pedig a hit köréből vehetünk példákat annak alátámasztására, hogy az értelem akkor is képes az egyetértésre (azaz képes tudni vagy hinni valamit), ha nem fogja föl azt a mentális állítást, amelyet megformál. A bizonyító szillogizmus konklúziójával például akkor is egyetértünk, ha nem fogjuk föl a premisszákat és a konklúziót, mert az egyetértést a bizonyítás maga okozza. Vagy: bár az értelem nem fogja föl „az Isten három és egy” hittételt, „az akarát parancsa” mégis rávehet bennünket arra, hogy egyetértsünk vele (Chatton 1989: 21).

Chatton további ellenvetései között van olyan, amely az *unitas nominisszal*, a név egységével kapcsolatos 12. századi vitához kapcsolódik (lásd 3.4.2.). A különböző propozicionális formában megjelenő („Isten megtestesül majd”; „Isten megtestesült”) hittartalmak azonosságát Chatton szerint kizárólag az biztosíthatja, ha a hitaktus (*actus credendi*) közvetlen objektuma az az elmén kívül létező dolog (*res extra*) vagy azok az elmén kívül létező dolgok (ha több ilyen

dolog is van), amelyek a hittartalmat kifejező állítás szignifikátumai. Ha ugyanis a hit tárgya az állítás maga, akkor az Isten megtestesülésére vonatkozó, ám az Isten megtestesülését megelőző hit lényegénél fogva különbözik (*alterius rationis*) az Isten megtestesülésére vonatkozó, ám az Isten megtestesülését követő hittől, ami Chatton számára elfogadhatatlan (Chatton 1989: 29-30).

Ockham Chatton ellenvetéseire azt válaszolta, hogy valóságosan létező objektumok - sem a tudás, sem pedig a hit esetében - nem lehetnek az egyetértés tárgyai. Semmi értelme sincs ugyanis azt állítani, hogy az egyetértésem tárgya ez a kő vagy ez a tehén (*nihil est dictu quod assentio lapidi vel bovi*; Quodl. IV, q. 16; Guillelmus de Ockham 1980:380). Abban az esetben, amikor azt állítjuk, hogy „az Isten három és egy”, Ockham szerint „tulajdonképpen értelemben” (*de virtute sermonis*) semmivel sem értünk egyet, mivel az egyetértésünk tárgya pusztán az, hogy így és így áll a dolog, ám nem az állítás és nem is Isten. Hasonló a helyzet „az Isten nem azonos a Gonosszal” állítással, amellyel nyilvánvalóan egyetértünk, ám ez nem jelenti azt, hogy egyetértünk Istennel vagy egyetértünk a Gonosszal. Tulajdonképpen értelemben vett egyetértésről Ockham szerint azoknak az aktusoknak az esetében beszélhetünk, amelyek ténylegesen vonatkoznak valamire. Ezek nevezhetők tulajdonképpen értelemben az egyetértés vagy a tudás aktusainak, mivel csakis ezekről állíthatjuk azt, hogy általuk tudunk *valamit*. Ez a valami Ockham szerint azonban nem lehet más, mint az állítás (*complexum*) (vö. Quodl III, 8 és IV, 16).

A hittartalmak azonosságára vonatkozó ellenvetés Ockham szerint kizárólag a tanulás révén elsajátított hitre (*fides adquisita*) áll, amely időben változhat, ám nem vonatkozik a kegyelem által elnyert hitre (*fides infusa*).

Adam Wodeham sem Walter Chattonnal, sem pedig Ockhammal nem értett egyet a tudás és a hit tárgyával kapcsolatban, bár osztotta alapvető előfeltevéseiket. Ezek - mint láthattuk - a következők voltak: a tudás és a hit olyan mentális aktusok, amelyek az egyetértés aktusaival azonosak, ezeknek az aktusoknak oka van és olyan tárgya, amelynek a fölfogása (*apprehensio*) különbözik az egyetértés aktusától (Nuchelmans 1980; Karger 1995: 188).

Chatton álláspontjával kapcsolatban számos probléma van Wodeham szerint. Az egyik az, hogy az állítások gyakran aktuálisan nem létező dolgokra vonatkoznak (pl. „az Antikrisztus lelke létezni fog”). Chatton tézise szerint azonban az efféle állítások esetén „a tiszta semmivel” kellene egyetértünk, ami azonban nem lehetséges, hiszen senki sem hihet abban, ami nincs, vagy adhatja hozzájárulását ahhoz, ami nem létezik (Adam de Wodeham 1990a: 183).

Továbbá „a Gonosz azonos a Gonosszal” állítással éppen úgy egyetértünk, mint „az Isten három és egy” állítással. Ez azt jelenti, hogy ugyanolyan mértékben hiszünk abban, hogy a két állítás igaz. Ha azonban elfogadjuk Chatton tézisé, akkor ebből az következik, hogy valójában éppen úgy egyetértünk a Gonosszal, mint Istennel, vagy másként: éppen annyira hiszünk a Gonoszban, mint Istenben. Sőt, a helyzet Wodeham szerint még ennél is rosszabb, mivel ha az „Isten nem azonos Istennel” állítást nézzük, és - ahogyan az nyilvánvaló módon történik - nem értünk egyet vele (nem hisszük el), akkor Chatton elmélete szerint Isten az, akivel nem értünk egyet és akiben nem hiszünk, miközben a Gonoszban - a Gonosz önazonosságát kifejező állítást alapul véve - hiszünk és egyetértünk vele. Hasonlóképpen azt is be lehet bizonyítani Wodeham szerint, hogy - Chatton tézisé, elfogadva - egyidejűleg egyetértünk és nem értünk egyet ugyanazzal. Ha ugyanis megformáljuk azt a két állítást, hogy „Isten azonos Istennel” és „Isten nem azonos Istennel”, akkor az elsővel nyilvánvaló módon egyetértünk, a másodikkal azonban nem. Ha azonban az egyetértésünk tárgya nem az állítás, hanem a szubjektumterminus szignifikátuma, azaz Isten, akkor egyidejűleg egyetértünk és nem értünk egyet Istennel, ami lehetetlen.

Wodeham szerint Chatton elmélete a hittartalmak azonosságának problémáját sem képes megoldani. Chatton ugyanis nem egyszerűen azt állítja, hogy az elmén kívül ténylegesen létező dolog biztosítja ezt az azonosságot, hanem egyúttal tagadja, hogy pl. az Isten megtestesülésére vonatkozó különböző idejű állítások különböző hitaktusokat hoznak létre. Ezt azon az alapon teszi, hogy a létige, amely (a latin állítások esetén) ezen állítások különbözőségét adja, álláspontja szerint nem tölt be olyan szemantikai funkciót, ami lényegileg különbözővé tenné ezeket az állításokat. Ha azonban ezek nem különböznek lényegileg, akkor a hozzájuk kapcsolódó hitaktusok sem különböznek lényegileg (Chatton 1989: 32 és 44).

Wodeham álláspontja szerint azonban nem lehetséges, hogy a létige semmiféle szemantikai funkcióval ne rendelkezzen, mivel ha ez így lenne, akkor semmilyen szerepet nem töltené be a nyelvben, és a használata teljességgel fölösleges volna. Bárhogyan értelmezzük is azonban a kopula szignifikációjának módját, az bizonyos, hogy ha van szemantikai funkciója a kopulának, akkor a kopulát tartalmazó állítás szignifikátuma olyasvalami, ami nem azonos a szubjektumterminus vagy a predikátumterminus szignifikátumával. Ezért a kopula megváltozása már önmagában is elegendő ahhoz (azonos szubjektum- és a predikátumterminus mellett), hogy valamely egyetértésünkkel bíró állítást olyan állítássá tegyen, amivel nem értünk egyet (Adam de Wodeham 1990a: 185).

A fentiek alapján Wodeham szerint a tudás és a hit tárgya nem azonos az állítás szubjektum- vagy predikátumterminusának a szignifikátumával, az elmén kívül létező dologgal. Nem azonos azonban a mentális állítással sem, ahogyan Ockham gondolta. Wodeham ugyanis - ahogyan az Arisztotelész *Második analitikáját* ismerő valamennyi középkori szerző - úgy gondolta, hogy tudásra szert tenni valamivel kapcsolatban azt jelenti, hogy megismerjük az adott dolog okát, és tudjuk, hogy az adott dolog nem lehet másként, mint ahogyan van. A mentális állítás azonban nem oka a megismerni kívánt dolognak, s a mentális állítás megismerése nem vezet ahhoz a tudáshoz, hogy az adott dolog nem lehet másként, mint ahogyan van. A tapasztalat ezenkívül azt mutatja Wodeham szerint, hogy gyakran nem az állítással, hanem azzal értünk egyet, hogy „így és így áll a dolog a valóságban” (*sic esse a parte rei*). Ha egyetértünk azzal, hogy a könyv olvasója most a könyv előtt ül, akkor azzal értünk egyet, hogy ténylegesen így áll a dolog, és nem egy állítással (Adam de Wodeham 1990a: 186).

A tudás és a hit tárgya Wodeham szerint ennél fogva nem az elmén kívül létező dolog, és nem is a mentális állítás. A tudás és a hit közvetlen tárgya az, amit Wodeham az állítás teljes szignifikátumának (*significatum totale*) nevez. Ez a szignifikátum „az, hogy így áll vagy nem így áll a dolog: ahogyan azt az állítás is jelöli” (*sic esse vel sic non esse sicut per propositionem denotatur*). Ennek megfelelően „az ember fehér” állítás szignifikátuma az a tényállítás, hogy az ember fehér, „az ember nem számár” állítás szignifikátuma pedig az a tényállítás, hogy az ember nem számár. Ezek a tényállítások alkotják az ember fehérségére

és az ember nem számár voltára vonatkozó tudásunk teljes tárgyát. Ezeket a tényállásokat inkomplex kifejezésekkel nem jelölhetjük, csak állításokkal. Azt, hogy így áll vagy nem így áll a dolog ezért Wodeham olyasminek nevezi, ami állítással jelölhető meg (*significabile per complexum*).

A tudás tárgya prioritással rendelkezik a tudás asszenzív aktusához és az azt kifejező nyelvi formához képest. Az, hogy „így és így áll a dolog a valóságban” vagy „nem így áll a dolog” (*sic non esse*) független a lélek tevékenységétől és mindenfajta jelöléstől. Ha „egyáltalában nem léteznék egyetlen állítás sem, attól még úgy állna a dolog, hogy az ember nem számár”. Wodeham hangsúlyozza, hogy kizárólag abban az esetben van értelme föltenni a kérdést, hogy pl. a következő kifejezés: „az, hogy az ember állat” (*hominem esse animal*) összetett vagy összetétel nélküli kifejezés-e, ha ez a kifejezés az állítás dictumára referál (materiális vagy egyszerű szuppozícióban). Az állítás dictumának (*dictum propositionis*) Wodeham Ockhamhez kapcsolódva azokat az *accusativus cum infinitivo* szerkezeteket nevezi, amelyek a mondat tárgyát vagy alanyát fejezik ki. Ha a fenti kifejezés nem erre referál, akkor a szignifikátuma nyilvánvaló módon nem állítás, és nem is inkomplex kifejezés (vö. Adam de Wodeham 1990a: 192-194; a *dictum propositionis*hoz lásd még 3.3.5.3.).

Wodeham a Lecturában fölveti azt a triviálisnak tűnő kérdést, hogy valójában mi is az állítás teljes szignifikátuma. Szerinte az az elemzés, amely abból indul ki, hogy az állítás teljes szignifikátuma „vagy valami, vagy pedig semmi” (*aut est aliquid aut nihil*) alapvetően elhibázott. Ez ugyanis olyan, mintha megkérdeznénk, hogy a nép vajon ember-e vagy pedig nem ember. A kérdés (és - ahogyan azt Wodeham hangsúlyozza - az összes hasonló kérdés) hamis előfeltevésre épül, s ha valaki a kérdésre e hamis előfeltevés által felkínált alternatíva szerint válaszol, akkor kategóriahibát követ el. A nép ugyanis nem ember, és nem is nem ember, hanem az emberek sokaságával azonos (*neutrum est dandum, sed quod non est homo sed homines*). Az állítás teljes szignifikátumáról következtetésképpen sem azt nem állíthatjuk, hogy valami, sem pedig azt, hogy semmi, hanem csak azt, hogy nem valami. Ez azonban gyenge válasznak tűnik, Wodeham ezért hozzáfűzi, hogy „mindazonáltal valamivel pontosabban” (*magis tamen proprie*) azt mondhatjuk, hogy „az, hogy az ember állat” nem „valami”, hanem „valaminek a fennállása” (*non est 'quid', sed 'esse quid'*). Valaminek a

fennállása azonban teljességgel független attól, hogy léteznek-e proposíciók, s következésképpen attól is, hogy milyen fogalmak segítségével próbáljuk jelölni (Adam de Wodeham 1990a: 195).

3.10.3. Robert Holcot (1290 körül-1349)

Robert Holcot domonkos szerzetes volt. Northamptonban lépett be a rendbe, s 1326 körül Oxfordba ment. Valószínűleg 1331-1333 között tartotta a Szentencia-kommentárjait, az 1333-34-es tanévben pedig baccalaureus biblicusként működött, és quodlibet disputákon vett részt. A Szentencia-kommentárjának írott változatát 1336 körül fejezte be.

Robert Holcot klasszikus műveltsége a kor mércéjével mérve nagyon széles körű volt (Smalley 1956: 34 skk). Holcot Richard de Bury köréhez tartozott, s a püspök híres művét, a *Philobiblon*t több kézirat is Robert Holcotnak tulajdonította (Smalley 1956: 8-9; Oberman 1962: 318). A *Bölcsesség könyvéhez* írott kommentárja igazi középkori bestseller volt, rendkívül nagy számú kézírata maradt fenn a 14-15. századból. A Szentencia-kommentárja népszerűségét mutatja, hogy több kéziratát ismerjük, mint Gregorius Ariminensis vagy Ockham Szentencia-kommentárjának (Tachau 1995: 2-3).

Robert Holcot nagyjából egy időben volt baccalaureus Oxfordban Adam Wodehammal, Thomas Bradwardine-nal és Richard Kilvingtonnal, még hozzá Richard Fitzralph magiszteriuma és kancellársága idején (Tachau 1995: 3-27). Holcot ebben az időben episztemológiai disputát folytatott egy rendtársával, amelyet *Sex articuli*, illetve *Conferendae* címen publikáltak. A vitapartner William Crathorn volt (Schepers 1970; Schepers 1972; Hoffmann 1993).

Robert Holcotot sokáig „ockhamistának” tartották. Holcot azonban azt követően érkezett Oxfordba, hogy Ockham elhagyta azt, és soha nem volt Ockham tanítványa. Ugyan jó néhány olyan redukcionista ontológiai előfeltevést osztott, amelyekről úgy tudjuk, hogy Ockham előfeltevései voltak (hacsak nem maga Ockham is pusztán osztotta őket), s más kérdésekben is megegyezett az álláspontja Ockhamével (például Isten létezésének bizonyíthatatlansága vagy az isteni parancsolatokon nyugvó etika alapelvei), mégis számos fontos filozófiai és teológiai kérdésben szemben állt Ockhammal. Holcot bírálta például Ockhamet és Chattont a tudás és a hit tárgyának

problémája kapcsán (bár álláspontja Ockhaméhoz állt közelebb), az intuitív és absztraktív megismerés viszonyának kérdésében Richard Campsallt és John of Rodingtont követte (lásd 3.8.4.), s amellet érvelt, hogy mind a szenzibilis, mind pedig az intelligibilis *species* szükséges a természetes megismeréshez (Tachau 1988: 244-255). Nem értett egyet továbbá Ockhammel az élvezet és a használat ágostoni fogalmainak értelmezésével kapcsolatban, s eltérően értelmezte Isten abszolút és rendezett hatóképességének a 14. századi teológiában széles körben használt axiómáját.

3.10.4. Gualterus Burlaeus (Walter Burley; 1275 körül-1344/5)

Walter Burley rendkívül termékeny szerző volt. Annak ellenére, hogy Párizsban tartott Szentencia-kommentárjainak írásos változata jelenlegi ismereteink szerint nem maradt fenn, mintegy ötven művét ismerjük, némelyiket több verzióban is (Weisheipl 1969:185-208).

Burley Yorkshire területén született 1275-ben. 1294-től Oxfordban tanult. 1301-ben már artes magiszter, 1305-től a Merton College tagja. Hosszú oxfordi artes magisztériuma egészen 1310-ig tartott, amikor Párizsba ment.

Oxfordi artes magiszterként Burley számos Arisztotelész-kommentárt írt, amelyek azonban nem váltak széles körben ismertté. A későbbiekben átdolgozta és kiegészítette közülük azokat, amelyek a fontosabb Arisztotelész-művekhez készültek. Ezek az érett időszakában készült kommentárok (s közülük is elsősorban a logikaiak és a természetfilozófiaiak) a 14-15. században nagyon népszerűek voltak az európai egyetemeken (Weisheipl 1968:175).

Walter Burley artes magiszterként önálló traktátusokat is készített. Ezek közül hat logikai értekezésről feltételezik, hogy Burley 1302-es logika-kurzusának az anyagát képezik (De Rijk 1985: 23). Az első az a szuppozíciókról írt traktátus, amelynek egyes részeit Ockham - helyenként csaknem szó szerint - átvette a *Summa logicae*-ben (Brown 1972: 23; 27).

Ockham eljárása egyáltalán nem meglepő, s nem számított kivételes esetnek a plágium mai fogalmát nem ismerő középkorban. Maga Walter Burley is különböző szövegek alapján írta a kommentárjait.

Ezek között saját, korábbi írásai, de mások (így Aquinói Tamás vagy éppen Ockham) szövegei is szerepeltek (Ottmann-Wood 1999: 2).

Burley nagyjából ugyanabban az időben kezdte meg a teológiai tanulmányait, mint Ockham, ám nem Oxfordban, hanem Párizsban. 1324-ben szerezte meg a teológiai magiszteri fokozatot. Ezt megelőzően (ám a Szentencia-kommentárjai után) keletkezett a *Tractatus primus* (Első értekezés) címen ismert írása, amely bizonyos - a Szentencia-kommentárjának negyedik részével kapcsolatban fölvetett - problémákra adott válaszait tartalmazza (Ottmann-Wood 1999: 11-12). Ockham az 1324 körül keletkezett quaestióformában írt Fizika-kommentárjában hosszú részeket vesz át a szövegből, és időnként bírálja Burley álláspontját (Sylla 1984: 258.)

Walter Burley az ekkoriban keletkezett természetfilozófiai írásaiban kezelte először Ockhamet az ellenfeleként (Weisheipl 1968: 183-184; Ottmann-Wood 12-15). A *De puritate artis logicae* második verziójában (1324—27) már a *Summa logicae* szövegének ismeretében vitatkozott Ockhammal. Ockham-bírálatának középpontjában Ockhamnek az egyszerű szuppozíció fogalmával és az univerzálékkal kapcsolatos nézetei (lásd 3.9.3.40, továbbá Ockhamnek a kategóriákkal kapcsolatos eliminatív stratégiája és az ezzel kapcsolatos fizikai problémák álltak.

Ockham fizikája szerint a szubsztancia és a minőség kategóriájára minden más arisztotelészi kategória redukálható, mivel azokról az absztrakt terminusokról, amelyek ez utóbbi kategóriákhoz tartoznak, kimutatható, hogy konnotatívak (lásd 3.9.3.50. Burley szemantikájában és metafizikájában azonban az absztrakt terminusok szignifikatívumai valóságos dolgok. Burley a mennyiség kategóriájának kapcsán rendkívül részletesen elemzi és cáfolja Ockham eliminatív álláspontját. Nem Ockham volt azonban ebben az időszakban az egyetlen teológus, aki a mennyiséget azonosította a kiterjedt szubsztanciával. Ilyen volt korábban Petrus Johannes Olivi, akit 1283-ban annak az állításnak a visszavonására készítettek, hogy a kategóriák, de főként a mennyiség és a reláció kategóriája nem különbözik valóságosan a szubsztanciától, s hasonló álláspontot képviselt később Henricus de Harclay is (Gál 1974: 45*). Burley ellenfele ezért nem pusztán Ockham volt (aki egyébként - mint láttuk - pozitív hatást is gyakorolt rá), hanem más kortárs szerzők is, így például (a mennyiség kategóriájába tartozó

dolgok valóságos létezése kapcsán) az imént említett Olivi, a Párizsban 1319-20-ban Szentencia-kommentárokat tartó ferences Franciscus de Marchia (1290 körül-1344 után), Petrus Aureoli és Johannes Buridanus is.

1327-ben Burley III. Edward szolgálatába lépett, és elhagyta Párizst. Néhány évvel később csatlakozott Richard de Bury köréhez, aki 1333-ban Durham érseke lett, majd 1334-35-ben Anglia főkancellárja. Ehhez a körhöz tartozott a korszak számos jelentős filozófusa és teológusa, mint például Thomas Bradwardine, Richard Fitzralph, Robert Holcot és Richard Kilvington.

Ebben az időszakban - Richard de Bury kérésére - Burley megírta Párizsban elkezdett második Fizika-kommentárjának VII-VIII. könyvét (1323-1327 között az I-VI. könyv készült el), és befejezte korábban megkezdett Etika-kommentárját. Élete végén hosszú *Politika*-kommentárt is írt, amelyet Richard de Burynek és VI. Kelemen pápának ajánlott, akit Pierre Rogerként az 1320-as évek elejéről Párizsból ismert. (Weisheipl 1968: 180-183; 187-188). 1337-ben készült el az *ars vetus-kommentárja* (kommentárok Porphyriosz *Eiszagógéjához*, Arisztotelész *Kategóriák* és *Hermeneutika* című művéhez, valamint a *Liber de sex principiishez*). 1344-ben vagy valamivel később halt meg.

3.10.5. Oxford és Párizs a 14. század első felében

Az 1320-as évek végétől Anglia és Franciaország a háború felé sodródott. Ebben az időben mindkét országban csökkentek az egyetemi hallgatók lehetőségei a külföldi oktatásban való részvételle. Az oxfordi egyetem ugyanakkor a tudományos és oktatási színvonalát tekintve a 14. század első felében a párizsi alternatívájává vált. Mindez oda vezetett, hogy az angol teológusok és teológushallgatók jelentős része az 1320-30-as években - legalábbis ami a képzésüket és oktatási tevékenységüket illeti - Oxfordban, valamint az angliai rendi studiumokban maradt. Egyházi feladataikkal összefüggésben az angol teológusok természetesen érintkezésben álltak párizsi kollégáikkal.

Ezek az évtizedek az oxfordi logika, természetfilozófia és teológia leginnovatívabb időszakát jelentik a középkorban. Az innováció elsősorban a logikai-szemantikai elemzés módszereiben, a logikai analízis filozófiai (mindenekelőtt természetfilozófiai) és teológiai

vizsgálódásokban betöltött szerepében, valamint a matematika alkalmazásában érhető tetten. Az institutionális háttér szempontjából döntő jelentőségű volt, hogy a 14. század elején a logika és a természetfilozófia egyre inkább központi szerepet töltött be az oktatásban (ahogyan azt az oxfordi egyetem artes fakultásának curriculumuma mutatja; vö. Weisheipl 1966).

Az 1320-as évek oxfordi logikai innovációira tekintettel fölvetették, hogy Oxfordban és Párizsban eltérő logikai tradíciók vagy legalábbis - az azonos logikai tradíción belül - jelentős divergenciák alakultak ki a 12. század végétől kezdődően (De Rijk 1972: LXIX-LXXX; Pinborg 1979: 26; De Libera 1982: 174-187). A divergens fejlődés részben azon alapult, hogy Párizsban és Oxfordban (valamint természetesen az egyetemek vonzáskörzetéhez tartozó rendi studiumokban) hagyományosan különböző logikatankönyveket használtak. Ezen felül egyes kutatók szerint tartalmi különbségek is megállapíthatók a két hagyomány között. Ezek elsősorban a terminusok bizonyos sajátosságainak (szuppozíció, restrikció, ampliáció, appelláció) meghatározását és tárgyalásuk módját érintették. Az efféle tartalmi különbségeket azonban nehéz egyértelműen azonosítani abban az esetben, ha feltesszük, hogy az eltérő oxfordi és párizsi logikai tradíciók vagy divergenciák egy nagy egységes logikai tradíción, az ún. terminista logikán belül alakultak ki (vö. De Rijk, 1972: LXXDI-LXXX; Pinborg 1979: 26; Kretzmann et al. 1978: 325-333).

Létezett azonban olyan logikai-grammatikai hagyomány a középkorban, amely kétségtelenül több tekintetben is különbözött a terminista hagyománytól, Párizsban alakult ki a 13. század második felében, elterjedt Észak-Itáliában és Közép-Európában, ám a 13-14. századi Oxfordban nem rendelkezett jelentős befolyással. Ez az ún. modista logika és grammatika volt, amely Párizsban az említett időszakban megtörte a terminista hagyományt (ám nem szüntette meg, ahogyan azt Walter Burley művei, valamint a ferences Gerardus Odonisnak az 1320-as évek első felében írt logikai értekezései mutatják; vö. ez utóbbihoz Brown 1975; Giraldus Odonis 1997). A modista tradíció az arisztotelészi episztemológia Averroès-, Albertus Magnus- és Aquinói Tamás-féle értelmezésén alapult. A modista logika és grammatika alapfeltevése az volt, hogy a létezés különböző módjai (*modi essendi*) izomorf struktúrákat hoznak létre a gondolkodásban

(*modi intelligendi*), e módok pedig, ahogyan a dolgokat elgondoljuk, meghatározzák a nyelvi jelek szignifikációját (*modi significandi*).

A modisták technikai nyelve - bár használták a terminista logika bizonyos kifejezéseit - nem a szuppozícióelmélet nyelve volt. Ez nem meglepő, mivel a modista és a terminista logika előfeltevései alapvetően különböztek egymástól. A modista megközelítés szerint a nyelvnek a gondolkodás és a létezés módjaival izomorf kifejezéseit olyan állandó jelentéssel bírnak, amely az eredeti jelentésadásból (*impositio*) származik, és jelentősen nem módosul a kontextus hatására. Habár a szignifikáció fogalmát valamennyi középkori szerző hasonlóan értelmezte, a terminista hagyományon belül mégis alapvető volt a kontextuális megközelítés. A terminista hagyományhoz sorolható szerzők jellemző módon abból indultak ki, hogy a terminusok sajátosságait a propozicionális környezet határozza meg, és nem ezeknek a terminusoknak a tárgyakhoz való viszonya. A kontextuális megközelítés lehetővé tette, hogy a terminusok többértelműségére visszavezethető problémákat a terminusok szuppozíciójának elemzésével oldják meg. A terminista logika megfelelő eszközrendszert nyújtott az állítások igazságfeltételeinek elemzéséhez.

A modista elmélet a 13. század második felében és a 14. század elején meghatározó volt a párizsi egyetemen, ám - ahogyan említettük - alig mutathatók ki nyomai Oxfordban. Az oxfordi logikai hagyomány konzervatív módon az 1250-es éveket megelőző terminista logikára épült, és nem vette át a század második felének párizsi modista újításait. Kevés olyan angliai kézirat létezik a tárgyalt időszakból, amely modista szöveget tartalmaz, s az egymással megfelelőképpen összehasonlítható párizsi és angliai Organon-kommentárok több tekintetben is tükrözik a párizsi és az oxfordi megközelítés különbségeit. Az angol kommentárok sokkal inkább használják a szuppozícióelmélet nyelvét, gyakran foglalkoznak a propozicionális logika körébe tartozó kérdésekkel, az angliai szövegekben gyakoribbak a szünkategóriai terminusokkal kapcsolatos problémák, valamint a szofizmak. A fogalmakat (mentális terminusokat) az angolok jeleknek tekintik. Többen közülük elvetik azt, hogy a jelek és a jelzett dolgok között hasonlósági reláció áll fenn, ami alapvető eltérés a modisták izomorfizmusától. A nyelvi jelekkel kapcsolatos attitűdjüket egyfajta szkepszis jellemzi, amennyiben hangsúlyozzák, hogy ezek a

jelek is független entitások. (Pinborg 1967:198; Pinborg 1975: 42-13; Pinborg 1979: 31-37).

A szofizmak kezelése Párizsban és Oxfordban szintén egyfajta divergenciára utal. A szofizma (*sophisma*) a középkori latin technikai nyelvben olyan megtévesztő állítást (*oratio deceptoria*) jelentett, amelynek ellentmondó értelmezései mellett meggyőzően lehet érvelni (*ad cuius utramque partem contingit evidentiter arguere*; *Logica Cantabrigiensis* De Rijk 1975: 302), s amelynek megtévesztő volta valamely benne szereplő (a leggyakrabban szünkategóriatikus) terminus többértelműségének, vagy - az ún. insolubilia esetében - referenciális paradoxonnak a következménye. A szofizmaállítások a legtöbbször kontraintuitívak voltak, ám az igazságértékük meghatározása - bizonyos feltételek (*casus*) fennállása mellett - komoly nehézségekbe ütközött. A szofizmaállítások mellett szofizmának nevezték azokat a - megtévesztő állítások elemzését és megoldását célzó - egyetemi logikai disputákat is, amelyek során a hallgatók (mindenekelőtt) *opponensként* vagy *respondensként* a szóban forgó állítás valamely értelmezése mellett (*probatio*) vagy ellen (*improbatio*) érveltek (Maieru 1994:134 sk.; Pironet 1994: 29-34).

A párizsi egyetemi oktatás gyakorlatában a szofizmak tág értelmezést kaptak. A szofizmaállítás azonos lehetett a szofizma szerzőjének érdeklődésére számot tartó bármely problémával. Ennek következtében ebben az időszakban a szofizmak lényegében nem különböztek a megvitatott kérdésektől (*quaestiones disputatae*) (Maieru 1994:135; Pinborg 1979: 28-29; Sylla 1982: 546). Az angol mestereket ezzel szemben sokkal inkább azok a komplex logikai problémák érdekelték, amelyeknek az elemzésére a szofizmak alkalmat adtak.

A legjelentősebb 14. századi angliai szofizmagyűjtemények az ún. „mertonianus” mesterek („Merton School”) köréből kerültek ki. Ez későbbi elnevezés, és nem pontos, mivel nem mindegyik - ehhez a társasághoz asszociált - mester volt tagja a Merton College-nak (Weisheipl 1959: 440). Használatban van ezen kívül az „oxfordi kalkulátorok” címke, amely föltehetőleg a „Liber calculationum” (1350 előtt) című művet író Richardus Swineshead (Richard Swineshead) közkeletű megnevezésére („a Kalkulátor”) vezethető vissza. Leibniz azt állította, hogy Swineshead, a Kalkulátor volt az, aki „a mathézist

bevezette a skolasztikus filozófiába” (Levél Thomas Smith-hez (1696); vö. Weisheipl 1959: 446).

Az „oxfordi kalkulátorok” első generációjához sorolják Walter Burley-t, Richardus de Kilvingtont (Richard Kilvington; R. Kilmington; 1302/5-1361), valamint Thomas Bradwardinust (Thomas Bradwardine; 1290 körül-1349), a második generációhoz pedig Guillelmus Hentisberust (William Heytesbury; 1312 körül-1372/73), Johannes de Dubletont (John Dumbleton; 1310 körül-1349 körül), valamint Richardus Billinghamet (1344-1361 közötti tevékenységéről vannak adatok).

Az oxfordi kalkulátorok szofizmagyűjteményei az egyetemi artes fakultás logikai képzésében részt vevő hallgatók részére készültek. A szövegeket valószínűleg magiszterekként írták, s általában nem tényleges disputák írásos változatai voltak, hanem olyan tankönyvek, amelyek fölkészítették a hallgatókat a logikai disputákra (Sylla 1982: 546; 556).

Ezekben a szövegekben fölhasználták a terminista logika teljes instrumentáriumát. Ám nem pusztán a terminista logika (s ezen belül is elsősorban a szuppozíció-elmélet) nyelve jelenik meg a gyűjteményekben. Az jellemzi ugyanis ezeket, hogy - egyebek mellett - olyan „fizikai szofizmákat” tartalmaznak, amelyekben a szofizmaállítás az arisztotelészi fizikából ismert valamely problémához kapcsolódik. Ilyenek például a határeldöntési problémák, a legnagyobb és a legkisebb problémája vagy a mozgással összefüggő problémák.

A szofizmairodalom azért kapcsolódhatott össze az oxfordi kalkulátoroknál a természetfilozófiával, mert a természetfilozófiai problémák elemzése az ő esetükben nem empirikus vizsgálódásokra (tapasztalatra, megfigyelésre, kísérletekre) épült, hanem a problémák logikai-matematikai technikák segítségével történő elemzésére. Az empirikus megközelítés helyett a kortárs természetfilozófia *secundum imaginationem*, azaz gondolatkísérletek alapján járt el. Az említett technikák, valamint a gondolatkísérletek segítségével a természetfilozófiával foglalkozó szerzők megkonstruáltak és megoldottak természetfilozófiai problémákat. „Meta-nyelvi” elemzéseik azonban nem a dolgokra magukra, hanem az őket jelölő terminusokra és az ezekből összetett prepozíciókra vonatkoztak. A

prepozíciók logikaiszemantikai elemzésén alapuló természetfilozófia ebben az értelemben nem a természetről szólt, hanem „természet nélküli természetfilozófia” volt (Murdoch 1981; Murdoch 1975 és 1982).

A propozicionális analízissel együtt a 14. századi filozófiában és teológiában - jelentős részben az oxfordi szerzők munkásságának eredményeként - olyan új „analitikus nyelvek” terjedtek el, mint a formák növekedésének és csökkenésének nyelve (*intensio et remissio formarum*), a határeldöntési problémák nyelve, az arányok nyelve vagy a folyamatosság és a végtelen nyelve. Minden ilyen nyelv a méréshez kapcsolódik, saját szótárral és regulatív szabályokkal. Ezeket a nyelveket nem pusztán sebességek, erők, ellenállások, csökkenő vagy növekedő minőségek elemzése során alkalmazták, hanem olyan teológiai problémák analízise során is, amelyek Isten végtelenségéhez, a világ örökkévalóságához, az akarat tevékenységeinek és hatásainak mérhetőségéhez, az érdemhez, a bűnhöz, a jutalomhoz és a büntetéshez kapcsolódtak (Murdoch 1975: 289 skk; 1978: 55 skk.).

Az említett oxfordi analitikus módszerek és technikák az 1340-es évekre Párizsban is ismertek lettek. A recepciójuk azonban nem volt problémamentes. A legismertebb források ezzel kapcsolatban a párizsi egyetem artes fakultásának 1339-es és 1340-es statútumai, a bibliofil püspök, Richard de Bury már említett *Philobiblon* című könyvének (1344) egy szakasza, valamint VI. Kelemen pápa 1346. május 20-i levele a párizsi mesterekhez.

Richard de Bury azt írja 1344-ben a párizsi egyetemről, hogy egykor „fénnyel árasztotta el a Föld minden szegletét”, ám az a hevület, amely fűtötte, mára már „csaknem teljesen kihűlt”. Nincsenek új könyvek és nincsenek olyanok az egyetemen, akik új szerzőként léphetnének a régiek helyébe. „A nézeteiket tanulatlan szövegekbe burkolják, és egyre kevésbé vannak tisztában a szabatos logikával, kivéve a mi angol szubtilitásainkat (*Anglicanae subtilitates*), amelyeket nyilvánosan elítélnek, ám amelyeket titkos virrasztásaik során tanulmányoznak” (Richard de Bury 1888: 89; vö. Gilbert 1976).

VI. Kelemen levelében szemrehányást tesz az artes fakultás mestereinek és diákjainak azért, mert „elhanyagolják és megvetik a Filozófus és más régi kommentátorok és mesterek szövegeit, amelyeket

pedig követniük kellene, amennyiben azok nem térnek el az egyetemes hittől”, ráadásul „egyéb változatos és idegen szofisztikus doktrínák”, valamint „felszínes és haszontalan vélekedések” felé fordulnak, amelyeket „állítólag más studiumokban tanítanak”, ám amelyek „semmiféle gyümölcsöt nem teremnek” (Chartularium 1891: 588).

Richard de Bury teljesen egyértelműen fogalmaz azzal kapcsolatban, hogy mit gondol a Párizs-Oxford megosztottságról, még ha a kíváncsnál erőteljesebb patrióta elfogultság jellemzi is. VI. Kelemen levele a mesterek és diákok atyáskodó s következőképpen meglehetősen semmitmondó megdorgálásán túl olyan fordulatokat is tartalmaz („más studiumokban oktatott”, „idegen szofisztikus doktrínák”), amelyek Oxfordra utalhatnak. Annál is inkább, mert Kelemen az artes fakultáson kívül a teológiai fakultás tagjait is arra való utalással rója meg, hogy „idegen országból származó” („peregrinus”) doktrínák és „gyanús vélekedések” megvitatásába bonyolódnak (Chartularium 1891: 588).

3.10.6. Ockham-recepció Párizsban

Az 1340-es éveket megelőzően Ockham teológiai nézeteit vagy nem ismerték, vagy szándékosan ignorálták Párizsban. Ami Ockham filozófiáját illeti, a *Summa logicae*, valamint Ockham egyes fizikai problémákkal foglalkozó szövegei a fennmaradt kéziratokból ítélve ismertek voltak. Láttuk, hogy az 1327-ig Párizsban tartózkodó Walter Burley az 1320-as évektől ismerte Ockham filozófiai álláspontját az egyszerű szuppozícióval, az univerzálékkal, valamint az arisztotelészi kategóriák redukciójával kapcsolatban. Az 1320-as években pedig Johannes Buridanus -ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk - már szintén ismerte a *Summa logicae*-t.

Ezekben az években az ágostonos rendhez tartozó Michael de Massa a *Szentencia*-kommentárjában (1325-1326) utalt Ockham fizikájára, és bírálta azt. Ezenkívül ugyanebben a szövegben hivatkozott Ockham párizsi követőire vagy támogatóira is, akiket „ockhamistáknak” („Ockanistae”) nevezett. Az efféle elnevezések használata általános gyakorlat volt ekkoriban, s nem feltétlenül referált tényleges személyek csoportjaira (Trapp 1956:165; Courtenay-Tachau 1982: 71-72; Courtenay 1984a: 44-45; 58). Még egy olyan párizsi teológusról tudunk (Petrus de Aquila) az 1327-1342 közötti időszakból, aki

Ockhamet név szerint említi, szintén a fizika kontextusában (Courtenay 1984a: 46 és Courtenay 1984b: 115-118).

Az Ockham iránti figyelem a teológusok körében következőképpen meglehetősen csekély volt ebben az időben Párizsban, s ez a figyelem sem Ockham teológiájára, hanem a fizikájára irányult (bár ennek a transzszubsztanciáció problémája kapcsán teológiai relevanciája is volt). Teljesen egyértelmű, hogy más teológusok uralták a tudományos diskussziót ebben az időben Párizsban, a legfőképpen Johannes Duns Scotus, Durandus de Santo Porciano, Petrus Aureoli, William of Alnwick, valamint Walter Burley.

1339 szeptemberében azonban az artes fakultás egyik statútuma Ockhamet valószínűleg a figyelem középpontjába emelte.

3.10.6.1. A párizsi egyetem artes fakultásának 1339. szeptember 25-i statútuma (Chartularium 1891: 485-186)

A statútumot a négy akadémiai nemzet, valamint a rektor bocsátotta ki és látta el pecsétjével. A statútum megállapítja, hogy vannak a karon olyanok, akik nyilvánosan és titokban, privát (nem az egyetemhez tartozó) helyeken, kis csoportok számára oktatni (felolvasni és értelmezni) merészelik William of Ockham doktrínáját (*doctrinam Guillermi... Okam... dogmatizare presumpserint publice et occulte...in locis privatis conventicula faciendo*). A statútum ezt megtiltja, amennyiben úgy rendelkezik, hogy Ockham doktrínáját senki sem hallgathatja, és senki sem tarthat előadásokat róla nyilvánosan vagy privát módon, és nem is idézheti azt az előadások vagy disputák során.

A statútum az egyetem egyik korábbi rendelkezésére hivatkozik. Ez minden valószínűség szerint azonos az 1276. szeptember 2-án kibocsátott rendelkezéssel, amely megtiltotta a magisztereknek és a baccalaureusoknak, hogy privát (nem az egyetemhez tartozó) helyeken oktassanak, kivéve a grammatikai és logikai könyvek oktatását (Chartularium 1889: 538-539; Kaluza, 1988: 344 skk). Az 1276-os rendelkezés az egész egyetemre kiterjedt, s általánosan kívánta szabályozni az oktatás rendjét. Az 1339-es statútum azonban csak az artes fakultás tagjaira vonatkozott, és kizárólag Ockham doktrínájának oktatása kapcsán bocsátották ki. Miután az 1339-es statútum nem vonatkozott a teológiai fakultás tagjaira, eo ipso nem érinthette

Ockham teológiáját, csak a filozófiai tanítását („Ockham doktrínája”; Courtenay-Tachau 1982: 58).

Az 1276-os rendelkezés kiemelte a tilalom hatálya alól a grammatikai és logikai szövegeket, következésképpen 1339 előtt nem nyilvánosan - a korábbi rendelkezés értelmében - teljesen legális volt Ockham logikájának a tanulmányozása. Miután Ockham *Summa logicae*-je az 1320-as években már ismert volt Párizsban, a statútum kibocsátását megelőzően hosszú időn át legálisan tanulmányozható és idézhető volt a szöveg. Sajátos módon azonban a statútum szerzői éppen a korábbi rendelkezés iránti hűségre hivatkozva tiltották meg Ockham doktrínájának (s ezzel nyilvánvalóan a logikájának is) az oktatását a párizsi egyetem artes fakultásán. Minthogy a statútum szerint sem a kar, „sem pedig más, akit ez megillet”, nem vizsgálta még meg ezt a doktrínát, „ezért az nem tűnik mentesnek a gyanú alól” (*propter quod non videtur suspicione carere*). A fakultás (és - ahogyan a szöveg utal rá - az Egyház) mindazonáltal nem indított efféle vizsgálatot (bár indíthatott volna), hanem a kar minden további nélkül statútumban rendelkezett ennek a doktrínának a betiltásáról. Ráadásul a statútum arra is hivatkozik, hogy az 1276-os rendelkezés szerzői nem engedélyezték Ockham tanítását (sic!). A rendelkezés tehát meglehetősen abszurdnak tűnik (Kaluza, 1988: 347-349).

Tekintettel a fentiekre, a statútum kibocsátásának hátterében vélhetően nem teoretikus megfontolások álltak, hanem az pusztán eszköz volt az Ockham elleni politikai küzdelemben. A statútum kibocsátásának idején XII. Benedek (1334—1342) volt a pápa. XII. Benedek - főinkvizítorként - korábban részt vett többek között az Ockham ellen Avignonban folytatott eljárásban, s Ockham a későbbiekben is az egyik fő ellenfele maradt. A statútum kibocsátását részben az indokolhatta, hogy az egyetemnek - egy olyan probléma kapcsán, amely a finanszírozását veszélyeztette - a szokásosnál nagyobb mértékben is szüksége volt a pápa jóindulatára. Ezt az értelmezést alátámasztja a párizsi nominalisták 1474-es folyamodványa a francia királyhoz, amely az 1339-es statútum kibocsátását részben politikai okokra vezeti vissza (Courtenay-Tachau 1982: 75-78, Courtenay 1984a: 47-48; Kaluza, 1988: 350).

3.10.6.2. A párizsi egyetem artes fakultásának 1340. december 29-i statútuma (Chartularium 1891: 505-507)

Ez a statútum azt a címet viseli, hogy „a szabad művészetek fakultásának határozata bizonyos occamista tévedések elvetéséről” (magyarul lásd Redl 2001:186-188). Habár ez a cím egy 15. századi kéziratban maradt ránk, a fakultás egyik prokurátorának kortárs (s valószínűleg 1341. január-februárjára vonatkozó) följegyzései között azt olvashatjuk, hogy a fakultás statútumot bocsátott ki „azoknak az újabb nézeteivel szemben, akiket ockhamistáknak hívnak (*contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Occhanistae*). Ha ez a feljegyzés az 1340-es statútumra vonatkozik (ez abban az esetben lehetséges, ha valamilyen oknál fogva körülbelül egy hónappal a megfogalmazása után pecsételték le és léptették életbe), akkor mindez elegendő bizonyíték arra, hogy a kortársak a statútumot úgy tekintették, mint ami a párizsi „ockhamisták” ellen irányult. Ha a feljegyzés nem erre vonatkozik, akkor 1341-ben kibocsátottak egy olyan statútumot az „ockhamisták” ellen, amely mára már elveszett (Courtenay-Tachau 1982: 60-62; Courtenay 1984a; Thijssen 1990; Courtenay 1995b: 268-284; Kaluza 1995b: 302-305).

Ez utóbbi azonban nem valószínű, induljunk ki az előbbiből. Az 1340-es statútum hat olyan tévedést tartalmaz, amelyeket közvetlenül az „ockhamistáknak” tulajdonít. A záró szakasza megjegyzi, hogy az 1339-es, Ockham doktrínájára vonatkozó rendelkezés érvényben marad. Nehéz megmondani, hogy a rendelkezés kibocsátói mit gondoltak arról, hogy mi a hat tévedés viszonya Ockham doktrínájához. Valószínűleg tisztában voltak azzal, hogy nem Ockham saját nézeteiről van szó, ám a hat tévedést indirekt módon mégis Ockhamhez kötötték. A határozatban foglalt hat tévedés a következő:

1. Az első pont megtiltja, hogy az artes fakultás oktatói abszolút értelemben vagy szó szerinti értelemben (*de virtute sermonis*) hamisnak nyilvánítsák az általuk oktatott szerzők azon téziseit, amelyekről feltételezhető, hogy felállításuk során a szerző az igaz értelmet (*verum intellectum*) tartotta szem előtt. Úgy tűnik, ez azt jelenti, hogy ha feltételezhető, hogy valamely értelmezésre kerülő autoritativ állítás a szerzője intenciója szerint helytálló, akkor abszolút értelemben (*simpliciter*) még abban az esetben sem állítható erről az állításról, hogy hamis, ha szó szerinti értelemben véve hamisnak tűnik. A szöveg szerkesztői (vagy szerkesztője, alkalmasint) megjegyzi, hogy a bibliai exegézis során sem szabad a jelzett módon eljárni, mert az veszélyes volna. A helyes eljárás minden esetben az, hogy vagy

el kell ismerniük az adott állítást igaznak (*concedant*), vagy meg kell különböztetniük az igaz értelmet a hamis értelemről (*sensum verum dividant a sensu falso*). A szerkesztők megjegyzik továbbá, hogy a nyelv természete olyan, hogy az általános szóhasználat és maga a tárgy határozza meg azt, hogy milyen módon fejezzük ki magunkat, következésképpen az értelmezés során nem az állítások szó szerinti jelentését kell követnünk.

2. Megtiltják, hogy valamely állítást abszolúte avagy szó szerinti értelemben hamisnak nyilvánítsanak azért, mert a benne szereplő terminusok perszonális szuppozícióját tekintve az állítás hamis. Ez az eljárás ugyanis az előző pontban jelzett tévedésre vezet.

3. Az említett tévedésekhez vezet a határozat szerkesztői szerint az is, ha valaki azt gondolja, hogy egyetlen állítás esetében sem szükséges megkülönböztetni az állítás igaz és hamis értelmét (*nulla propositio sit distinguenda*). Ebben az esetben ugyanis lehetséges, hogy az oktatás során rendszeres vitákban részt vevő felek ugyanazokat a szavakat használják, ám különböző dolgokra gondolnak, ami névleges vitákat eredményez csupán.

4. A negyedik pont megtiltja, hogy csupán azokat az állításokat fogadják el, amelyek szó szerinti értelemben igazak, mivel a Biblia és az autoritások nem minden esetben használják a kifejezéseket a tulajdonképpeni értelmükben (*secundum proprios sensus eorum*).

5. Az ötödik pont megtiltja, hogy bárki is azt állítsa: a tudomány közvetlenül kizárólag azokra a dolgokra vonatkozik, amelyek jelek (terminusok vagy összetett kifejezések). A többi dologról a betiltott álláspont szerint azért nem rendelkezünk közvetlenül (csupán közvetett módon, a terminusok és az összetett kifejezések révén) tudományos ismerettel, mert a tudományokban a dolgok helyett (amelyeket nem tudunk beemlíteni a disputáinkba) terminusokat használunk.

6. Senki se állítson a jelentések megkülönböztetése és magyarázat nélkül olyasmit, mint hogy „Szókratész és Platón vagy Isten és a teremtmény semmi”. (Chartularium 1891: 505-507; Redl K. fordítását módosítottam - B. G.).

A statútum első négy pontja az autoritativ szövegek értelmezésével foglalkozik. Alapvető szerepet játszik a rendelkezésben a szó szerinti

jelentés és a szerző intenciójának megfelelő jelentés megkülönböztetése. Ez utóbbit a statútum szerint az általános nyelvhasználat és a tárgyalt diszciplína (*materia subiecta*) nyelvi-fogalmi keretei határozzák meg. A szöveg azt állítja, hogy az „ockhamisták” az autoritativ szövegek értelmezése során kizárólag a szó szerinti jelentés alapján ítélik meg azt, hogy egy állítás igaz-e vagy hamis. A statútum szerzői szerint különbséget kell tenni egy adott autoritativ állítás szó szerinti és nem szó szerinti (ma azt mondanánk: metaforikus) értelme között, s amennyiben az adott állítás igaz a metaforikus értelme szerint, akkor azt az állítást el kell fogadni, minden egyéb esetben azonban (akár igaz, akár pedig hamis szó szerinti értelemben véve) el kell vetni azt.

De mi köze mindennek Ockhamhez? Ha Ockham (Párizsban ekkoriban már ismert) *Summa logicae*-jét nézzük, akkor azt látjuk, hogy Ockham álláspontja ellentmond az „ockhamisták” nézeteinek, és teljességgel konzisztens a statútumot kibocsátók nézeteivel. Ez ráadásul nem is interpretáció kérdése, hanem teljesen nyilvánvaló, mivel Ockham szó szerinti értelemben véve is ugyanazt mondja, mint a statútum szerzői.

A szuppozíciók felosztását követően a *Summa logicae*-ben Ockham azzal az ellenvetéssel foglalkozik, hogy a perszonális és egyszerű szuppozícióval kapcsolatos álláspontja alapján nem lehet megoldani azt az ismert szofizmat, hogy „az ember a teremtmények legnemesebbike”, ha az „ember” terminus perszonális szuppozícióban szerepel benne. Ockham válasza az ellenvetésre az, hogy a szofizmában az „ember” terminus perszonális szuppozícióban szerepel, és ezért az állítás szó szerinti értelemben véve hamis (*est de virtute sermonis falsa*), „ha azonban azoknak az intencióját nézzük, akik ezt az állítást teszik, az állítás igaz” (*tamen secundum intentionem ponentium eam vera est*). Ockham ehhez hozzáfűzi azt is, hogy „gyakran megtörténik a klasszikus szerzőktől és tanítóktól származó állítások esetén az, hogy ezek szó szerinti értelemben hamisak, ám igazak abban az értelemben, amely megfelel a szerzőjük szándékának” (Guillelmus de Ockham 1974: 201).

Az ötödik pontra visszatérünk Johannes Buridanus kapcsán. Ami a hatodik pontot illeti: miután az „Isten és a teremtmény semmi” állítás megtalálható a Nicolaus de Ultricuria elleni avignoni eljárás dokumentumai között, valamint a teológus elítélt tételei közt,

feltételezték, hogy a statútum hatodik pontjának köze lehetett Nicolaus de Ultricuria (1298/9-1369) állításaihoz. Az artes fakultás azonban nem hozhatott olyan határozatot, amely a teológiai fakultás tagjára vonatkozott, márpedig Nicolaus de Ultricuria 1340-ben már teológus volt. A statútum hatodik pontja valójában a harmadik illusztrációja, mivel az állítások különböző jelentései közötti különbségtétel szükségességét emeli ki (Courtenay 1984b: 122-123; Kaluza 1995c: 90).

Miután a statútum olyan álláspontot képviselt a tárgyalta kérdésekben, amelyek megfelelnek Johannes Buridanus nézeteinek, és Buridanus akár még a statútum megszövegezésében is részt vehetett, a statútum úgy tekinthető, mint Buridanus iskolájának válasza a párizsi „ockhamisták” módszertani álláspontjára.

3.10.7. Johannes Buridanus (1295/1300-1358/61)

Johannes Buridanus Picardia területén született. Annak ellenére, hogy az egyik legismertebb és legnagyobb hatású filozófus volt a korban, kevés információnk van az életéről. A párizsi egyetemen szerzett artes magiszteri fokozatot az 1320-as évek közepén, s itt tanított élete végéig. Két ízben is az egyetem rektora volt, 1327/8-ban, valamint 1340-ben. 1358 és 1361 között halt meg.

Az írásai szorosan kapcsolódtak az egyetemi oktatótevékenységéhez. Buridanus Arisztotelész számos művét kommentálta (a teljes *Organont*, a *Metafizikát*, a *Fizikát*, *Az égboltot*, *A keletkezés és a pusztulást*, a *Nikomakhoszi etikát*, a *Kisebb lélekfilozófiai írásokat*, valamint *A lélek* című művet). Ezek részben a szöveghez szorosan kötődő, értelmező kommentárok voltak, részben pedig problémacentrikus, *quaestio* formában írott kommentárok (lásd 3.4.18.). A datálásukat (akárcsak a relatív datálásukat is) megnehezíti, hogy Buridanus alkalmasint többször is kommentálta ugyanazokat az Arisztotelész-szövegeket, s a különböző utalásairól nem lehet pontosan tudni, hogy melyik kommentárra vonatkoznak.

Buridanus több rövid értekezést is írt (*Tractatus de relationibus* (Értekezés a relációkról), *Tractatus de universalibus* (Értekezés az univerzálékról), *Tractatus de consequentiis* (Értekezés a konszekvenciákról), *Quaestio de puncto* (Kérdés a pont természetéről)). A fő műve azonban a rendkívül terjedelmes

Summulae de dialectica (A logika összefoglalása). A *Summulae de dialectica* kilenc értekezésből áll. Ebből az első nyolc Petrus Hispanus *Tractatus*ának kreatív, az eredeti szöveget újrászervező kommentárja, a kilencedik pedig a *Sophismata* (Szofizmák), amelyet maga Buridanus időnként a *Summulae* részének, időnként pedig önálló értekezésnek tekintett (Klima 2001).

Buridanus - ellentétben a kortársai többségével - soha sem tanult tovább a teológiai fakultáson, s más magasabb fakultáson sem (legalábbis nem áll rendelkezésünkre erre vonatkozó adat). Nem tudjuk, hogy ennek mi volt az oka. A képességei nyilvánvalóan alkalmassá tették volna a továbbhaladásra. Miután nem tudunk olyan körülményről, amely megakadályozta volna a továbbtanulásban, okunk van feltételezni, hogy önszántából döntött úgy, hogy artes magiszter marad.

Buridanus több írásában is megjegyzi, hogy bizonyos kérdések eldöntése - teológiai vonatkozásuk miatt - nem tartozik az artes fakultás magisztereinek kompetenciájába. Ez nem azt jelenti, hogy Buridanus szerint az artes magiszterek ne vizsgálhatnának olyan kérdéseket, amelyek teológiai szempontból is relevánsak, mivel számos olyan természetfilozófiai vagy metafizikai probléma van, amely a kompetenciájukba tartozik és teológiai relevanciája van. Ilyenek például az érzékeléssel, gondolkodással vagy az emlékezéssel kapcsolatos természetfilozófiai-episztemológiai problémák, „annak a kérdésnek az eldöntése azonban, hogy érzékelünk, gondolkodunk, vagy emlékezünk-e a halál után, test nélkül, nem a mi fakultásunkra tartozik” (QDA III, 15; idézi Zupko 2003:139).

Stephanus Tempier 1277-es elítélő határozatának bevezetése úgy kezdődött, hogy az artes fakultás tagjai közül néhányan túllépnek a „saját fakultásuk határain”, és olyan teoretikus tartalmakat terjesztenek, amelyek hamisak, mégpedig nyilvánvalóan teológiai szempontból hamisak (lásd 3.6.3.). Buridanus kerülni kívánja (és erre - ahogyan azt a kommentárjai mutatják - gyakran figyelmezteti a hallgatóságát is) a tiltott határátlépéseket a fakultások autoritativ territóriumai között. Ennek Buridanus filozófiafelfogása szerint nem is volna értelme, hiszen úgy tűnik, hogy Buridanus nem tekintette arisztotelészi értelemben vett tudománynak a teológiát, legalábbis soha nem utal rá tudományként.

Úgy tűnik, hogy Buridanusnak jelentős szerepe volt abban, hogy a terminista hagyomány ismételten megjelent és erőre kapott a párizsi egyetemen. Buridanus bírálta a modista megközelítésnek azt az alapfeltevését, hogy a szignifikáció módja és a létezés módja között izomorfia áll fenn. Ha ez így volna, akkor a birtokos szerkezetek (Péter apja) valódi birtoklást fejeznének ki (Péter birtokolja az apját), vagy a cselekvő igék cselekvést fejeznének ki abban az esetben is, amikor passzivitást vagy valaminek az elszenvedését fejezik ki (az anyag formát kap) (Zupko 2003:39-41).

A *Summulae de dialectica* bevezetéséből kiderül, hogy Buridanus döntése, mely szerint Petrus Hispanus művét veszi alapul műve megírásához, szokatlan lépés volt. Lehetséges, hogy ez volt az első alkalom Párizsban, amikor Petrus Hispanus művét logikatankönyvként használták. Buridanus döntésében szerepet játszhatott az, hogy a *Tractatus* tartalmazott a terminusok sajátosságaival foglalkozó részeket. Korábban a mű Párizsban kevésbé volt sikeres, s pusztán egyetlen modista kommentárt ismerünk hozzá, Simon de Favershamét, amely azonban csak Petrus Hispanus művének első öt értekezését kommentálta (ez az arisztotelészi logikához és a Porphürioszhoz kapcsolódó részeket tartalmazta), a terminusok sajátosságaival és a téves következtetésekkel foglalkozó szakaszokat azonban nem (Pinborg 1976: 72; Pinborg 1975: 40).

Buridanust sokáig Ockham követőjének tekintették, ám az 1950-es évektől kezdődően több kutató is fölhívta a figyelmet arra, hogy jelentős teoretikus különbségek vannak a két gondolkodó között.

Mindazonáltal Buridanus filozófiáját és logikáját még ma is „ockhamistának” nevezik abban az értelemben, hogy a párizsi magiszter Ockham több újítását is integrálta eredeti, filozófiai és pedagógiai szempontból is rendkívül nagy hatást kifejtő rendszerébe. Eszerint az, ami Ockham részéről „iránymutató, vitatható és tentatív volt, Buridanus kezei között szisztematikussá, vitathatatlanná és operatívva változott” tudományos és pedagógiai értelemben egyaránt (Klima 2003: 340). Fontos hasonlóság az is, hogy Ockham és Buridanus is propozicionális analízist alkalmaz a természetfilozófiában (Murdoch-Thijssen: 2001).

Több konkrét kérdésben is kimutathatók párhuzamosságok Ockham és Buridanus között. Az abszolút és appellatív terminusok közötti megkülönböztetés Buridanus részéről megfelel Ockham megkülönböztetésének az abszolút és konnotatív terminusok között. Buridanus a rendelkezésére álló szemantikai fogalmi apparátus segítségével Ockhamhoz hasonló módon redukálja a kategóriák számát. Ezt a szemantikai apparátust az jellemzi, hogy Buridanus - ha akarta volna - minden további nélkül megtehetette volna, hogy a nyelv valamennyi kategóriájának szignifikátumát az individuális szubsztanciákra redukálja (Klima 2003: 341-344).

Buridanus azonban nem folytatott olyan intenzív filozófiai párbeszédet (teológiai nem is folytathatott) Ockhammal, mint például Walter Burley, nem beszélve Walter Chattonról vagy Adam Wodehamról. Minden bizonnyal ismerte Ockham *Summa logicae*-jét (Lecq-Braakhuis 1994: xxx-xxxv), ám Ockhamet egyetlen alkalommal sem említi az írásaiban. A tudás tárgyával kapcsolatos probléma kapcsán, ahol egyértelműen Ockham álláspontját bírálja (lásd az alábbiakban), Buridanus megjegyzi, hogy az Ockham által képviselt álláspont hiányosságai a logika nem megfelelő ismeretéből származnak (*ex defectu logicae*) (QNE VI, 6: 122vb; Zupko 2003: 69).

Valójában több olyan kérdésben is jelentős különbség van Buridanus és Ockham között, amelyek Ockham filozófiája kapcsán a legjelentősebb vitákat váltották ki Párizsban.

Ami a fizikát illeti, Buridanus szemben állt Ockhamnak a mennyiséggel, idővel és a mozgással kapcsolatos álláspontjával. Annak ellenére továbbá, hogy az ontológiai redukció módszerében párhuzamosságok mutathatók ki Ockham és Buridanus között, Buridanus - Ockhamtól eltérő módon - nem két, hanem három kategóriát ismer csak el: a szubsztanciát, a mennyiséget és a minőséget. Ez tartalmi szempontból Henricus Gandavensis és nem Ockham álláspontjával azonos.

Ahogy láthattuk, Ockham szuppozíció-elmélete is vitatott volt Párizsban. Buridanus szuppozíció-elmélete két szuppozíció típus tekintetében különbözik Ockhamétól, s mindkét eltérés fontos teoretikus különbségeket takar. Buridanus nem fogadja el az egyszerű szuppozíció Ockham-féle értelmezését (eszerint az általános terminus

egyszerű szuppozícióban az elme fogalmára referál; lásd 3.9.3.4.), hanem - sajátos módon - egyfajta szemantikai redukcióval a materiális szuppozícióra redukálja azt. Buridanus szerint ugyanis nyilvánvaló, hogy sem abban az esetben nem használjuk szignifikatív módon az adott terminust, amikor az önmagára mint írott vagy kimondott kifejezésre referál (tradicionálisan ez a materiális szuppozíció), sem pedig akkor, amikor a hozzá tartozó fogalomra referál (ez Ockham szerint az egyszerű szuppozíció). Ebben maga Ockham is egyetértene. Buridanus azonban úgy érvel, hogy a terminus szignifikatív (perszonális szuppozíció) és nem szignifikatív (Buridanusnál: materiális szuppozíció) használata megfelelő keretet nyújt az értelmezéshez, következésképpen semmi szükség arra, hogy a nem szignifikatív használat egyik esetét (amikor a terminus a fogalomra referál) kiemeljük, és önálló szuppozíciótypusnak tekintsük.

Buridanus továbbá használja a természetes szuppozíció (*suppositio naturalis*) Petrus Hispanus *Tractatus*ából ismert fogalmát (3.4.17.), ami ismét jelentős eltérés Ockhamhez képest. A természetes szuppozíció funkcióját a tudományos ismeret tárgyának problémája kapcsán érthetjük meg.

Ockham szerint minden, az arisztotelészi értelemben vett bizonyító tudományhoz tartozó (szükségszerű és univerzális) állítás valójában feltételes állítás. Ez azért van így, mert azok az érzékelhető, individuális dolgok, amelyekre a szignifikatív terminusok vonatkoznak, nem tesznek eleget az arisztotelészi kritériumoknak, amelyek szerint a tudomány tárgyának általánosnak, szükségszerűnek és örökkévalónak kell lennie. Ezek a dolgok ugyanis kontingens, keletkező és pusztuló dolgok, s a rájuk vonatkozó affirmatív, kategorikus és jelen idejű állítások is kontingensek, következésképpen sem princípiumai, sem pedig konklúziói nem lehetnek tudományos bizonyításoknak (Guillelmus de Ockham 1974: 513-514). Ockham úgy gondolta, hogy a tudomány állításainak igazsága kizárólag abban az esetben nem függ a kontingens létezőktől, ha a tudományos állítások feltételesek. A „minden ember halandó állat” kategorikus állítás e felfogás szerint valójában rövidített feltételes állítás, méghozzá a „ha valami ember, akkor az halandó állat” propozíció rövidítése (lásd Scott 1965: 659-660; Zupko 2003: 68-69).

Habár Buridanus egyetért Ockhammel (és másokkal) abban, hogy a tudás tárgya az állítás, a nyelv természetével kapcsolatos eltérő nézetei miatt mégis eltér az álláspontja Ockhamétól a tudományos állítások sajátosságaira vonatkozóan. Ha elfogadjuk azt a feltevést, hogy Buridanusnak és az „iskolájának” szerepe volt az 1340-es statútum szövegének megszerkesztésében, akkor mindez magyarázattal szolgálhat arra, hogy a statútum ötödik pontja miért szerepel a szövegben.

Az Ockham által javasolt megoldás Buridanus szerint feltételezi, hogy a terminusok szignifikátumai azok a valóságosan létező dolgok, amelyekre a terminus aktuálisan referál (perszonális szuppozícióban). Buridanus szerint azonban ez a feltevés hibás. Teljességgel konzisztens módon azzal, ahogyan Buridanus a szavak, a fogalmak és a dolgok viszonyát értelmezi (e tekintetben is eltér Ockhamtól), azt állítja, hogy azok a terminusok („nevek”), amelyek anélkül szignifikálnak dolgokat, hogy nem konszignifikálják az időt, indifferens módon szignifikálják a jelent, a múltat és a jövőt. „Ezen nincs mit csodálkozni”, írja, „mivel képes vagyok elgondolni egy dolgot oly módon, hogy nem gondolok hozzá semmiféle meghatározott időt”. A terminusoknak ez a tulajdonsága teszi lehetővé azt, hogy olyan állításokat alkossunk, amelyekben egy adott terminus különböző időben létező dolgokra utal: „Caesar volt”, „Caesar lesz”, ám azt is lehetővé teszi, hogy tudományos állításokat fogalmazzunk meg.

A tudományos állításokat ugyanis az jellemzi, hogy szükségszerűek, azaz (a modális terminusok értelmezésének Buridanus által elfogadott arisztotelészi paradigmája szerint; lásd ehhez 3.7.7.) mindig igazak. Ezt azonban az teszi lehetővé, hogy az ilyen állítások terminusai „természetes szuppozícióban” vannak (*suppositio naturalis*). A természetes szuppozícióban lévő fogalom ugyanis mindazon dolgokra referál, amelyek a szignifikátumai, a létezésük idejétől függetlenül. Buridanus a megoldása során tudatosan hivatkozik a „régebbi logikusok” (nyilvánvalóan mindenekelőtt Petrus Hispanus) megkülönböztetésére az általános terminusok természetes és akcidentális szuppozíciója között. Az akcidentális szuppozíció általában a hétköznapi diskurzus állításaiban fordul elő, amikor a terminus olyan dologra referál, amely egy meghatározott időben létezik. A természetes szuppozíció viszont a temporálisan nem indexált tudományos állítások terminusait jellemzi. Buridanus megoldása

sikeresen felel meg annak a két alapvető kíváncságnak, amelynek Ockham is meg kívánt felelni: a tudományos állítás individuális dolgokra kell hogy referáljon, mivel kizárólag individuális dolgok léteznek, ugyanakkor általános érvényű és szükségszerű kell hogy legyen.

3.10.8. Az angol teológia Párizsban és Oxfordban a 14. század második felében

Az 1320-as és az 1330-as években a párizsi és az angliai oktatási intézmények közötti kommunikációs csatornák a korábbiaknál kevésbé működtek (lásd 3.10.5.). Élénk maradt azonban az angol teológia kapcsolata az itáliai tudományossággal. Az 1330-as években számos - főleg a koldulórendekhez tartozó - itáliai diák tanult angliai *studiumokban*. Ezek az iskolák az egyetemekéhez mérhető szerepet játszottak az eszmék terjedésének előmozdításában, mivel a diákok, miután hazatértek, rendszerint a saját rendtartományuk iskoláiban kezdtek oktatni. Nagyon valószínű, hogy a 14. század elejének angol teológiája - legalábbis részben - olasz közvetítéssel került vissza Párizsba, azoknak a főként kolduló rendi barátoknak a közvetítésével, akik angliai tanulmányaikat követően visszatértek szülőhazájukba. Az sem zárható ki azonban, hogy a párizsi ferences konvent is szerepet játszhatott az angliai rendtársak írásainak párizsi elterjedésében.

Az új angliai teológia párizsi recepciójában alapvető szerepe volt az ágostonos remeték rendjéhez tartozó Gregorius Ariminensisnek (1300 körül-1358), aki 1341-ben vagy 1342-ben kezdte meg - teológus baccalaureusként - a párizsi működését. Gregorius a Szentencia-kommentárjának bizonyos részeit azonban már az előző években elkészítette, amikor Bolognában, Padovában és Perugiában oktatott. Ezekben a városokban, amelyek a domonkosok és ferencesek oktatási központjai voltak és szoros kapcsolatokkal rendelkeztek az angliai *studiumokkal*, Gregoriusnak alkalma nyílhatott arra, hogy megismerkedjék az angol logikával és teológiával.

Akárhogyan is történt mindez, Gregorius Ariminensis 1343-44-es párizsi előadásain alapuló Szentencia-kommentárja számos utalást tartalmazott kortárs angol filozófusokra és teológusokra (pl. William of Ockham, Walter Burley, Walter Chatton, Richard Fitzralph, Adam

Wodeham, Thomas Bradwardine, Richard Kilvington, William of Heytesbury). Gregorius ráadásul nem pusztán említette ezeknek a gondolkodóknak az álláspontját, hanem autoritásként kezelte őket, s számos olyan problémát tárgyal, amely az angol teológusok érdeklődésének középpontjában állt. A tudás és a hit tárgyának problémája kapcsán például ő tette ismertté Párizsban Adam de Wodeham megoldását, a *complexe significabile* kifejezést használva, amely a későbbiek során elterjedt.

Gregorius Ariminensis fellépését követően az angliai teológia valamennyi párizsi teológusra hatást gyakorolt. Az 1344-45-ben Párizsban *Szentencia*-kommentárokat tartó cisztercita Johannes de Mirecuria (Monachus albus; Jean de Mirecourt; +1349 körül) például teljes szakaszokat vett át angol teológusok műveiből (Genest-Vignaux 1988). A rendtársa, Petrus Ceffons (1350 körül működött) kiterjedt és kreatív módon alkalmazta az angol logika és teológia analitikus nyelveit és módszereit. Az angol források használata ezektől az évektől kezdve elterjedt a 14. századi párizsi teológiában (Murdoch 1978; Courtenay 1984). Ez annak ellenére így történt, hogy 1347-ben elítélték Jean de Mirecourt 41 tételét, s az elítélt tételek nagy része angol teológusoktól átvett szövegekből származott. Az elítélést jelentősen motiválta az, hogy megakadályozzák a teológiai állítások szofizmákként történő elemzését (a „szubtilitás” elterjedését, ahogyan azt Petrus Ceffons többször is kiemelte), s ezzel azt, hogy olyan provokatív állítások elemzésére kerülhessen sor a teológiai oktatás során, mint például az „Isten csaló”, „Isten a bűn oka”, „Isten megteheti, hogy úgy álljon a dolog, hogy a világ soha sem volt” állítások.

Ezen elítélések ellenére a 14. század második felének uralkodó párizsi filozófiáját és teológiáját Ockham és Buridanus örökösének szokták tekinteni. A század végén az 1381-től párizsi teológus magiszter Petrus de Alliaco (Pierre d'Ailly; 1350 körül-1420) és tanítványa, Johannes Gerson (1363-1429) a Szűz Mária szeplőtlen fogantatása kapcsán zajló teológiai vitában olyan sikeresen támadta Párizsban és később Avignonban a domonkos rendet és Aquinói Tamást (ők tagadták Mária szeplőtlen fogantatását), hogy a domonkosok ennek hatására elhagyták az egyetemet. A teológiai vita azonban csak ürügy volt a teológiai fakultás és a domonkos rend, a késő középkori nominalisták és realisták összecsapására (Kaluza 1998:440).

Oxford ezzel szemben ebben az időszakban némiképp meglepő módon az univerzáléproblémával kapcsolatos realista álláspont centruma volt. A század második felének legjelentősebb oxfordi logikusai és teológusai Nicholas Aston (1358-ban teológus magiszter, 1359-1361-ig az egyetem kancellárja), Richard Brinkley (virágkora 1350-1373), valamint John Wyclif (1320 körül-1384) voltak. A ferences Richard Brinkley legismertebb műve a *Summa logicae* volt, amelyet valószínűleg a rendi előjárói kérésére írt abból a célból, hogy helyettesítse Ockham logikáját. Brinkley Ockhammel szemben Pszeudo-Campsall antiockhamista logikájára támaszkodik (Kaluza 1990). Brinkley logikája a terminista tradícióhoz tartozik, s a realizmusa abban nyilvánul meg, hogy az egyszerű szuppozíciót - Ockhamtól eltérően - úgy határozza meg, hogy a közös terminus egyszerű szuppozícióban a dolgok közös természetére referál. John Wyclif 1372-ben lett a teológia doktora, s Richard Fitzralph, valamint Thomas Bradwardine örökösének tekintette magát, olyan „realista filozófusnak”, aki szemben áll a jelek doktoraival” (*doctores signorum*), Ockhammel és követőivel. Wyclif univerzálékkal kapcsolatos álláspontja (ennek értelmében az univerzálék isteni ideák, a dolgok közös formái, valamint az értelem fogalmak egyidejűleg) jelentős hatást gyakorolt a prágai egyetemen többek között Hús Jánosra (11415), valamint Prágai Jeromosra (+1416).

3.10.9. Buridanizmus a közép-európai egyetemeken.

Via antiqua és via moderna, realizmus és nominalizmus

Johannes Buridanus egyaránt fontos szerző volt a párizsi egyetem, valamint a 14. századi alapítású közép-európai egyetemek artes fakultásain (Prágában, Krakkóban, Bécsben, Kölnben, Heidelbergben és Erfurtban). Albertus de Saxonia (1316 körül-1390) és Marsilius de Inghen (1340 körül-1396) - mindketten a párizsi artes fakultás hallgatói Buridanus működésének idején - a bécsi, illetve a heidelbergi egyetem első rektora voltak. Albertus de Saxonia rendkívül népszerű logikai, matematikai és természetfilozófiai tankönyveket írt, s ezek jelentős Buridanus-hatást mutatnak. Ezek hosszú időn át ismertek voltak, mivel több is megjelent közülük nyomtatásban a 15-16. század folyamán. Az Ockham és Buridanus hatását is mutató Marsilius de Inghen - a logikai művei és Arisztotelész-kommentárjai mellett - a teológiai munkáival gyakorolta a legnagyobb hatást az egyetemi

oktatásra. Írásait különösen világosnak és érthetőnek tartották, s a wyclifizmus és huszitizmus elleni intellektuális küzdelem fontos fegyverének tekintették.

A 14. század végén, az újonnan alapított német egyetemeken az egyetemi nemzetek helyett a filozófia művelésének útjait (*viae*) vezették be. A kölni egyetemen (1388) a *via antiqua* játszott vezető szerepet, míg Erfurtban (1392) a *via moderna*. A 15. század folyamán az is gyakori volt, hogy mindkét *via* (Basel, Tübingen) vagy akár több *viae* is bevezetésre került egy adott intézményben (pl. Via Thomae, Via Scoti, Via Gregorii: Wittenberg, 1508). A különböző utak közötti viták általában institucionális-politikai viták voltak, és kevésbé doktrinális természetűek.

A *via moderna* és a *via antiqua* közötti doktrinális különbségek pontos definíciója lehetetlennek tűnik, mert a kortárs források tanúsága szerint attól függően, hogy mikor, ki és milyen szempontból (logikai, episztemológiai, metafizikai vagy teológiai szempontból) próbálta meghatározni a két utat és a hozzájuk kapcsolódó autoritásokat, eltérő meghatározásokat és listákat kapunk. Meglehetősen elterjedtnek tűnik azonban az, hogy a *via moderna* képviselőit az ún. nominalistákkal, vagy terministákkal azonosítják, a *via antiqua* képviselőit pedig az ún. realistákkal.

Ha a késő középkor egyik fontos dokumentumát nézzük, az 1474-es párizsi nominalistaellenes rendelkezést (ezt 1474. március 1-jén bocsátotta ki XI. Lajos francia király), akkor a két társaság összetételéről is képet alkothatunk. Az elítélt „újító doktorok” közé (akiket a rendelkezés az egyetem diákjainak szóhasználatára hivatkozva nominalistáknak vagy terministáknak nevez), a következő szerzők tartoztak: Guillelmus de Ockham, Johannes de Mirecourt, Gregorius Ariminensis, Johannes Buridanus, Petrus de Alliaco, Marsilius de Inghen, Adam de Wodeham, Johannes Dorp, valamint Albertus de Saxonia. A realista szerzők ezzel szemben Arisztotelész, Averroès, Albertus Magnus, Aquinói Szent Tamás, Aegidius Romanus, Alexander Halensis, Duns Scotus és Bonaventura voltak (a rendelkezés szövegéhez lásd Ehrle 1925:305-316). Az efféle listák némi változatosságot mutatnak. Egy heidelbergi teológus például az 1460-as években Genfi Henriket és Johannes Duns Scotust is a *via modernához* tartozó szerzőnek tekinti, s arra is van példa, hogy

ehhez a táborhoz sorolják az újplatonikus Nicolaus Cusanust (Ritter 1922: 69-71; 77).

A nominalizmussal és realizmussal azonosított két utat a 15. században a leggyakrabban az univerzáléproblémával kapcsolatban képviselt álláspontjuk, valamint módszertani kérdések kapcsán különböztették meg. Azok a párizsi magiszterek, akik 1474-ben úgy gondolták, hogy az elítélt nominalisták közé tartoznak, a következőképpen foglalták össze azt, ami a nominalistákat megkülönbözteti a realistáktól:

1. A nominalisták - a realistákkal ellentétben - nem hajlandók arra, hogy a terminusok sokszorozódásának megfelelően megsokszorozzák azokat a dolgokat, amelyekre a terminusok referálnak.
2. A nominalisták azt állítják, hogy az istenség és a bölcsesség teljességgel egy és ugyanazon dolog, minthogy minden, ami Istenben van, Istennel azonos. A realisták ezzel szemben elkülönítik az isteni bölcsességet az Istenségtől.
3. Azok, akiket nominalistának neveznek, alaposan és nagy buzgalommal törekszenek arra, hogy a terminusok valamennyi sajátosságát megismerjék. Ezekről függ a beszéd igazsága és hamissága, s nélkülük nem lehetséges az állítások igazságáról és hamisságáról megfelelő ítéletet alkotni.
4. A nominalisták az *obligationes* és *insolubilia* természetének alaposabb megismerésére törekszenek. Ennek segítségével az érvek helytálló vagy nem helytálló voltáról könnyebben meggyőződhetnek.

A realisták mindezt elhanyagolják és lenézik, mondván „mi a dolgok velejéig hatolunk, s nem foglalkozunk a terminusokkal” (*Nos imus ad res, de terminis non curamus*).

A nominalisták megnevezték elődjüket, William of Ockhamet, s kitértek arra, hogy a neves teológus párizsi üldözése XXII. János pápa műve volt, akiről Ockham bebizonyította, hogy eretnek. Hangot adtak továbbá annak a gyanúnak, hogy a nominalisták üldözése mögött a tomisták állnak, akik nem viselik el, hogy a disputákon a nominalisták rendszeresen fölébük kerekednek.

Az 1474-es rendelkezés nem teljesült maradéktalanul, mivel Párizs könyvtáraiból nem tüntették el a nominalista szerzők műveit. A nominalizmus Párizsban ennél erősebbnek bizonyult, ráadásul a rendelkezés végrehajtása esetén a párizsi könyvtárak jórészt kiürültek volna (Ritter, 1922: 35). 1481-ben ugyanaz a király, aki az 1474-es rendeletet hozta, elrendelte, hogy a korábban elzárt könyveket szabadítsák ki és tegyék hozzáférhetővé.

3.11. Nicolaus Cusanus (1401-1464)

Johannes Wenck heidelbergi teológus magiszter Nicolaus Cusanus elleni vitairatában (*De ignota litteratura* (A tudatlan tudomány, 1442/3)) azt írta, hogy az ellentétek egybeesésének (*coincidentia oppositorum*) Cusanusnál található elve minden tudomány fundamentumának, az arisztotelészi ellentmondásmentesség elvének a megsemmisítését jelenti (Vansteenberghe 1910: 22). Wenck ezzel a megjegyzéssel a teológiai végzettséggel nem rendelkező és az egyetemi tudományosságon kívül munkálkodó Cusanust a logikai műveltség és az arisztotelészi filozófia ismeretének hiányával vádolta. Azon a ponton támadta, amely valóban az egész cusanusi filozófia középponti gondolata volt.

Cusanus válasza jellemző: Wenck „az uralkodó arisztotelianus szekta” képviselői közé tartozik, ami megakadályozza abban, hogy a *coincidentia* fogalmát megértse. Ennek és az egész cusanusi gondolkodásnak a megértéséhez az szükséges szerinte, hogy az iránta érdeklődők „azt a régi megszokást, amely arra készíti őket, hogy az arisztotelianus tradíción izzadjanak, egy rövid időre tegyék félre”. Ha így tesznek, beláthatják majd, hogy a cusanusi gondolkodás a „többi úttól” úgy különbözik, mint a látás a hallástól. Cusanus szerint „sem a logika, sem pedig a filozófiai vizsgálódás nem jut el” az intellektuális szemlélethez, amit ő a „látás”, „szemlélés” (*visio*) metaforájával jelöl. Ez túl van a racionális diskurzus „régiján”, s Cusanusnak az alapvető célja az, hogy az intellektuális megismerés fogalmából kiindulva olyan komprehenzív struktúrát alkosson, amely egységbe képes foglalni a megismerés különböző módjait.

Ennek a megalkotása során azonban a legkevésbé sem követte azokat az „utakat”, amelyeket a kortárs egyetemi normál tudományosság taposott ki. Számos eltérő tradíciót kívánt integrálni, s meg kívánta mutatni, hogy ezeknek a konkordanciáját az ő belátásai teremthetik meg. Ennek során sajátos és a korban egyedülálló állításokat tett az univerzumról, amelynek sem a - teológiai-metafizikai okokból szerinte mozgásban lévő - Föld, sem pedig más égitest nem lehet a

középpontjában, az emberi megismerés fokozatairól és arról, hogy az emberi megismerés - az istenihez hasonlóan - megteremti a tárgyait, valamint a matematika szerepéről a megismerésben, a megismerés konjekturális természetéről és az isteni természetről.

Nicolaus Cusanus 1401-ben született a Mosel mentén, Kuesban, Johann Cryfftz (Krebs) kereskedő gyermekeként. A Nicolaus Cusanus nevet ebben a formában először Aeneas Silvius Piccolomini, a későbbi II. Pius pápa használta 1440-ben, a politikai ellenfelei ezzel szemben előszeretettel használták a családnevét. Az itáliai humanisták Nicolaus Treverensisnek hívták. A családnevére utaló motívumot a címerében megtartotta: vörös rák arany mezőben.

1416-ban beiratkozott a heidelbergi egyetemre, ahol - alapfokon - megismerkedhetett a késő középkori filozófiával, elsősorban a *via modernával*. Egy év múlva Padovába ment, ahol 1423-ig egyházjogot tanult és a *doctor decretorum* (az egyházjog doktora) fokozatra tett szert. Lehetséges, hogy korábban Heidelbergben már fokozatot szerzett, Johannes Wenck ugyanis mint a hét szabad tudomány baccalaureusára utal rá (*baccalaureus in artibus*), amely a legalacsonyabb egyetemi fokozat volt akkoriban. Padovában nemcsak az egyházjoggal ismerkedett meg, hanem tanulmányozta a matematikát, a természettudományokat, valamint az arisztotelészi filozófiát is. Cusanus valószínűleg már Padovában megismerkedett a katalán *Raymundus Lullus* (1232/3-1316) munkáival (Lohr 1983: 382-384). Cusanus könyvtárában ez utóbbi szerzőtől található a legtöbb kézirat (Flasch 2001: 22). Lullus műveinek rendkívül alapos tanulmányozásáról árulkodnak Cusanusnak a katalán filozófus műveiből készített kivonatai, továbbá a művekhez kapcsolódó jegyzetei és glosszái.

1425-ben - mint a kánonjog doktora - beiratkozott a kölni egyetemre, ahol ismét nem pusztán jogtudományi előadásokat hallgatott, hanem filozófiával és teológiával is foglalkozott. Jelentős hatást gyakorolt rá a nála hat évvel idősebb Heymericus de Campo, aki ekkoriban az artes fakultás magisztere volt. Cusanus az albertista Heymericus révén ismerkedett meg Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész műveivel, valamint Albertus Magnus ezekhez írott kommentárjaival, s Heymericus erősíthette a korábbi Lullus-hatást is. Valószínűleg Heymericus iniciálta 1430-as párizsi utazását, amelynek során Lullus

spekulatív teológiájával kapcsolatos ismereteit a lullizmus kontemplatív-aszketikus aspektusaival egészítette ki (Lohr 1983:384).

Az 1430-as években Nicolaus jogászként politikai szerepet vállalt. A trieri érseki széket megszerezni kívánó, ám a pápa által kiközösített Ulrich von Manderscheid tanácsadójaként, titkáráként és kancellárjaként részt vett a baseli zsinaton (Meuthen 1964: 33), ahol eleinte a zsinat pártján állt, és *De concordantia catholica* című írásában (1433) a zsinati álláspontot védte. Az isteni *concordantia* fogalmából kiindulva Cusanus arra a következtetésre jutott, hogy az egyházon belül a hívek egységét képviselő zsinat a pápa felett áll, ám a pápát vagy a képviselőjét is magában foglalja.

1437 májusára azonban megváltoztatta álláspontját, és átállt a pápát támogatók táborába. Ezt a lépést többféleképpen is lehet értelmezni. A jóindulatú értelmezés szerint Cusanus az egység és a béke érdekében döntött így, annak a közvetlen célnak a szem előtt tartásával, hogy megvalósulhasson a nyugati és a keleti egyház egyesülése. Mások fölhívják azonban a figyelmet arra, hogy Cusanust a karrierjével és a javadalmainak potenciális elvesztésével, valamint a lehetséges kiközösítésével kapcsolatos aggodalom is motiválhatta (McDermott 1998: 262).

1437 novemberében IV. Jenő küldötteként Konstantinápolyba utazik, és részt vesz a két egyház egyesülését előkészítő tárgyalásokon. 1438-ban azzal a küldöttséggel együtt tér vissza Velencébe, amelynek a császár és a konstantinápolyi pátriárka is a tagja. 1440-ben megírja első jelentős filozófiai művét, a *De docta ignorantia*-t (1439/40). A Julianus Cesarini bíborshoz címzett kísérőlevélben Cusanus az 1438-as tengeri utazás során tapasztalt élményre vezeti vissza a mű megszületését. „A tengeri úton kapott mennyei adomány vezetett oda”, írja, „hogy a megragadhatatlan dolgokat megragadhatatlan módon a tudós tudatlanságban foglaljam egybe oly módon, hogy átlépem az emberi módon tudható romolhatatlan igazságokat” (*ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium*).

A *De docta ignorantia* (A tudós tudatlanság; a továbbiakban: DI) három könyvből áll. Az első Istennel foglalkozik (Cusanus

terminusaival: az abszolút legnagyobbak· *maximum absolutum*; értsd: abszolút módon legnagyobb), a második az univerzummal, amely Cusanus értelmezésében a legnagyobb manifesztációja, a „korlátozott legnagyobb” (*maximum contractum*; értsd: korlátozott módon legnagyobb), a harmadik könyv Jézus Krisztussal, aki Cusanus értelmezése szerint az abszolút módon legnagyobb és a korlátozott módon legnagyobb egyszerre (*maximum simul contractum et absolutum*).

Az első könyvben Cusanus többek között amellet érvel, hogy az abszolút módon legnagyobb (Isten) egyúttal a legkisebb is. Az érv azon alapul, hogy Isten teljességgel aktuális, semmiféle potencialitás nem jellemzi. Ez a gondolat a legkevésbé sem eredeti, a középkori teológiában Isten tiszta aktualitása alapvető tézis. Cusanus érve a következő: ha Isten a tisztán aktuális abszolút legnagyobb, akkor nemcsak nagyobb, hanem kisebb sem lehet, hiszen ha lehetséges volna, hogy kisebb legyen, akkor valamiféle potencialitás jellemezné, ami ellentmondana a kiinduló állításunknak. Az azonban, ami nem lehetséges, hogy kisebb legyen, a legkisebb. Miután Isten sem nagyobb nem lehet, sem pedig kisebb, Isten a legnagyobb és a legkisebb egyszerre (DI, 1,4).

A legnagyobb és a legkisebb egybeesése Istenben olyan alapvető *coincidentia*, amelyet racionálisan nem vagyunk képesek megragadni Cusanus szerint. Az iménti érvet Cusanus nyilvánvalóan nem tekintené a legnagyobb és a legkisebb egybeesése megragadásának, mivel az érv során az ellentétpár tagjaira két különböző fogalommal referálunk, s ennél fogva szétválasztjuk őket. Cusanus szerint ezért nem racionális, hanem szimbolikus vizsgálódásra van szükség, méghozzá oly módon, hogy a végtelen megragadására leginkább alkalmas szimbólumokat, a matematikai alakzatokat kell példaként használni. Cusanus álláspontja az, hogy matematikai példák segítségével három lépésben el lehet jutni a végtelen legnagyobbhoz, méghozzá a következőképpen: első lépésben a véges matematikai alakzatokat kell szemügyre venni, figyelembe véve a tulajdonságaikat és a relációikat, majd ezeket a relációkat megfelelő módon alkalmazni kell, „át kell vinni” a végtelen alakzatokra, s végül, harmadik lépésben, még tovább lépve ezeknek a végtelen alakzatoknak a relációit kell alkalmazni az egyszerű végtelenre, ami az abszolút legnagyobbat azonos (1,12).

Ha eljutunk idáig, akkor Cusanus szerint ez az eljárás „megragadhatatlan módon” arra tanítja meg a tudatlanságunkat, hogy miként kell helyesebben és igazabb módon gondolkodnunk - hasonlatok, enigmák segítségével - a legmagasabb dologról, még akkor is, ha lehetetlen, hogy tökéletesen megragadjuk azt (1,12).

Annak belátását, hogy nem ragadhatjuk meg az abszolútumot, ám enigmák segítségével a magunk módján közelíthetünk a megragadásához, Cusanus tudós (vagy tanult, az említett módon kiokított) tudatlanságnak nevezi. Ez a tudatlanság Cusanus szerint azért különbözik az egyszerű tudatlanságtól, mert a lehető legjobban tisztában van a korlátaival. Az ember számára, írja, még ha a lehető legszorgosabb is a tudomány művelése terén, semmi sem lehet tökéletesebb annál, minthogy a lehető legtudósabb legyen annak a tudatlanságnak a tekintetében, amely őt magát jellemzi (1,1).

Cusanus szerint annak, hogy az abszolút módon legnagyobb racionálisan, diszkurzív módon nem ragadhatjuk meg, az az oka, hogy a végtelen és a véges között nem áll fönn arányosság, proportio (*ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse*; 1,3). Cusanus minden racionális ismeretszerzést - a matematikai megismerés analógiájára - proporcionálisnak tekint, abban az értelemben, hogy a megismerő proporciókat, arányosságokat használ az ismertről az ismeretlenre történő következtetés során (*comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens*; 1,1). Cusanus tisztában van azzal, hogy ez a megközelítés a dolgok kvalitatív tulajdonságait kvantitatív relációkra redukálja, ám ezt - az általa püthagoreus eredetűnek tartott - megközelítést alapvetően helytállónak tekinti (1,1 és 1,3).

Cusanus szerint azonban nem pusztán arról van szó, hogy a végtelen és a véges inkommensurábilis, összemérhetetlen, s ezért a végtelent (az abszolút módon legnagyobb) nem ismerhetjük meg, hanem egyáltalában semmit sem ismerhetünk meg pontosan, minthogy a véges dolgok tulajdonságai nem ismerhetők meg olyan pontosan, hogy ne lehetne még pontosabban megismerni őket (I, 3). A megismerés a körbe írt sokszöghöz hasonlít, amelynek esetében a szögek számát infinitezimálisan növelhetjük, a sokszög azonban a körrel sohasem lesz azonos (I, 3). Az emberi ismeretek ennél fogva nem teljességgel bizonyosak, szigorú értelemben az ember nem rendelkezik tudással (ellentétben az Istennel), hanem csak sejtésekkel (*coniectura*). A

sejtések nem az emberi megismerés valamilyen stádiumát jelentik Cusanus számára, amelyet lehetséges meghaladni, hanem azt állítja, hogy lehetetlen, hogy létezzék olyan emberi ismeret, amely bizonyos tudás, és nem sejtés (*De contexturis, Prologus*, 2-13; a továbbiakban: DC).

A teológiában a végtelen megismerhetőségének kizárása miatt Cusanus (minden, az összes korábbi tradíciót szintetizálni kívánó törekvése és hajlandósága ellenére) szemben áll azzal a tradícióval, amely lehetségesnek tartja, hogy analogikus módon állításokat tegyünk az Istenről és a véges létezőkről.

Az „analógia” fogalmának használata Arisztotelész *Kategóriák* című művének első fejezetén alapul (1,1a 1-15). A középkori logikában ennek alapján megkülönböztetik a predikátumok azonos értelemben (*univoce*), eltérő értelemben (*ae-quivoco*), valamint paronimaként (*denominative*) történő használatát. Aquinói Szent Tamás nagy hatású értelmezése szerint ez utóbbi esetben nem azonos, ám nem is eltérő definíció szerint állítunk valamit több dologról, hanem annak alapján, hogy ezek a dolgok ugyanarra vonatkoznak. Tamás kedvelt, Arisztotelész *Metafizikájából* származó (IV, 1003a 33-36) példája alapján az állati testről, a vizeletről és az italról is állíthatjuk, hogy egészséges, ám ez nem teljesen ugyanazt jelenti a három esetben. A vizeletről ugyanis mint az egészség jeléről, az állati testről mint a szubjektumáról, az italról pedig mint az egészség okáról állíthatjuk azt, hogy egészséges. Ez azért lehetséges, mert az összes fogalom egy és ugyanazon céllal áll vonatkozásban, tudniillik az egészséggel. Azok a dolgok, amelyek analogikusan megegyeznek egymással vagy valamilyen azonos céllal (mint a fenti példában), vagy valamilyen azonos ágenssel, vagy pedig valamilyen azonos szubjektummal állnak vonatkozásban. Ez utóbbi alapján Aquinói Szent Tamás szerint a létezés fogalmát is analogikusan használjuk. A szubsztanciáról és az akcidenseiről azt állítjuk, hogy létezők, amennyiben ugyanazzal a szubjektummal (ti. a szubsztanciával) állnak vonatkozásban, ám nem ugyanabban az értelemben (*univoce*) nevezzük létezőnek a szubsztanciát és az akcidenseket (Aquinói Szent Tamás 1990: 95-96). A predikátumok analogikus használata különböző dolgok összehasonlításán és megfelelésén alapul, ezért az „analogikus” szinonimájaként a középkorban gyakran használják a „proportionalis” kifejezést is.

Mint láthattuk, Cusanus azzal, hogy azt állítja, semmiféle *proportio* nem áll fenn a véges és a végtelen között, kizárja, hogy akár csak analogikus módon állításokat tehessünk a végtelenről. Azt is láttuk, hogy ha ez nem lehetséges, ám mégsem mondunk le arról, hogy valamiféle ismeretet szerezzünk róla (ezzel az ismeretszerzéssel összefüggésben használja Cusanus előszeretettel a „látás”, *visio* metaforát), akkor Cusanus szerint nem létezik más, mint a szimbolikus megközelítés. Azokat a szellemi dolgokat, amelyeket önmagukban nem érhetünk el, írja, szimbolikus módon vizsgáljuk (*spiritualia per se a nobis inattingibilia symbolice investigentur; DI 1, 11*). Mindez a negatív teológia, a paradox megfogalmazások, valamint a vizuális (főként geometriai) példákra alapozott érvelés jelentős súlyát eredményezi Cusanus valamennyi írásában.

A *DI* második könyve a korlátozott módon legnagyobbbról (*maximum contractum*), az univerzumról szól. Az univerzum korlátozottsága Cusanus értelmezésében azt jelenti, hogy az univerzumban létező dolgok összehasonlíthatók egymással, nagyobbak és kisebbek lehetnek. Sem a fizikai létezők véget nem érő fölosztásával, sem pedig megsokszorozásával (vagy, nem kvantitatív terminusokban: a tökéletességük fokának csökkentésével vagy növelésével) nem juthatunk el a végtelenhez, amely az abszolút értelemben legnagyobb és legkisebb egyidejűleg. Miután az univerzumot alkotó fizikai létezők végesek és összehasonlíthatók egymással, s nem válhatnak végtelenné, maga az univerzum is véges Cusanus szerint.

Az univerzum végessége azonban Cusanus értelmezésében privatív végtelenséget, azaz határtalanságot jelent. A határtalan univerzum ezzel szemben abban a privatív értelemben végtelen, hogy nem létezik olyasmi, ami kívül lenne rajta és határolhatná (*DI, II, 1*). Az univerzum határtalanságával Isten „negatív végtelensége” áll szemben. Ez a sajátos szóhasználat arra utal, hogy Isten végtelenségét nem korlátozhatja semmi, miután - tiszta aktualitásként - azonos valamennyi lehetőségével. Isten nincs „kívül” az univerzumon Cusanus értelmezése szerint, hanem - egységként - benne létezik az univerzumban, ám nem olyan korlátozott, „összehúzott” módon (*contracte*), ahogyan az univerzum létezik, hanem a maga végtelen módján. Az univerzum korlátozottsága, „összehúzott”, „tömörített volta” azt jelenti, hogy az univerzum kizárólag olyan módon aktuális, ahogyan azt a materiális, fizikai létezés feltételei engedik (*II, 1,320*).

A legnagyobbnak a korlátozott dolgokban való benne létezése ahhoz az ellenvetéshez vezetett Cusanus teológiájával kapcsolatban, hogy annak pantheista konzekvenciái vannak. Johannes Wencknek - a logikai alapelvek ignorálásán túl - ez a másik fontos ellenvetése Cusanusszal szemben (Vansteenberghe 1910: 24-32). Ez az ellenvetés minden olyan teológiával szemben kézenfekvő, amely Istent a létezéssel azonosítja. Láttuk, hogy Eckhart mester ellen, aki jelentős hatást gyakorolt Cusanusra, az egyik legfontosabb vád az volt, hogy azonosnak tekinti Istent az általa teremtetett dolgokkal (3.7.1.). Cusanus átveszi Eckhart számos fordulatát, így például Istent „a létezés formájának” (*forma essendi*) nevezi, ahogyan azt Eckhart és korábban Thierry de Chartres tette (Santinello 1987: 43; 67). Nem véletlen, hogy Johannes Wenck a pantheizmussal kapcsolatos ellenvetése során éppen Eckhart mesternek és az ún. begard eretnekeknek az elítélésére hivatkozik, akiknek a teoretikus pozíciója megítélése szerint ebben a kérdésben azonos Cusanuséval (Vansteenberghe 1910:24-32).

Cusanus - paradox és szándékosan ellentmondásos megfogalmazásait figyelembe véve - kiváló célpontot nyújt az ellenvetést megfogalmazó Wenck számára. Annak ellenére azonban, hogy számos olyan kijelentés található Cusanusnál, amely Isten és a teremtetett világ azonosságát állítja, több megfogalmazásából teljesen nyilvánvaló, hogy sokkal inkább az a kérdés foglalkoztatta, hogy miként lehetséges az, hogy Isten azonos az általa teremtetett dolgokkal, ám egyúttal különbözik tőlük (vö. *Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae?* Ki képes annak megértésére, hogy Isten a létezés formája, ám mégsem keveredik a teremtményekkel?, *DI II*, 2).

Cusanus a problémára egy hasonlattal válaszol. Az abszolút módon legnagyobb úgy viszonyul a véges dolgokhoz, mint ahogyan valamely arc azokhoz a képmásaihoz, amelyek különbözőképpen megjelenítik. Az arc „az érzékek és az elme számára fölfoghatatlan módon” egy és ugyanaz marad a képmásaiban, amelyek mind különbözőek (*II*, 3).

A *DI* második könyvében a platonikusok világlélekkel kapcsolatos nézeteinek tárgyalása során (*DI II*, 9) Cusanus - tisztán teoretikus alapon - a fizikai létezők mozgásával is foglalkozik. A mozgás kérdését azért a világlélek tárgyalása során veti fel, mert a platonikusok a világleiket minden mozgás forrásának tartották (*DI II*, 9). Cusanus úgy

gondolja, hogy a véges fizikai dolgok mozgásának nem a világlélek, hanem Isten a forrása, a véges dolgok mozgása azonban nem azonos a legnagyobb mozgásával, az „abszolút mozgással”. Az ellentéték Istenben való egybeesésének elvét alkalmazva Cusanus ugyanis azt állítja, hogy a legnagyobb mozgás a teljes nyugalommal azonos (II, 10; *absolutus motus est quies et Deus*).

Abból azonban, hogy a teljes nyugalom csak Istent jellemezheti, Cusanus arra következtet, hogy az univerzumban semmi sincs nyugalomban, következésképpen - teológiai okokból - nem lehetséges az, hogy az univerzumnak olyan, nyugalomban lévő középpontja legyen, mint amelyet a ptolemaioszi kozmológia feltételez. A Föld következésképpen nem lehetséges, hogy az univerzum nyugalomban lévő középpontja legyen, amiből továbbá az következik, hogy a Föld - „még ha ez nekünk nem is tűnik föl” - valójában mozgásban van (*manifestum est terram istam in veritate moveri, licet nobis hoc non appareat*; II, 12). Hasonló megfontolások alapján az sem lehetséges Cusanus szerint, hogy az univerzum *bármely* pontja az univerzum nyugalomban lévő fizikai középpontja legyen. Az univerzum „határa és középpontja” (*circumferentia et centrum*) Cusanus szerint Isten, aki „mindenütt van és sehol sincs” (II, 12).

Cusanus - mint láthattuk - a kozmológiai konklúzióihoz tisztán spekulatív teológiai alapon jutott el, az írásban egyáltalán nem történik utalás megfigyelésekre vagy kísérletekre.

Cusanus a későbbiekben írt műveiben többször, különböző fogalmak és hasonlatok segítségével kifejtette azokat az alapgondolatait, amelyek már a *DI*-ban megtalálhatók voltak. Az első ilyen jelentős mű a *De coniecturis* volt (A sejtések; 1442/3), amelyben Cusanus újfogalmazza azt, amit a *DI* a tökéletes megismerés lehetetlenségéről mondott (a „sejtés” episztemológiai jelentéséről már beszéltünk), valamint azt, amit a *DI* II, 6-ban az egységek aritmetikai szimbólumok segítségével történő reprezentációja kapcsán röviden már jelzett.

Az írás a korábbihoz képest új megközelítést is tartalmazott. Ez az *ars coniecturalis* és a megismerés négy régiójának az elmélete volt.

Az *ars coniecturalis* kifejezés, amelyet maga Cusanus használ a műben Raymundus Lullus *ars generalis*ára emlékeztet. Cusanus - mint láttuk - intenzíven tanulmányozta Lullust az 1420-as évektől fogva, az *ars*

coniecturalis azonban, amit az írásban kifejt, csak néhány kevésbé jelentős aspektusát tekintve hasonlít a lullusi *ars generalishoz* (Koch 1956: 14—15). Ilyen például az, hogy diagramok segítségével kívánja szemléltetni azt, amit kifejt, csakúgy, mint korábban Lullus.

Lullusnál azonban nem találhatók meg a sejtésekkel kapcsolatos ismeretfilozófiai tézisek, továbbá azok az alapelvek, amelyek Cusanus írását egyértelműen az újplatonikus tradícióhoz (mindenekelőtt Prokloszhoz, valamint Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészhez) kapcsolják.

Az újplatonikus tradícióhoz kapcsolódó Cusanus négy metafizikai egységet különböztet meg. Az első az abszolút egység, Isten, ami mindent magában foglal (*complicatio*; DC I, 5). A további egységek kifejtik azt (*explicatio*), amit az első egység a maga abszolút módján tartalmaz (*complicatio*). Az első egységet az 1-es szám reprezentálja. A második egység az értelemnek, az *intellectusnak* az egysége (*unitas intellectualis*; *intelligentia*), amely már nem tiszta egység, hanem különbözőséget tartalmaz. A második egységet a 10-es szám reprezentálja. A harmadik egység a lélek (*anima*; 100), a negyedik pedig a test (*sensibilis corporalisve unitas*; 1000).

Az Istent, az intelligenciákat, a lelket és a testet az egység fogalmával összekapcsoló metafizikai konstrukció alapfogalmai az egység (*unitas*), másság vagy különbözőség (*alteritas*), valamint a részesedés (*participatio*) (Koch 1956: 18-22). Az írásban Cusanus végig matematikai (aritmetikai és geometriai) szimbólumokat alkalmaz (a *DI*-ben kifejtett szimbolikus módszert követve) a négy egység sajátosságainak szimbolikus reprezentációjához. A *DI*-től eltérően azonban itt a szimbolikus vizsgálódást kiterjeszti Cusanus a véges dolgokra is (Koch 1956: 26).

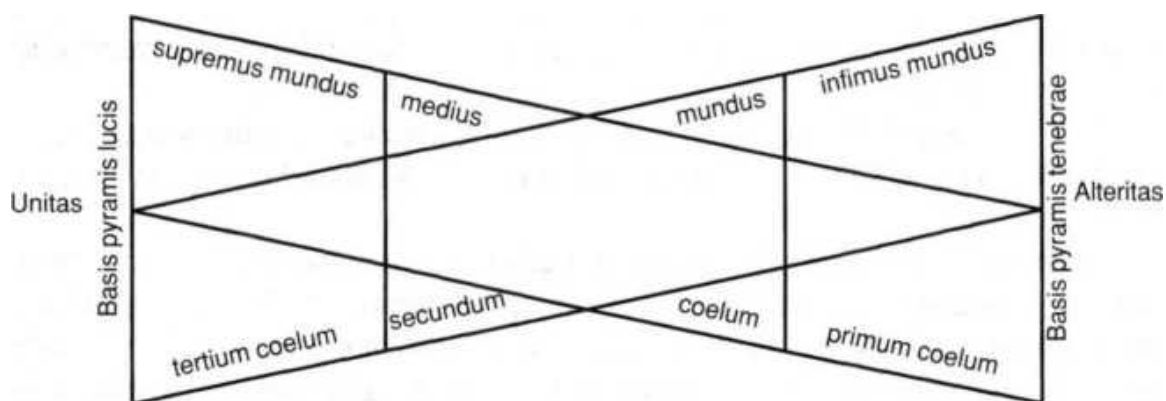


Figura P (De coniecturis I, 9; 41, 10)

Az *ars coniecturalis* fogalmi alapja az egységmetafizika, a szemléleti alapja azonban az aritmetikai és geometriai szimbólumok sora, amelyeket Cusanus az írásban használ (Koch 1956: 35).

A *De coniecturis* azonban (ahogyan arra a címe is utal) a megismerés természetével foglalkozik, s az igazi újdonsága az, hogy - az újplatonikus metafizikából ismert -négy metafizikai egységnek episztemológiai régiókat feleltet meg. A négy episztemológiai régió az Isten, az értelem (*intellectus*), az ész (*ratio*) és az érzékelőképesség (*sensus*). Az ember az a teremtetett létező, amely a véges megismerés mindhárom régióját magában foglalja. Későbbi írásában, a *De beryllóban* (1458) az embert „második Istennek” nevezi, mert az ember az egyetlen olyan teremtmény, amely - átfogva a teremtetett világ egészét - az értelme révén képes produktív módon viszonyulni a világához. A *De mente* című dialógusban pedig az emberi elmét (*mens*) minden dolog mértékének nevezi, s különbözőnek tekinti a többi teremtetett létezőtől annyiban, hogy - a végtelen egységhez hasonlóan - nem *explicatio*, hanem *complicatio*. Az elme Isten képmása, amennyiben minden dolgot magában foglal, s képes arra, hogy megalkossa az emberi kultúrának és a fogalmaknak a világát (Flasch 2001: 77; 90-91).

Említettük, hogy Cusanus szerint az igazság „pontosságát” nem érhetjük el, s ennél fogva kizárólag sejtéseink lehetnek, pontos, teljességgel bizonyos ismereteink azonban nem. Ezt Cusanus a *De coniecturis* participatióval foglalkozó részében abból az alapelvből vezeti le, hogy a megismerőképesség csak azt a tárgyat képes megismerni úgy, ahogyan van, amit ő maga alkot meg (*DC I, 11*). Miután azonban minden dolgot Isten alkot meg, kizárólag Isten képes megismerni úgy a dolgokat, ahogyan vannak.

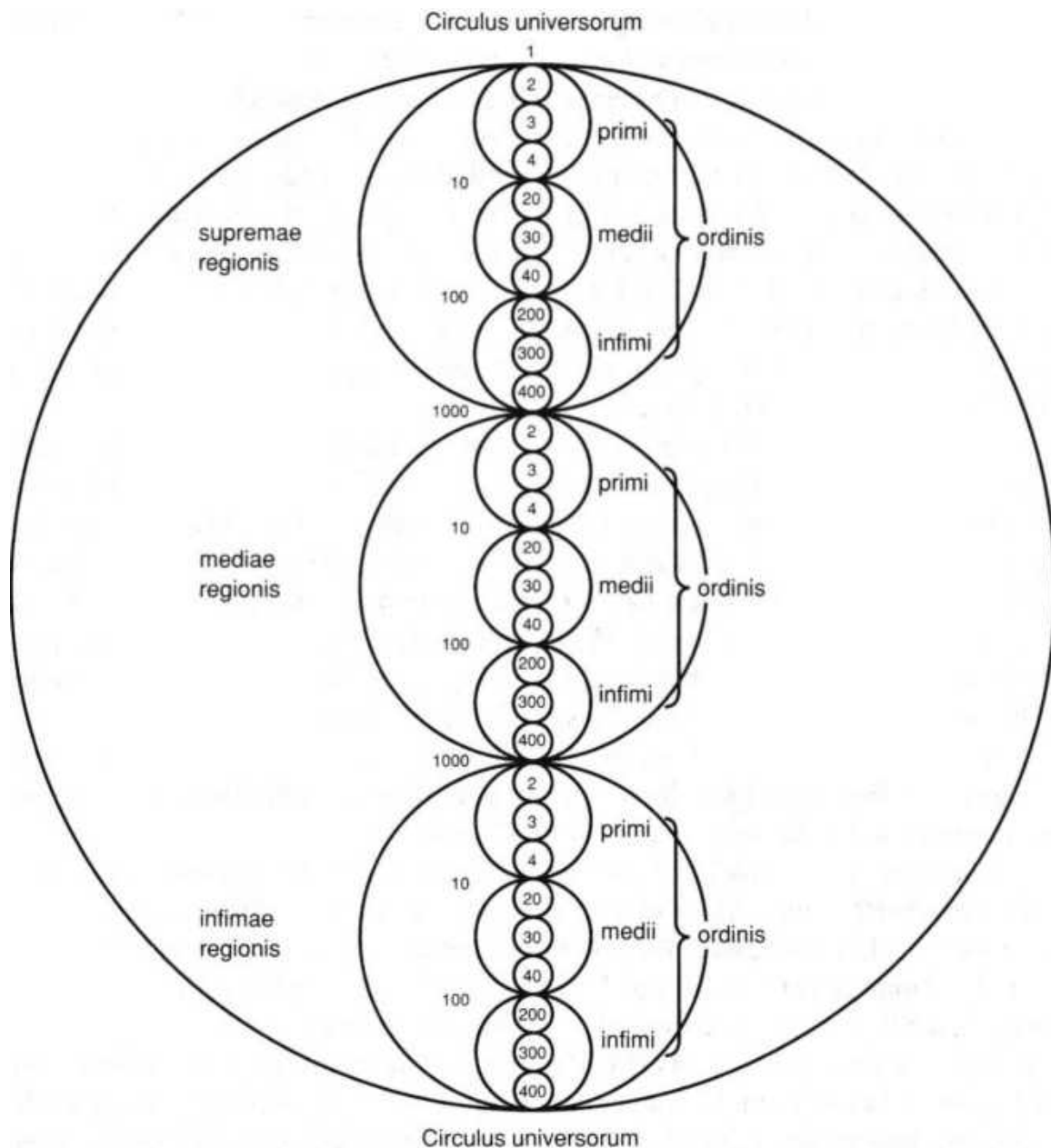


Figura U (De coniecturis I, 13; 65, 10)

A *De coniecturis* konstrukciója szerint minden metafizikai egységnek egy-egy episztemológiai régió felel meg, s minden episztemológiai régiónak megfelel egy megismerőképesség. Az egyes régiókhoz tartozó megismerőképességek mindegyike a maga sajátos módján ismeri meg a dolgokat. „Istenben minden Isten, az *intelligentiában* minden értelem, a lélekben lélek, a testben test”, írja (DC 1,4,15,1-2). Az isteni megismerés isteni módon (*divinaliter*) ismeri meg a dolgokat, abszolút igaz módon, vagyis pontosan úgy, ahogyan megalkotta őket, s ahogyan azok léteznek. Az intelligencia értelmi megragadással (*intellectualiter*) ismeri meg a dolgokat, igaz módon (*vere*). A lélek a lélek módján

(*animaliter*), ám nem igaz módon, hanem az igazhoz hasonló módon (*verisimiliter*), a test pedig testileg (*corporaliter*), olyannyira konfúz módon, hogy az már az igazhoz hasonlóknak sem nevezhető (DC, 1,4).

Az egyes megismerési képességeket a bizonyosság különböző fokai illetik meg. Az isteni megismerést teljes bizonyosság jellemzi, az intellektuális megismerést bizonyosság, a racionális megismerést a vélekedés gyenge bizonyossága, az érzéki megismerést pedig az, hogy a rendezetlen benyomásokat az érzékelőképesség egyáltalán nem képes elrendezni, s ennél fogva nem rendelkezik bizonyossággal (Koch 1956: 40). Az érzéki benyomásokat az ész rendezi azáltal, hogy „leszáll” az érzékelőképességhez, amely kizárólag érzékelni képes, ám önmagában képtelen a megkülönböztetésre (*discretio*; DC I, 8).

Az egyes régiókra Cusanus szerint a terminusok eltérő használata jellemző (Koch 1956: 41). Az emberi nyelv az ész és - amennyiben érzékelhető jelek segítségével kommunikálunk - az érzékelés nyelve, s ennél fogva nem alkalmas a magasabb régióknak megfelelő megismerés kifejezésére. Az ellentmondásmentesség elve Cusanus szerint kizárólag az ész régióját jellemzi, az *intelligentia* régiójára az jellemző, hogy az ennek megfelelő megismerőképesség, az értelem képes arra, hogy az ellentéteket egységben szemlélje. A legegyszerűbb példa erre a szám vagy a háromszög fogalma, amely Cusanus szerint az értelmi szemlélet alapján ellentétes tulajdonságokat foglal magában (pl. páros-páratlan; derékszögű-nem derékszögű), a racionális megközelítés azonban az említett tulajdonságokkal rendelkező matematikai alakzatokat elkülönítetten kezeli.

A *De coniecturis* - csakúgy, mint Cusanus egész életműve - közvetlenül valószínűleg semmiféle vagy csak csekély hatást gyakorolt a későbbi filozófusokra. Mindazonáltal azt követően, hogy Ernst Cassirer a tudás problémájának kezelése miatt „az első modern gondolkodónak” nevezte, többen is megkísérelték kimutatni, hogy későbbi jelentős gondolkodók előfutára volt. A közvetlen hatás azonban kizárólag az őt első kézből és kiválóan ismerő Giordano Bruno esetében nyilvánvaló. A Figura P-t Leibniz ismerte, ám nem úgy, mint Cusanus művének jellegzetes diagramját, hanem úgy, mint a keresztény platonikusok jellegzetes alakzatát (Koch 1956: 29). S habár Cusanust számos tézise Immanuel Kanttal is rokonítja, Kant esetében még efféle közvetett hatásról sem beszélhetünk. Schelling és Jacobi

esetében más a helyzet, mivel Giordano Bruno filozófiáján keresztül rájuk közvetett módon Cusanus is gyakorolt hatást (Flasch 2001:159-161).

Az 1450-es évek Cusanus számára - miután kinevezték Brixen püspökévé - a politikai, sőt alkalmanként a katonai csatározások jegyében telt. A káptalan ugyanis nem választotta meg püspöknek, és Sigismund von Österreich sem járult hozzá a kinevezéséhez. A reformelképzelései határozott ellenállásba ütköztek. 1458-ban az új pápa, II. Pius (Aeneas Silvius Piccolomini), akivel régóta baráti viszonyt ápolt, Rómába hívta. Itt új diplomáciai feladatok várták (tekintettel a Konstantinápoly 1453-as elfoglalását követő új helyzetre), továbbá azt a megbízást kapta, hogy vegyen részt a kúria és a római klérus reformjában. Utolsó korszakában több összefoglaló filozófiai-teológiai művet is írt (*De venatione sapientiae, De beryllo, De apice theoriae, De principio*; Flasch 2001:169-170), s 1453 után a vallások közötti békének, valamint a mohamedánok megtérítésének lehetőségével is foglalkozott a *De pace fidei* (1453), valamint a *Cribratio Alkorani* (1460/61) című műveiben. Utolsó útjára mindazonáltal nem a vallások közötti béke jegyében indult. 1464-ben Todiban érte utol a halál, a törökök elleni keresztes hadjárat megszervezését célzó út során. Cusanus Rómában, a San Pietro in Vincoli templomban nyugszik.

Irodalom

ABÉLARD 1962: Monfrin, J. (ed.) *Historia Calamitatum. Texte critique avec une introduction*. Paris: Vrin.

ADAM DE WODEHAM 1990A: *Lectura secunda in librum primum Sententiarum, Prologus et distinctio prima*. Wood, R. - Gál, G. (ed.) St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University.

ADAM DE WODEHAM 1990b: *Lectura secunda in librum primum Sententiarum, Distinctiones II-VII*. Wood, R. - Gál, G. (ed.) St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University.

ADAM DE WODEHAM 1988: *Tractatus de indivisibilibus. A Critical Edition with Introduction*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.

ADAMS, M. M. 1970: „Intuitive cognition, certainty and scepticism in William of Ockham.” *Traditio* 26, 389-398.

ADAMS, M. M. 1982: „Universale in the early fourteenth century.” In Kretzmann, N. - Kenny, A.-Pinborg, J. (szerk.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: CUP, 411-439.

ADAMS, M. M. 1987: *William Ockham*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

ADAMS, M. M. 1995: „Introduction.” In Peter Abelard: *Ethical Writings*, tr. by Spade, P. V. In-dianapolis/Cambridge: Hackett, vii-xxvi.

ADAMS, R. M. 2004: „Primitív ész és primitív azonosság. In Farkas K. - Huoranszki F. (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 69-89. A tanulmány angolul 1979-ben jelent meg.

ADAMUS BALSAMIENSIS 1956: *Adam Balsamiensis Parvipontani Ars Disserendi (Dialectica Alexandri)*. Minio-Paluello, L. (ed.) „Twelfth Century Logic: Texts and Studies” vol. 1. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

AEGIDIUS ROMANUS 1968: *Insecundum librum Sententiarum*. 1581 (Reprint Frankfurt: Minerva).

AEGIDIUS ROMANUS 1991: „A filozófusok tévedései.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1991/3, 316-347.

ALANUS DE INSULIS 1981: Häring, N. M. (ed.) „Magister Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris.” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48, 97-226.

ALBERTUS MAGNUS 1890: *Liber Posteriorum Analyticorum*. In *Opera Omnia*. Vol. II. ed. Augustus Borgnet, Paris: L. Vivès.

ALBERTUS MAGNUS 1891: *De generatione et corruptione*. In *Opera Omnia*. Vol. IV. ed. Augustus Borgnet, Paris: L. Vivès.

ALBERTUS MAGNUS 1964: *Metaphysica*. Libros VI-XIII, Geyer, B. (ed.). In *Opera omnia* XVI, 2, Münster: Aschendorff.

ALBERTUS MAGNUS 1968: *De anima*, ed. C. Stroick, *Opera omnia* VII, 1, Münster: Aschendorff.

ALBERTUS MAGNUS 1975: *De unitate intellectus*, Hufnagel, A. (ed.). In *Opera omnia* XVII, 1, Münster: Aschendorff.

ALLUNTIS, F. 1968: *Cuestiones Quodlibetales* (Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto) Alluntis, Felix (szerk.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ALLUNTIS, F. - WOLTER, A. B. 1975: *John Duns Scotus: God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Princeton: Princeton University Press.

ALTRICHTER, F. 1993a: „Fogalom és lét: logikai út Istenhez?” In *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest: Atlantisz, 27-47.

ALTRICHTER, F. 1993b: „Fogalom és lét: logikai zsákutca Istenhez.” In *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest: Atlantisz, 49-70.

ANSCOMBE, G. E. M. 1985: „Why Anselm’s Proof in the *Proslogion* Is Not an Ontological Argument.” *The Thoreau Quarterly* 17, 32-40.

ANSCOMBE, G. E. M. 1993: „Russelm or Anselm?” *Philosophical Quarterly* 43, 500-504.

ANSELMUS 1968: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Vol. I-VI (Seckau-Rom-Edinburgh 1938-1961) editio photomechanica in 2 tomis, recensuit F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.

ANZELM 1983: „Részletek Szent Anzelm Proslogionjából.” *Világosság*, Melléklet, 1983. december, 10-19.

ANZELM 1993: Canterbury Szent Anzelm, *Miért lett Isten emberré?* Budapest: MTA Filozófiai Intézete.

ANZELM 2001: Canterburyi Szent Anzelm, *Filozófiai és teológiai művek* I., Budapest: Osiris.

AQUINÓI SZENT TAMÁS 1990: *A létezőről és a lényegről*. Budapest: Helikon.

AQUINÓI SZENTTAMÁS 1993: *Az értelem egysége*. Budapest: Ikon.

AQUINÓI SZENTTAMÁS 1998: *A világ örökkévalósága*. Budapest: Jósöveg.

ARISTOTELES LATINUS 1965: Aristoteles Latinus II1-2, *De interpretatione vel Periermenias*. Translatio Boethii, ed. L. Minio-Paluello; Translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Verbeke. rev. L. Minio-Paluello, Leiden: E. J. Brill.

ARISTOTELES LATINUS 1966: Aristoteles Latinus I 6-7, *Categoriarum supplementa, Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum „Liber sex principiorum.”* ed. L. Minio-Paluello adiuv. B. G. Dod, Leiden: E. J. Brill.

ARISTOTELES LATINUS 1968: *Aristoteles Latinus IV1-4 (2 et 3 ed. ait.) Analytica posteriora*. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka, ed. L. Minio-Paluello et B. G. Dod, Bruges-Paris: Desclée De Brouwer.

ARISZTOTELÉSZ 1992: „Arisztotelész, Metafizika, VII (Z) könyv.” *Gond*, 1992/1, 125-157.

AVICEBRON 1892-95: *Fons vitae*, ed. Cl. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1,2-4 Münster: Aschendorff.

AVICENNA 1508: *Opera*. Venetiis: Bonetus Locatellus.

AVICENNA LATINUS 1977: *Liber De Philosophia Prima sive Scientia Divina, I-IV*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain: Peeters/Leiden: E. J. Brill.

AVICENNA LATINUS 1980: *Liber De Philosophia Prima sive Scientia Divina, V-X*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain: Peeters/Leiden: E. J. Brill.

AYER A. J. 1971: *Russell and Moore: The Analytical Heritage*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BALIÈ 1965: „THE LIFE AND WORKS OF JOHN DUNS SCOTUS.” IN RYAN, J. K. - BONANSEA, B. M. (SZERK.) *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1-27.

BÁNYAI F. 1993: „ELŐSZÓ.” IN *Eckhart mester: Útmutató beszédek*, Budapest: T-Twins, 5-22.

BARNES J. 1972: *The Ontological Argument*. London: Macmillan.

BARNES J. 1975: „Review: R. R. La Croix, Proslogion II and III: A Third Interpretation of Anselm's Argument.” *Philosophical Review* 84, 135-140.

BARNES, J. 2003: *Porphyry: Introduction*. Oxford: Clarendon Press.

BERNARDUS GUIDONIS 1968: „Legenda sancti Thomae Aquinatis.” In A. Ferrua (ed.)

S. Thomae Aquinatis Vitae Fontes Praecipuae. Alba: Ed. Domenicane.

BIANCHI, L. 1983: „Captivare intellectum in obsequium Christi.” *Rivista critica di storia della filosofia* 38, 81-87.

BIANCHI, L. 1990: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristo-telismo scolastico*. Bergamo: Lubrina.

BLOMME, R. 1958: *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain/Gembloux: Duculot.

BOEHNER, PH. 1943: „The notitia intuitiva of non-existents according to Ockham.” *Traditio* 1, 223-275.

BOETHIUS 1880: Anicii Manlii Severini Boetii *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*. Leipzig: Teubner.

BOETHIUS 1973: *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BOETHIUS 1979: *A filozófia vigasztalása*. Budapest: Európa.

BOETHIUS DE DACIA 1976: *Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6.2) ed. N. G. Green-Pedersen, Kobenhavn: G. E. C. Gad.

BONAVENTURA 1885: *In II librum Sententiarum*. In Doctoris Seraphici S. Bonaventurae *Opera omnia*. Vol. II, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

BONAVENTURA 1891: *Opuscula varia theologica*. In Doctoris Seraphici S. Bonaventurae *Opera omnia*. Vol. V., Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.

BRAMPTON, C. K. 1964: „Duns Scotus at Oxford, 1288-1301.” *Franciscan Studies* 24, 5-20.

BRENNAN, M. 1986: „Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena.” *Studi Medievali*, ser. 3a, 27, 413-460.

BROAD, e. 0.1953: *Religion, Philosophy and Physical Research*. London: Routledge & Reagan Paul.

BROWN, S. F. 1972: „Walter Burleigh's Treatise *De Suppositionibus* and its Influence on William of Ockham.” *Franciscan Studies* 32, 15-64.

BROWN, S. F. 1975: „Gerard Odon's »De suppositionibus«.” *Franciscan Studies* 35, 5-44.

BROWN, S. F. 1995: „Peter Aureoli »De unitate conceptus entis« (Reportatio Parisiensis in I Sententiarum dist. 2, p. 1, qq. 1-3 et p. 2, qq. 1-2).” *Traditio* 50, 199-249.

BURNETT, CH. 1994: „Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen.” *Micrologus* 2, 101-26.

BURNETT, CH. 1995: „The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the 'School of Toledo'.” In Weijers, O. (szerk.) *Vocabulary of Teaching and Research*

between the Middle Ages and Renaissance, CIVICIMA, Etudes sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge, 8, Turnhout 1995, 214-35.

BURNETT, CH. 1996: „The Introduction of Aristotle’s Natural Philosophy into Great Britain: A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence.” In Marenbon, J. (szerk.) *Aristotle in Britain during the Middle Ages*. Turnhout, 21-50.

BURR, D. 1971: „Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers.” *Franciscan Studies* 34, 41-71.

BURR, D. 1976: „The Persecution of Peter Olivi.” *Transactions of the American Philosophical Society* 66, 3-98.

BUYTAERT, E. 1952: „Introduction.” In Buytaert, E. (ed.) *Peter Aureoli, Scriptum Super Primum Sententiarum I*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.

CALCIDIUS 2003: *Commentario al«Timeo»di Platone*. Testo latino a fronte. Moreschini, C. (ed.) Milano: Bompiani.

CALLEBAUT, P. A., 1928: „La maîtrise du Bx. Jean Duns Scot en 1305; Son départ de Paris en 1307 durant la préparation du procès contre les Templiers.” *Archivum Franciscanum Historicum* XXI, 206-239.

CALLUS, D. A. 1943: „Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,” *Proceedings of the British Academy* (XXDQ), 229-81.

CANNING, J. 2002: *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*. Budapest: Osiris.

CHADWICK, H. 1981: *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

CHARTULARIUM 1889: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, Denifle, H. - Châtelain, É. (szerk.) Paris: Delalain.

CHARTULARIUM 1891: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Tomus II, Denifle, H. - Châtelain, É. (szerk.) Paris: Delalain.

CHATTON, W. 1989: *Reportatio et Lectura super Sententias: Collatio ad Librum Primum et Prologus*. Wey, J. C. (ed.) Toronto: Pontifical

Institute of Mediaeval Studies.

CHENU, M.-O., 1936: „Grammaire et théologie auxXIIe etXIIIe siècles.” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (10) 5-28.

CLANCHY, M. T. 1993: *From Memory to Written Record. England 1066-1307*. (Second Edition) Oxford: Blackwell.

CLANCHY, M. T. 1997: *Abelard. A Medieval Life*. Oxford: Blackwell.

COURTENAY, W. J. 1978: *Adam Wodeham: An Introduction to His Life and Writings* (Studies in Medieval and Reformation Thought, 21) Leiden: E. J. Brill.

COURTENAY, W. J.-TACHAU, K. 1982: „Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341.” *History of Universities* 2,53-96.

COURTENAY, W. J. 1984a: „The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris.” In *Preuve et raisons à l'Université de Paris: Logique, ontologie et théologie auXIVe siècle*, ed. Z. Kaluza and P. Vignaux, Paris: Vrin, 43-64.

COURTENAY, W. J. 1984b: „The Role of English Thought in the Transformation of University Education in the Late Middle Ages.” In *Rebirth, Reform and Resilience: Universities in Transition, 1300-1700*, ed. J. A. Kittelson and P. J. Transue, Columbus: Ohio State University Press, 103-162.

COURTENAY, W. J. 1987a: *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton: Princeton University Press.

COURTENAY, W. J. 1987b: „The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England.” In Hudson, A. - Wilks, M. (szerk.) *From Ockham to Wyclif*, Oxford: Blackwell, 89-107.

COURTENAY, W. J. 1991: „Nominales and Nominalism in the Twelfth Century.” In Jolivet, J. -Kaluza, Z. - De Libera, A. (szerk.) *Lectionum Varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)* Paris: Vrin, 11-48.

COURTENAY, W. J. 1995a: „Scotus at Paris.” In Sileo, L. (szerk.) *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, Roma: PAA-Edizioni Antonianum, Vol. 1, 149-163.

COURTENAY, W. J. 1995b: „Was There an Ockhamist School?” In *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*. ed. M. J. F. M. Hoenen et al., Leiden: Brill, 1994) 263-92.

CROWLEY, TH. 1950: *Roger Bacon: The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Dublin: James Duffy & Co.

CULLEN, e. e. 2006: *Bonaventure*. Oxford: OUP.

DANIEL OF MORLEY 1979: Gregor Maurach (ed.) „Daniel von Morley 'Philosophia'.” *Mittellateinisches Jahrbuch* 14, 204-255.

DALES, R. C. 1990: *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden: E. J. Brill.

D'ALVERNY, M-TH. 1991: „Translations and Translators.” In Benson, R. L. - Constable, G. - Lanham, C. D. (szerk.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Toronto: University of Toronto Press and the Medieval Academy of America, 421-462.

D'ORS, A. 1997-2003: „Petrus Hispanus O. P., Auctor Summularum.” *Vivarium* 35 (1997) 21-71.; „Petrus Hispanus O. P., Auctor Summularum (II): Further documents and problems.” *Vivarium*, 39 (2001) 209-54.; „Petrus Hispanus O. P., Auctor Summularum (III): 'Petrus Alfonsi' or 'Petrus Ferrandi'?” *Vivarium* 41 (2003) 249-303.

DE LIBERA, A. 1981: „Le traité *De appellatione* de Lambert de Lagny (Lambert d'Auxerre).” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 48, 227-285.

DE LIBERA, A. 1982: „The Oxford and Paris Traditions in Logic.” In Kretzmann, N. - Kenny, A. - Pinborg, J. (szerk.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: CUP, 174-187.

DE LIBERA, A. 1990: *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: Vrin.

DE MOWBRAY, M. 2002: „1277 and All That - Students and Disputations.” *Traditio* 57, 217-38.

DE RIJK, L. M. 1962: *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic, Vol. I: On the Twelfth Century Theory of Fallacy*. Assen: Van Gorcum.

DE RIJK, L. M. 1967: *Logica modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic, Vol. II: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen: Van Gorcum (a kötet külön számozott két részét 1967/1 és 1967/2-ként jelölöm).

DE RIJK, L. M. 1972: „Introduction.” In Petrus Hispanus 1972: VII-CXXIX.

DE RIJK, L. M. 1975: „Logica Cantabrigiensis. A fifteenth century Cambridge manual of logic.” *Revue Internationale de Philosophie* 29,297-315.

DE RIJK, L. M. 1980: „The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Problem of Univer-sals.” In Thomas, R. (szerk.) *Petrus Abaelardus: Person, Werk und Wirkung*. Trier: Paulinus-Verlag, 139-152.

DE RIJK, L. M. 1985: „Walther Burley's Tract *De exclusivis*. An edition.” *Vivarium* 23, 23-54.

DRONKE, P. 1992: „Heloise, Abelard and some recent discussions.” In *Intellectuals and poets in Medieval Europe*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

DUHEM, P. 1906-1913: *Études sur Léonard de Vinci*. Paris: Hermann.

DUHEM, P. 1913-1959: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique*. Paris: Hermann.

DUMONT, S. D. 1987: „The univocity of the concept of being in the fourteenth century: John Duns Scotus and William of Alnwick.” *Mediaeval Studies* 49:1-75.

DUMONT, S. D. 1989: „Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition.” *Speculum* 64,579-599.

DUMONT, S. D. 1992: „Transcendental Being: Scotus and Scotists.” *Topoi* 11,135-148.

DUMONT, S. D. 1995a: „The Question on Individuation in Scotus's 'Quaestiones super Meta-physicam'.” In Sileo, L. (szerk.) *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, Roma: PAA-Edizioni Antonianum, Vol. 1,193-227.

DUMONT, S. D. 1995b: „The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency.” *Modern Schoolman* 72,149-67.

DUMONT, S. D. 2001: „Did Duns Scotus Change his Mind on the Will?.” In Aertsen, J.-Emery, K. - Speer, A. (szerk.) *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte* (Miscellanea mediaevalia, Bd. XXVIII) Berlin/New York: Walter de Gruyter, 719-94.

DUNS SCOTUS 1639: Wadding, L. (ed.) *Johannes Duns Scotus: Opera omnia*. Lyon: Laurentius Durand (reprint kiadása: Hildesheim: Georg Olms, 1968-1969).

DUNS SCOTUS 1950-: *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

DUNS SCOTUS 1997: Andrews, R. - Etzkorn, G. et al. (ed.) *B. Iohannis Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute.

DUNS SCOTUS 1999: Andrews, R.- Etzkorn, G. et al. (ed.) *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super praedicamenta Aristotelis*. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute.

DURLING, R. J. 1994: „The Anonymous Translation of Aristotle's De Generatione et Corruptione (Translatio Vetus).” *Traditio* 49,320-330.

EADMER 1972: *The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury*. Oxford: Clarendon.

EBBESEN, S. - FREDBORG, K. M. - NIELSEN, L. 0.1983: „Compendium logicae Porretanum ex codice Oxoniensi Collegii Corporis Christi 250: A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil of Gilbert's.” *Cahiers de l'institut du moyen-age grec et latin* 46, III-XVII és 1-113.

ECKHART MESTER 1986: *Beszédek*. Budapest: Helikon.

EHRLE, F. 1889: „Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts.” *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5, 603-635.

EHRLE, F. 1925: *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*. Münster, Aschendorff.

ERIUGENA 1978: *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber*. Madec, G. (ed.) *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* L, Turnhout: Brepols.

ETZKORN, G. J. - WOLTER, A. B. 1997: „Introduction.” In *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*. 2 vols. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute.

ETZKORN, G. J. 2003: „Walter Chatton. In Gracia, J. J. E. - Noone, T. (szerk.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 674-675.

EUKLIDÉSZ 1983: *Elemek*. Budapest: Gondolat.

EVANS, G. R. 1989: *Anselm*. London: Geoffrey Chapman/Wilton, CT.: Morehouse-Barlow.

EVANS, G. R. 2004: „Anselm's life, works, and immediate influence.” In *The Cambridge Companion to Anselm*. Brian Davies - Brian Leftow (szerk.) Cambridge: Cambridge University Press.

FINDLAY, J. N. 1948: „Can God's Existence be Disproved?” *Mind* 57,176-183.

FINDLAY, J. N. 1949: „God’s Non-Existence: A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes.” *Mind* 58, 352-354.

FIORAVANTI, G. 1970: „Scientia, fides, theologia in Boezio di Dazia.” *Atti dell’Accademia dellé Scienze di Torino*, 104, 525-632.

FLASCH, K. 1974: „Die Intention Meister Eckharts.” In Röttges, H. u.a. (szerk.) *Sprache und Begriff, Festschrift für Bruno Liebrucks*. Meisenheim am Glan, 292-318.

FLASCH, K. 2001: *Nicolaus Cusanus*. München: Beck.

FORGIE, J. W. 1972: „Frege’s Objection to the Ontological Argument.” *Nous* VI, 3, 251-265.

FRANK, W. A. - WOLTER, A. B. 1995: *Duns Scotus, Metaphysician*. West Lafayette: Purdue University Press.

FREGE 1980a: „Függvény és fogalom.” In Rúzsá I. (szerk.) *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat, 104-134.

FREGE 1980b: „Fogalom és tárgy.” Rúzsá I. (szerk.) *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat, 135-155.

FREGE 1999: *Az aritmetika alapjai*. Budapest: Áron Kiadó.

FREISINGI OTTÓ 1912: „Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris.” In *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*. Editio tertia. Hannover/Leipzig: Hahn, 1-161.

GÁL, GEDEON 1971: „Henricus de Harclay: Quaestio de significato conceptus universalis.” *Franciscan Studies* 31, 178-234.

GÁL, GEDEON 1974: „Introductio.” In Guillelmus de Ockham 1974: 7*-73*

GASPER, G. E. M. 2004: *Anselm of Canterbury and his Theological Inheritance*, Aldershot: Ashgate.

GAUTHIER, R.-A. 1982a: „Le Traité *De anima et de potentiis eius* d’un maître es arts (vers 1225).” *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, 3-55.

GAUTHIER, R.-A. 1982b: „Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'.” *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66,321-374.

GAUTHIER, R.-A. 1983: „Notes sur Siger de Brabant, I. Sigeren 1265.” *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67,201-232.

GAUTHIER, R.-A. 1984: „Notes sur Siger de Brabant, II Siger en 1272-1275, Aubry de Reims et la scission des normands, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68, 3-49.

GENEST, J-F.-VIGNAUX, P. 1988: „La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: subtilitas ou plagiat?.” In *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, Pluta, O. (szerk.) Amsterdam: Grüner, 275-301.

GERÉBY, GY. 1997: „Bevezetés Proklos *A fizika elemei c. művéhez.*” *Magyar Filozófiai Szemle* 1997,1-2., 307-336.

GERÉBY, GY. 1999: „AMIT ANZELM ÉS GAUNILÓ MONDTAK EGYMÁSNAK.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6,651-663.

GIBSON, M. 1981: „The Opuscula Sacra in the Middle Ages.” In Gibson, M. (szerk.) *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford: Blackwell, 214-234.

GILBERT, N. W. 1974: „Ockham, Wyclif, and the 'Via Moderna',” In Zimmermann, A. (szerk.) *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittel-alter*. Miscellanea Mediaevalia, 9, Berlin: De Gruyter, 85-125.

GILBERT, N. W. 1976: „Richard de Bury and the »Quires of Yesterday's Sophisms«.” In *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Mahoney, E. P. (szerk.) Leiden: Brill, 229-257.

GILES OF ROME 2004: *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government*. New York: Columbia University Press.

GIRALDUS ODONIS 1997: *Opera Philosophica Vol. One: Logica. Critical Edition from the Manuscripts*, De Rijk, L. M. (ed) Leiden:

Brill.

GLORIEUX, P. 1968: „L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris aux XIIIe siècle.” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 43, 65-186.

GRABMANN, M. 1936: „Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.” In *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II, München: Hueber, 183-199.

GRABMANN, M. 1956: „Das Studium der aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.” In *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. III, München 128-141.

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*. A cura di J. Ribailier, Paris-Grottaferrata 1980-1987 (Spicilegium Bonaventurianum, 16-20)

GUILLELMUS AL VERNUS 1674: *Guilielmi Alvemi Episcopi Parisiensis (...) Opera omnia*. Paris, 1674, Vol. I—II. (Unv. Nachdruck Frankfurt am Main: Minerva 1963).

GUILLELMUS DE OCKHAM 1956: „Epistola ad Fratres Minores.” In Offler, H. S. (ed.) *Opera Politica* Vol. 3., Manchester: Manchester University Press, 6-17.

GUILLELMUS DE OCKHAM 1967: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum, Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima*. Ed. Gál, G. - Brown, S., *Opera Theologica* I, St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University.

GUILLELMUS DE OCKHAM 1974: *Summa Logicae*. Ed. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, *Opera Philosophica* I, St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University.

GUILLELMUS DE OCKHAM 1980: *Quodlibeta septem*. Ed. Joseph C. Wey, *Opera Theologica* IX, St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University.

GUILLELMUS DE TOCCO 1968: „Hystoria beati Thomae de Aquino.” In A. Ferma (ed.) *S. Thomae Aquinatis Vitae Fontes Praecipuae*. Alba: Ed. Domenicane.

HADOT, P. 1971: *Marius Victorinus: Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Études augustiniennes.

HARTSHORNE, CH. 1967a: „What Did Anselm Discover?” In *The Many-Faced Argument*. Ed. John Hick and Arthur C. McGill. New York: The Macmillan Company, 321-33.

HARTSHORNE, CH. 1967b: „The irreducibly modal structure of the argument.” In *The Many-Faced Argument*. Ed. John Hick and Arthur C. McGill. New York: The Macmillan Company, 334-340.

HASKINS, CH. H. 1924: *Studies in the History of Mediaeval Science*, (reprint ed.) New York: Ungar, (1960).

HASKINS, CH. H. 1929: *Studies in Mediaeval Culture*. New York: Ungar.

HENRICUS A GANDAVO 1520: *Summae Quaestionum Ordinariarum*. Paris: Iodocus Badius Ascensius, (reprint: St. Bonaventure, N. Y: Franciscan Institute Publications, 1953).

HENRICUS DE GANDAVO 1981: *Quodlibet X*. (ed.) Macken, R., Leuven: University Press; Leiden: E. J. Brill.

HENRY, D. P. 1967: *The Logic of Saint Anselm*. Oxford: Clarendon Press.

HISSETTE, R. 1977: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, XXII) Louvain/Paris.

HISSETTE, R. 1980: „Étienne Tempier et ses condamnations.” *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47, 231-270.

HISTORIA FRANCICA 1877: „Ex Historiae Francicae fragmento.” In *Recueil des historiens des Gaules et de la France* Tome douzième, (nouv. éd.) M. Léopold Delisle, Paris: Victor Palme, 1-8.

HOFFMANN, F. 1993: *Die „Conferendae“ des Robert Holcot O. P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330-1332*, Münster: Aschendorff.

HONNEFELDER, L. 1990: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)* Paradeigmata 9, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

HOPKINS, J. 1972: *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

IWAKUMA, Y. 1992a: „Vocales or early nominalists.” *Traditio* XLVII, 37-111.

IWAKUMA, Y. 1992b: „Twelfth Century Nominales: The Posthumous School of Peter Abelard.” *Vivarium* 30,97-109.

IWAKUMA Y., 1995: „Nominalia.” *Didascalía* 1,47-88.

IWAKUMA, Y. AND S. EBBESEN 1992: „Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources.” *Vivarium* 30,173-215.

JOHANNES PECKHAM 1885: *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham, archiepiscopi cantuariensis*. Vol. III, ed. by Charles Trice Martin, London.

JOHANNES SARESBERIENSIS 1929: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Camotensis Metalogicon, Libri Ilii*. Ed. Clemens C. I. Webb, Oxford: Clarendon Press.

JOHANNES SARESBERIENSIS 2003: *Metalogicon*. Budapest: Szent István Társulat.

JOHN OF SALISBURY 1999: *Policraticus. Az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól*. Budapest: Atlantisz.

KALUZA, Z. 1988: „Le Statut du 25 septembre 1339 et l’Ordonnance du 2 septembre 1276.” In *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. Pluta, O. (szerk.) Amsterdam: Grüner, 343-351.

KALUZA, Z. 1995a: „Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 decembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham.” In Bianchi, L. (szerk.) *Filosofia e teología nel Trecento. Studi in Ricordo di Eugenio Randi*. Louvain-La-Neuve, 197-258.

KALUZA, Z. 1995b: „Les étapes d’une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482.” *La controverse religieuse et ses formes*. Le Boulluec, A. (szerk.) Paris: Cerf, 297-317.

KALUZA, Z. 1995c: *Nicolas d’Autrécourt, Ami de la vérité*. Histoire Littéraire de la France, XLII, fase. 1, Paris: Académie des inscriptions et belles-lettres.

KALUZA, Z. 1998: „Late medieval philosophy 1350-1500.” In Marenbon, J. (szerk.) *Medieval Philosophy*. London: Routledge, 426-451.

KARGER, E. 1995: „William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the Objects of Knowledge and Belief.” *Vivarium* 33/2, 171-196.

KARGER, E. 1999: „Ockham’s Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition.” In Spade, P. V. (ed.) *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 204-226.

KENNY, A. 1969: *The Five Ways: St. Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence*. London: Routledge & Kegan Paul.

KENNY, A. 2002: *Aquinas on Being*. Oxford: Clarendon Press.

KING, P. 2004: „Metaphysics.” In Brower, J. E.-Guilfooy, K. (szerk.) *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 65-125.

KLIMA, GY. 1983: „SZENT ANZELM ÉS AZ ONTOLÓGIAI ISTENÉRV.” *Világosság* XXIV, 12., Melléklet, 3-9.

KLÍMA, GY. 1990: „SZENT TAMÁS METAFIZIKÁJA ÉS AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA, AVAGY LEHETSÉGES-E ANALITIKUS METAFIZIKA?.” IN AQUINÓI SZENT TAMÁS 1990: 7-51.

KLÍMA, GY. 1999: „OCKHAM’S SEMANTICS AND ONTOLOGY OF THE CATEGORIES.” IN SPADE, P. V. (ED.) *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 118-142.

KLÍMA, GY. 2000: „Saint Anselm’s Proof: A Problem of Reference. Intentional Identity and Mutual Understanding.” In Holmström-Hintikka, G. (ed.) *Medieval Philosophy and Modern Times*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 69-88.

KLÍMA, GY. 2001: *John Buridan: Summulae de Dialectica, an annotated translation with a philosophical introduction*. New Haven: Yale University Press.

KLÍMA, GY. 2003: „JOHN BURIDAN.” IN GRACIA, J. J. E. - NOONE, T. (SZERK.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 340-48.

KNUUTILA, S. 1981: „Time and Modality in Scholasticism.” Knuuttila, S. (szerk.) *Reforging the Great Chain of Being*. Dordrecht: Reidel, 163-257.

KNUUTILA, S. 1993: *Modalities in Medieval Philosophy*. London, New York: Routledge.

KNUUTILA, S. 1996: „Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities.” In Honnefelder, L.-Wood, R.-Dreyer, M. (szerk.) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 53. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 127-143.

KOCH, J. 1956: *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag.

KOCH, J. 1973: „Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts.” In *Kleine Schriften I*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 247-347.

KRETZMANN, N.-LONGEWAY, J.-STUMP, E.-VAN DYKE, J. 1978: „Notes and Discussions: L. M. De Rijk on Peter of Spain.” *Journal of the History of Philosophy* 16,325-333.

LAMBERTO D'AUXERRE 1971: *Logica (Summa Lamberti)* Alessio, F. (ed.) Firenze: La Nuova Italia Editrice.

LAMBOT, D. C. 1945: *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc DOrbais*. Louvain.

LAPIDGE, M. 1988: „The Stoic Inheritance.” Dronke, P. (szerk.) *A History of Twelfth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 81-112.

LECQ, R. VAN DER - BRAAKHUIS, H. A. G. 1994: „Introduction.” In R. Van der Lecq and H. A. G. Brakhuis (eds.) *Johannes Buridanus: Questiones Elenchorum*. Nijmegen: Ingenium Publishers.

LEWIS, D. 1970: „Anselm and Actuality.” *Nous* 4, 175-188.

LEWRY, O. 1981: „Boethian Logic in the Medieval West.” In Gibson, M. (szerk.) *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford: Blackwell, 90-134.

LITTLE, A. G. 1892: *The Grey Friars in Oxford*. Oxford: Oxford Historical Society/Clarendon Press.

LITTLE, A. G. 1932: „Chronological Notes on the Life of Duns Scotus.” *English Historical Review* 47, 568-582.

LOHR, CH. H. 1982: „THE MEDIEVAL INTERPRETATION OF ARISTOTLE.” In KRETZMANN, N. - KENNY, A. - PINBORG, J. (SZERK.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: CUP, 80-98.

LOHR CH. H. 1983: „Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues aus den Werken Ramon Lulls.” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30, 373-384.

LOHR, CH. H. 1986: „The Pseudo-Aristotelian Liber de Causis and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries. In Jill Kraye - William F. Ryan - Charles B. Schmitt (szerk.) *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*. London: The Warburg Institute.

LONGPRÈ, P. E. 1929: „L'Ordination sacerdotale du Bx. Duns Scot, document du 17 mars 1291.” *Archivum Franciscanum Historicum* XXII, 54-62.

LOTTIN, O. 1959: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Tome V, Problèmes d'histoire littéraire: L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Gembloux: Duculot.

LUSCOMBE, D. E. 1969: *The School of Peter Abelard: the Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

LUSCOMBE, D. E. 1971: „Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics.” In *Petrus Abaelardus* 1971: xiii-xxxvii.

MACDONALD, S. 1984: „The Esse/Essentia Argument in Aquinas's *De ente et essentia*.” *Journal of the History of Philosophy* 22, 157-172.

MACDONALD, S. 1988: „Boethius's Claim that all Substances are Good.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, 245-79.

MAGEE J. 1989: *Boethius on Signification and Mind*. Leiden: E. J. Brill.

MAIERÙ, A. 1994: *University Training in Medieval Europe*. Leiden: Brill.

MARENBO, J. 1981: *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARENBO, J. 1983: *Early Medieval Philosophy (480-1150)* London-New York: Routledge.

MARENBO, J. 1992: „Vocalism, nominalism and the commentaries on the Categories from the earlier twelfth century.” *Vivarium* 30, 51-61.

MARENBO, J. 1993: „Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD.” In Burnett, C. (szerk.) *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: the Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*. Warburg Institute Surveys and Texts 23, London: The Warburg Institute, 77-127.

- MARENBN, J. 1997: *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARENBN, J. 2003: *Boethius*. Oxford: Oxford University Press.
- MARRONE, S. 1983: „The notion of univocity in Duns Scotus's early works.” *Franciscan Studies* 43, 347-395.
- MAURER, A. 1978: „Method in Ockham's Nominalism.” *The Monist* 61, 426-43.
- MAURER, A. 1984: „Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor.” *Mediaeval Studies* 46, 463-475.
- MCDERMOTT, P. L. 1998: „Nicholas of Cusa: Continuity and Conciliation at the Council of Basel.” *Church History* 67, 254-273.
- MEISTER ECKHART 1936a: *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, Bd. III., *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*. Stuttgart-Berlin: Kohlhammer.
- MEISTER ECKHART 1936b: *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, Bd. V., Stuttgart-Berlin: Kohlhammer.
- MEISTER ECKHART 1964: *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, Bd. L, Stuttgart: Kohlhammer.
- MEISTER ECKHART 1992: *Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke*, Bd. IL, Stuttgart: Kohlhammer.
- MEUTHEN, E. 1964: *Nikolaus von Kues 1401-1464: Skizze einer Biographie*. Münster: Aschendorff.
- MEWS, C. 1984: „A NEGLECTED GLOSS ON THE »ISAGOGUE« BY PETER ABELARD.” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31, 35-55.
- MEWS, C. 1985: „On Dating the Works of Peter Abelard.” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 52, 73-134.
- MEWS, C. 1985b: „The Lists of Heresies Imputed to Peter Abelard.” *Revue bénédictine* 95, 77-108.

MEWS, C. 1987: „Introduction.” In *Petri Abaelardi Opera Theologica* III. Ed. C. J. Mews and E. Buytaert, Turnhout: Brepols, 39-52.

MEWS, C. J. 2005: *Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press.

MIETHKE, J. 1976: „Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts.” In Zimmermann, A. (szerk.) *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. *Miscellanea Mediaevalia* XV, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

MOODY, E. A. 1975: „William of Auvergne and His Treatise *De anima*.” In *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic. Collected Papers 1933-1969*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1-109.

MURDOCH, J. E. 1975: „From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning.” In *The Cultural Context of Medieval Learning*. Murdoch, J. E. - Sylla, E. (szerk.) Dordrecht: Reidel, 271-339.

MURDOCH, J. E. 1978: „Subtilitates Anglicanae in Fourteenth-Century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceccano.” In *Machaut's World: Science and Art in the Fourteenth Century*. Cosman, M. P.-Chandler, B., New York: The New York Academy of Sciences, 51-86.

MURDOCH, J. E. 1981: „*Scientia mediantibus vocibus*: Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy.” In *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 73-106. »

MURDOCH, J. E. 1982: „The Analytic Character of Late Medieval Learning: Natural Philosophy without Nature.” In Roberts, L. D. (szerk.) *Approaches to Nature in the Middle Ages*. Binghamton N. Y.: State University of New York Press, 171-213.

MURDOCH, J. E. - THIJSSSEN, J. M. M. H. 2001: „John Buridan on Infinity.” In J. M. M. H. Thijssen and J. Zupko (szerk.) *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*. Leiden, Boston, Köln: Brill Academic Publishers.

NARDI, B. 1960: „Alberto Magno e San Tommaso.” In *Studi di filosofia medievale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 99-117.

NEDERMAN, C. J. 1988: „A Duty to Kill: John of Salisbury’s Theory of Tyrannicide.” *The Review of Politics* 50 (3) 365-389.

NIKOLAUS VON AMIENS 1993: *Ars fidei catholicae. Ein Beispielwerk axiomatischer Methode*. Dreyer, M. (ed.) Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 37, Münster: Aschendorff.

NIELSEN, L. O. 2003: „Peter Auriol.” In Gracia, J. J. E. - Noone, T. (szerk.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 494-503.

NOONE, T. 2003: „Universals and Individuation.” In Williams, Th. (szerk.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 100-128.

NORMORE, C. G. 1987: „The Tradition of Mediaeval Nominalism.” In J. F. Wippel (szerk.) *Studies in Medieval Philosophy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 201-217.

NORMORE C. G. 1992: „Abelard and the School of the Nominales.” *Vivarium* 30, 80-96.

NORMORE, C. G. 2003: „Duns Scotus’s Modal Theory.” In Williams, Th. (szerk.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: CUP.

NUCHELMANS, G. 1973: *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*. Amsterdam/London: North-Holland Publishing Company.

NUCHELMANS, G. 1980: „Adam Wodeham on the Meaning of Declarative Sentences.” *Historiographia Linguistica* 7, 177-87.

OBERMAN, H. 1962: „Facientibus quod in se est Deus non denegat Gratiam: Robert Holcot, O. P. and the Beginnings of Luther’s Theology.” *Harvard Theological Review* 55, 314-342.

OCKHAM 1956: *Tractatus contra Benedictum*. Offler, H. S. (ed.) In Guillelmi de Ockham, *Opera politica* III, Manchester: University of Manchester Press.

OLIVI 1922-1926: B. Jansen (ed.) Johannes Petrus Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (Bibliotheca Franciscana Scholastica 4-6) Quaracchi: Collegium S. Bona-venturae.

OPPY, GRAHAM, „Ontological Arguments.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition) Edward N. Zalta (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2007/entries/ontological-arguments/>

OTTMANN, J.-WOOD, R. 1999: „Walter Burley: His Life and Works.” *Vivarium* 37,1-24.

PACHT, O. 1956: „The Illustrations of Anselm’s Prayers and Meditations.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 19,68-83.

PANACCIO, C. 1991: *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*. Montréal: Bellarmin/Paris: Vrin.

PANACCIO, C. 1999: „Semantics and Mental Language.” In Spade, P. V. (ed.) *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 53-75.

PELSTER, FR. 1923: „Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben,” *Franziskanische Studien* 10,1-32.

PETRUS ABAELARDUS 1919: „Peter Abaelards Philosophische Schriften I. Die Logica ’Ingre-dientibus’. 1. Die Glossen zu Porphyrius.” Geyer, B. (hrsg.) *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* Bd. 21, Heft 1, Münster: Aschendorff.

PETRUS ABAELARDUS 1933: „Peter Abaelards Philosophische Schriften II. Die Logica ’Nostrorum petitioni sociorum. Die Glossen zu Porphyrius.” Geyer, B. (hrsg.) *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* Bd. 21, Heft 4, Münster: Aschendorff.

PETRUS ABAELARDUS 1969: „Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos.” In *Petri Abaelardi Opera Theologica I*, Buytaert, E. M. (ed.) Turnhout: Brepols, 41-340.

PETRUS ABAELARDUS 1970: *Dialectica*. (2nd, revised edition) Assen: Van Gorcum.

PETRUS ABAELARDUS 1971: *Peter Abelard's Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

PETRUS ABAELARDUS 1985: *Szerencsétlenségeim története*. Budapest: Helikon.

PETRUS ABAELARDUS 1989: *Etika*. Budapest: MTA Filozófiai Kutatóintézete.

PETRUS ABAELARDUS 2000: *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*. Testo latino a fronte, intr. di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. e note di Cristina Trovó, Milano: BUR.

PETRUS DE AILLIACO 1490: *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*. Straßburg; Univ. Nachdruck Frankfurt a/M.: Minerva, 1968.

PETRUS AUREOLI 1952-1956: *Scriptum Super Primum Sententiarum* 2 vols. Buytaert, E. (ed.) St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.

PETRUS HISPANUS 1972: *Tractatus called afterwards Summule logicales*. Assen: Van Gorcum.

PETRUS HISPANUS 1992: *Syncategoreumata*. Leiden/NewYork/Köln: E. J. Brill.

PETRUS LOMBARDUS 1971-1981: *Sententiae in IVlibris distinctae*. Spicilegium Bonaventurianum IV-V, Grottaferrata (Roma): Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas.

PINBORG, J. 1967: *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*. Münster: Aschendorff.

PINBORG, J. 1975: „Die Logik der Modistae.” *Studia Mediewistyczne* 16,39-97.

PINBORG, J. 1979: „The English Contributin to Logic before Ockham.” *Synthese* 40,19-42.

PIRONET, F. 1994: „Introduction.” In *Guillaume Heytesbury: Sophismata asinina. Une introduction aux disputes médiévales*. Pironet, F. (ed.) Paris: Vrin, 11-94.

PINI 1995: „Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' «Expositio» and «Quaestiones» on the Metaphysics.” In Sileo, L. (szerk.) *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti dei Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, Roma: PAA-Edizioni Antonianum, Vol. 1,375-389.

PoRPHŪRiosz 1984: „A föníciai Porphüriosznak, a lykopoliszi Plótinós tanítványának bevezetője.” *Magyar Filozófiai Szemle* 1984/3 —4,431-453.

PoRPHYRIus 1966: *Porphirii Isagoge*, translatio Boëthii, ed. Minio-Paluello, L. - Dód, B. G. In *Aristoteles Latinus*, 1,6-7, Leiden: Brill, 5-31.

PRISCIANUS 1855-1859: *Institutionum grammaticarum libri XVIII*, Hertz, M. (ed.) In *Grammatici Latini*, Keil, H. (ed.) Vol. 2-3. Leipzig.

QUINE, W. V. 1960: *Word and Object*, Cambridge, Mass: MIT Press.

QUINE, W. V. 1961: „Reference and Modality.” In *From a Logical Point of View*, 2nd. edition, Cambridge, MA: Harvard University Press, 139-159.

QUINE, W. V. 2002: „Referencia és modalitás.” In Forrai G. (szerk.) *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest: Osiris, 225-249.

RASHDALL, H. 1936: *The Universities of Europe in the Middle Ages*. New Edition, Powicke, F. M. - Emden, A. B. (szerk.) 3 vols, Oxford: Oxford University Press.

REDL K. 1987: *Az 1277-es párizsi elítélő határozat*. Budapest: Művelődési Minisztérium.

- REDL K. 2001: „Dokumentumok a Párizsi Egyetem középkori történetéből.” In Tóth T. (szerk.) *Az európai egyetem funkcióváltása*. Budapest: Professzorok Háza, 181-188.
- REINERS, J. 1910: *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*. Münster: Aschendorff.
- RENAN, E. 1869: „Jean Duns Scot, Frère Mineur.” In *Histoire littéraire de la France XXV*, Paris.
- RICHARD DE BURV 1888: *Philobiblon*. Thomas, E. C. (ed.) London.
- RICHARD OF CAMPSALL 1968: „Questiones Super Librum Priorum Analeticorum.” In Synan, E. A. (ed.) *The Works of Richard of Campsall*, vol. 1, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 37-306.
- RICHARD OF CAMPSALL 1982: „Contra ponentes naturam.” In E. A. Synan (ed.) *The Works of Richard of Campsall*, vol. 2, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 14-17.
- RITTER, G. 1922: *Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*. Heidelberg: Carl Winter.
- ROBERTUS GROSSETESTE 1981: *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*. Firenze: Leo S. Olschki.
- ROGER BACON 1905 (?): *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Fase. II. *Liber primus communium naturalium Fratris Rogeri* (ed.) Robert Steele, Oxford: Clarendon.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D. 1926: *Le „De Ente et Essentia” de S. Thomas D’Aquin. Texte établi d’après les manuscrits parisiens*. Bibliothèque Thomiste VIII, Kain: Le Saulchoir.

RUH, K. 1985: *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*. München: Verlag C. H. Beck.

RUSSELL, B. 1985: „A denotálásról.” In Copi, I. M. - Gould, J. A. (szerk.) *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat, 143-166.

RÚZSA I. - MÁTÉ A. 1997: *Bevezetés a modern logikába*. Budapest: Osiris.

SALMAN, O. 1937: „Note sur la première influence d'Averroes.” *Revue néoscholastique de philosophie* XL, 203-212.

SANTINELLO, G. 1987: *Introduzione a Niccolò Cusano*. Bari: Laterza.

SCHABEL, C. 2000: *Theology at Paris, 1316-1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*. Aldershot: Ashgate.

SCHEPERS, H., 1970: „Holkot contra dicta Crathorn: I. Quellenkritik und Biographische Auswertung der Bakkalareatsschriften zweier Oxforder Dominikaner des XIV Jahrhunderts.” *Philosophisches Jahrbuch* 77,320-54.

SCHEPERS, H., 1972: „Holkot contra dicta Crathorn: II. Das »significatum per propositionem.« Aufbau und Kritik einer nominalistischen Theorie über den Gegenstand des Wissens.” *Philosophisches Jahrbuch* 79,106-136.

SCHMIDT, R. W. 1966: *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. The Hague: Martinus Nijhoff.

SCHMITT, F. S. 1932: „Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm v. Canterbury.” *Revue Bénédictine* XLIV (1932) 322-350.

SCOTT, TH. K. 1965: „John Buridan on the Objects of Demonstrative Science.” In *Speculum* 40,654-673.

SIGER DE BRABANT 1972: *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Ed. Bazán, B., Louvain:

Publications Universitaires; Paris: Éditions Béatrice-Nau-welaerts, (Philosophes médiévaux, XIII).

SIGER DE BRABANT 1981: *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne.* (Philosophes médiévaux, XXIV) Dunphy, W. (ed.) Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

SIGER DE BRABANT 1983: *Quaestiones in Metaphysicam. Reportations de Cambridge et de Paris.* (Philosophes médiévaux, XXV) Maurer, A. (ed.) Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

SMALLEY, B. 1956: „Robert Holcot O. P." *Archivum Fratrum Praedicatorum* 26,5-97.

SOUTHERN, R. W. 1990: *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape.* Cambridge: Cambridge University Press.

SOUTHERN, R. W. 1991: „The Schools of Paris and the School of Chartres." In Benson, Robert L. - Constable, Giles - Lanham, Carol D. (szerk.) *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.* Toronto: University of Toronto Press and the Medieval Academy of America, 113-37.

SPADE, P. V. 1975: „Some Epistemological Implications of the Burley-Ockham Dispute." *Franciscan Studies* 35,212-22.

SPADE, P. V. 1980: „Synonymy and equivocation in Ockham's mental language." *The Journal of the History of Philosophy* 18,9-22.

SPADE, P. V. 1982: „The semantics of terms." In Kretzmann, N. - Kenny, A. - Pinborg, J. (szerk.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Cambridge: CUP, 188-196.

SPADE, P. V. 1996: „Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry." PDF-fájl: www.pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf

SYLLA, E. D. 1982: „The Oxford Calculators." In Kretzmann, N. - Kenny, A. - Pinborg, J. (szerk.) *The Cambridge History of Later*

Medieval Philosophy. Cambridge: CUP, 540-563.

SYLLA, E. D. 1984: „Walter Burley’s Tractatus primus: Evidence Concerning the Relations of Disputations and Written Works.” *Franciscan Studies* 44,257-274.

SZÉKELY, GY. 2004: „Telepesek, keresztes hadjáratok.” In Klaniczay G., (szerk.) *Európa ezer éve: a középkor*. I-II, Budapest: Osiris.

TACHAU, K. H. 1982: „The Response to Ockham’s and AureoTs Epistemology (1320-1340).” In Maierù, A. (ed.) *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries*. Napoli: Bibliopolis.

TACHAU, K. H. 1987: „The Influence of Richard Campsall on Fourteenth-Century Oxford Thought.” In Hudson, A. - M. Wilks (szerk.) *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Blackwell.

TACHAU, K. H. 1988: *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundation of Semantics, 1250-1345*. Leiden: E. J. Brill.

TACHAU, K. 1995: „Introduction.” In *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents by Robert Holcot*. Ed. by Paul A. Streveler and Katherine H. Tachau, Toronto: P1MS.

THIJSEN, J. M. M. H. 1990: „Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340: Some new perspectives.” *Vivarium* 28,136-167.

THIJSEN, J. M. M. H. 1997: „What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier’s Condemnation and its Institutional Context.” In Sylla, E.-McVaugh, M. (szerk.) *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.

THIJSEN, J. M. M. H. 1998: *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

THOMAS DE AQUINO 1955: *Expositio super Librum Boethii De Trinitate*. Ed. Decker, B., (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 4) Leiden: E. J. Brill.

THOMAS DE AQUINO 1976: *Opuscula, Opera Omnia*. XLIII, Roma: Editori di San Tommaso.

THOMAS DE AQUINO 1989'. *Expositio libri Peryermenias*. In *Opera Omnia* 1,1, Roma: Commissio Leonina; Paris: Vrin.

TORRELL, J.-P. 1993: *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris-Fribourg: Cerf /Editions Universitaires Fribourg.

TRAPP, D. 1956: „Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore.” *Augustiniana* 6,146-274.

TRENTMAN, J. 1970: „Ockham on Mental.” *Mind* LXXIX, 586-591.

TUGWELL, S. 1999: „Petrus Hispanus: Comments on Some Proposed Identifications.” *Vivarium* 37,103-13.

TWEEDALE, M. 1976: *Abailardon Universals*. Amsterdam/New York/Oxford: North-Holland Publishing Company.

VANSTEENBERGHE, E. 1910: *Le „De Ignota Litteratura” de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*. Münster: Aschendorff.

VAN STEENBERGHEN, F. 1966: *La philosophie au XIIIe siècle*. (Philosophes médiévaux IX) Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

VAN STEENBERGHEN, F. 1977: *Maître Siger de Brabant*. (Philosophes médiévaux XXI) Louvain: Publications Universitaires; Paris: Vander-Oyez.

Vos, A. 2004: „Duns Scotus at Paris.” In Boulnois, O. - Karger, E. - Solère, J.-L. - Sondag, G. (szerk.) *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Actes du colloque de Paris, septembre 2002, Turnout: Brepols.

WADDING, L. 1931: *Annales Minorum*. Quaracchi: Coll. S. Bonaventura.

WALTER BURLEIGH 1988: *Von der Reinheit der Kunst der Logik*. Ed. Kunze, P. (lt/dt) Hamburg: Felix Meiner.

WALTER MAP 1983: *De Nugis Curialium: Courtiers' Trifles*. (Oxford Medieval Texts) Oxford: Clarendon Press.

WEIJERS, OLGA 1987: *Terminologie des universités au XIIIe siècle*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

WEISHEIPL, J. A. 1959: „The Place of John Dumbleton in the Merton School.” *Isis* 50,439-454.

WEISHEIPL, J. A. 1964: „Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century.” *Mediaeval Studies* 26 (1964) 143-185.

WEISHEIPL, J. A. 1966: „Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century” *Mediaeval Studies* 28,151-75.

WEISHEIPL, J. A. 1968: „Ockham and Some Mertonians.” *Mediaeval Studies* 30,163-213.

WEISHEIPL, J. A. 1969: „Repertorium Mertonense.” *Mediaeval Studies* 31,174-224.

WEISHEIPL J. A. 1974: *Friar Thomas d'Aquino*. New York: Doubleday.

WETHERBEE W. 2003: „The School of Chartres.” In Gracia, J. J. E. - Noone, T. B. (szerk.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 36-44.

WILLIAM OF SHERWOOD 1983: Charles H. Lohr, Peter Kunze and Bernhard Mussler, ed., „William of Sherwood, 'Introductiones in logicam': Critical Text.” *Traditio* 39,219-299.

WILLIAMS, J. R. 1954: „The Cathedral School of Rheims in the Eleventh Century.” *Speculum* 29,661-77.

WILLIAMS, TH. 2003: „Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot,” In Williams, Th. (szerk.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: CUP.

WIPPEL, JOHN F. 1981: „DID THOMAS AQUINAS DEFEND THE POSSIBILITY OF AN ETERNALLY CREATED WORLD ?.” *Journal of the History of Philosophy* XIX, 21-37.

WIPPEL, JOHN F. 1984: „Essence and Existence in the De Ente, ch.4.” In *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington: CUA Press, 107-132.

WOLTER, A. B. 1965: „The Formal Distinction.” In Ryan, J. K. - Bonansea, B. M. (szerk.) *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 45-60.

WOLTER, A. B. 1966: *A Treatise on God as First Principle*. Chicago: Franciscan Herald Press.

WOLTER, A. B. 1990: *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ithaca/London: Cornell University Press.

WOLTER, A. B. 1993: „Reflections on the Life and Works of Scotus.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 67,1-36.

WOLTER, A. B. 1996: „Reflections About Scotus’s Early Works” In Honnefelder, L.-Wood, R.-Dreyer, M. (szerk.) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 53. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 37-57.

WOOD, R. 2003: „Adam of Wodeham.” In Gracia, J. J. E. - Noone, T. (szerk.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 77-85.

WOOD, R. 1990: „Introduction.” In Adam de Wodeham, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum, Prologus et distinctio prima*. Wood, R.-Gál, G. (ed.) St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University.

WYATT, N. M. 2000: „Did Duns Scotus Invent Possible Worlds Semantics?.” *Australasian Journal of Philosophy* 78,196-212.

ZIMMERMANN, A. 1968: *Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles*. Berlin: Walter de Gruyter.

ZIMMERMANN, A. 1967-1968: „Dante hatte doch Recht. Neue Ergebnisse der Forschungen über Sigervon Brabant” *Philosophisches Jahrbuch* 75,206-217.

ZUPKO, J. 2003: *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*; Notre Dame: University of Notre Dame Press.

4. A reneszánsz filozófiája

A „reneszánsz filozófia” elnevezéssel az 1300 és 1350 közt kezdődő s nagyjából 1600 táján záruló időszak filozófiáját szokás összefoglalni. A határok vagy inkább a fogalomképzés természetes bizonytalanságát jelzi, hogy Ockhamot, Eckhart mestert, Padovai Marsiliust nem szokás reneszánsz gondolkodónak tekinteni, holott halálozásuk időpontja alapján lehetne, ugyanakkor Raymundus Lullust időnként oda sorolják, a másik oldalon pedig Suárez, Francis Bacon és Althusius vagy akár Grotius hovatartozása is bizonytalan. E 250-300 év filozófiai gondolkodása semmivel sem egyöntetűbb, mint más ilyen időtávoké, de a már meghonosodott kifejezést mindenképp meg kell tartani. Ugyanakkor a következőkben arra teszünk kísérletet, hogy ezt az időszakot *a maga rendkívüli változatosságában* mutassuk be.

A „*re-naissance*”, az „újjászületés” csak nagyon távolról nézve tűnhet egységesnek, még akkor is, ha csupán a szokásos értelmezést vesszük figyelembe, amely leginkább a klasszikus, görög-római antikvitás „újjászületésével” számol: hiszen ezt a korszakot magát is számos, egymással vitázó filozófiai irányzat küzdelme jellemzi, s az egyes irányzatok, de még a szinkretisztikus egyeztetési kísérletek is mind megtalálták a maguk reneszánsz képviselőit. Másfelől távolról sem igaz, hogy az *ad fontes*, a „vissza a forrásokhoz!” jelszava csupán a klasszikus antikvitáshoz való visszatérést jelentette. Hiszen a reformáció képviselői a skolasztika filozofáló-teologizáló kereszténységértelmezését elkerülni igyekezvén a kereszténység ószövetségi gyökereihez próbálnak visszatalálni, az ellenreformációs skolasztika pedig a középkori filozófia irányzatainak újjáélesztésére vállalkozik a humanista érzékenység adta keretek között.

Az itt tárgyalt korszakban nehéz a filozófiát hermetikusan elszigetelni a kultúra többi formájától, mint amilyen a politika, a jog, a vallás, az irodalom, a tudomány, a mágia stb., ezért időnként a határterületek eseményeit is tárgyaljuk majd.

4.1. Humanizmus

A reneszánsz az itáliai humanizmussal vette kezdetét, onnan terjedt át Európa többi részére. Ugyanakkor nem teljesen magától értetődő a különbség a filozófiai értelemben vett humanista reneszánsz és a megelőző - illetve párhuzamosan is művelt - skolasztika között. Hiszen ha a skolasztika célja a teológia előkészítése, a keresztény tanok magas szintű kifejtése és védelme, amelynek során erősen támaszkodik az antikvitas bizonyos gondolkodóira, elsősorban Arisztotelészre, akkor hajlamosak lehetünk azt gondolni, hogy a reneszánsz humanisták jórészt ugyanezeket a célokat igyekeztek megvalósítani - csak épp hatékonyabban, hisz jóval több klasszikus szöveget ismertek, és jóval pontosabb fordításokat készítettek. Mégis tagadhatatlan, hogy azzal, amit humanizmusnak szokás nevezni, valami új jelent meg, ami alapvető vonásokban tért el a középkor könyv- és Arisztotelész-kultuszától. A művek megváltozott műfaja - a *quaestiók*, szentencia-kommentárok, *summák* nem számítanak többé vonzó műformáknak - a humanisták megváltozott attitűdjét jelzi a klasszikus szövegekhez és szerzőkhöz. Nincs már olyan tekintély, amely elvileg ne lenne kritikával illelhető, s noha a reneszánsz gondolkodók legnagyobb része is a keresztény Isten nagyobb dicsőségére igyekezett filozofálni, az egyetlen egyház által szentesített egyetlen út mellett újabb és újabb utak nyíltak. Sőt egyes gondolkodók olvastán már azt a kérdést is fel szokás vetni, hogy vajon a kereszténység alapvető tanításainak beemelése egy-egy nem szükségképp oda vezető gondolatmenet végén nem pusztán csak a külső alkalmazkodás kedvéért történt-e? Annyit mindenesetre joggal állíthatunk, hogy a reneszánsz a keresztény kultúra laicizálódásának igényéből született, s ezt az igényt tükrözi, még akkor is, ha döntő többségében maga is keresztény.

A „humanizmus” kifejezés 19. századi fejlemény, a „humanista” azonban nem az: a 15. századvége felé jelent meg. *Leonardo Bruni - "Aretinus" (1369-1444)* - nevezte így azokat, akik a klasszikus szövegeket a grammatika, retorika, poétika, morálfilozófia és a történelem aspektusaiból - együttesen vagy különböző egyedi variációkban - vizsgálták, mert tökéletesíteni akarták az embert, s nem csupán tudományos tekintetben, hanem morálisan is. Az ókori ideáloknak a jelenbeli életet kellett szolgálniuk.

A humanisták nem feltétlenül egyetemi emberek. A városi közigazgatás alkalmazottai, főurak vagy főúri titkárok, építészek, bankárok, fordítók - a humanista alapprogramot valamennyien magukénak tekintik. Természetesen sokan szorgoskodnak a szövegek sokszorosítása körül: kéziratokat másolnak, írásformákat és betűtípusokat találnak ki a könyvnyomtatás számára, könyvtárosok, könyvkereskedők, könyvkiadók.

Giovanni Boccaccio (1313-1375) is kéziratokat fedezett fel, elősegítette a görögnyelv-tanítás bevezetését, amellet, hogy ő volt a *Decameron* és más, olaszul írt művek szerzője.

Boccacciónál befolyásosabb humanista volt *Coluccio Salutati (1331-1406)*, hosszú ideig Firenze kancellárja, politikai író, szorgalmazta a görög tanulmányok bevezetését, s ezzel mintát adott az aktív élet (politika vagy kereskedés) és a humanista gondolkodásmód összekapcsolására. Petrarca követőjeként *De fato, fortuna et casu* (A sors, a szerencse és a véletlen) című tankölteményében állást foglal az asztrológusok ellen. Más jeles humanistákat, mint például *Flavio Bondót (1392-1463)* a történelem, a régészet, az epigráfia, a numizmatika érdekelte.

A hagyomány Petrarcát tekinti az első humanistának, noha ő sem előzmények nélküli kezdeményező. Az mégis bizonyos, hogy *Petrarca (1304—1374)* az első humanista, akinek hatása túlmutat Itálián, s aki nem csupán versek és episztolák költője, hanem történeti és morálfilozófiai írások szerzője is. Könyvtára telve antik szerzőkkel - kedvence Cicero, Platont Arisztotelész fölé helyezi -, de jellemző módon szinte egy középkori szerzővel sem találkozunk benne. Filozófiai írásaiban Cicero, Seneca és Augustinus a fő irányadók, kereszténység és sztoicizmus, az individuum s a világ összhangjának megteremtése foglalkoztatja.

A római rétor, Cicero a reneszánsz egyik emblemátikus figurája. Nemcsak mint a filozofikus retorika vagy retorikai filozófia művelője vált azzá, hanem - különösen az első időszakban - a humanista latin stílus fő mintaképeként is. Voltak, akik kifejezetten kerülték az olyan kifejezéseket, melyeket nem találtak meg írásaiban. Később, különösen a jogászok hatására, inkább a Tacitus-követő stílus jutott uralomra.

A humanisták nyelvapoló programja azonban nem korlátozódott a latinra, még ha a nemzetközi érintkezés nyelve kétségkívül a humanista latin volt is. A népnyelv használatát Petrarcától kezdve szintén többen fontosnak tartották, különösen olyan kései, a könyvnyomtatás elterjedése utáni humanista írók, mint *Montaigne (1533-1590)* vagy *Guez de Balzac (1597-1654)*. *Lipsius (1547-1606)* viszont, a németalföldi humanista, anyanyelvén csak családjának írt leveleket.

A kéziratok, a régi és új könyvek kultuszával új, nem kolostori jellegű könyvtárakra is szükség támadt. Világi és egyházi méltóságok ekkoriban alapítottak számos, azóta híressé vált könyvtára.

A humanista műveltség, az újonnan felbukkant kéziratok alapos vizsgálata a történeti-filológiai szövegkritika megjelenését is magával hozta, amelynek legnevezetesebb korabeli eredménye *Lorenzo Valla (1407-1457)* nevéhez fűződik, aki a pápaság világi hatalomra való igényének egyik alapvető forrásáról, az ún. konstantinuszi adománylevélről mutatta ki, hogy több évszázaddal későbbi, mint amilyenek korábban tekintették.

Az itáliai humanizmus, amely nagymértékben annak köszönhető felvirágzását, hogy a városállamok inkább az ókori poliszokat tekintették előzményüknek, semmint a középkori város- vagy államalakulatokat, fokozatosan, különböző csatornákon áterjedt Európa olyan vidékeire is, ahol ez a szempont nem lehetett mérvadó. Nyilvánvalóan sokféleképp értelmezhető az a fejlemény, hogy kölcsönös utazások, könyvküldemények stb. révén fokozatosan kialakultak Itáliától északra is helyi humanista központok, néhol csak időlegesen, mint például éppen Mátyás uralkodása alatt (1458-1490) a budai udvar körül. Ha fölidézzük olyan jelentős, nem itáliai humanisták nevét, mint amilyen Erasmus, Montaigne, Kopernikusz, Kepler, Thomas More - és említhetnénk kisebb jelentőségű humanistákat is, mint például Johannes Reuchlin (1455-1522), Rudolf Agricola (1444-1485) vagy Guillaume Budé (1467/8-1540) -, vagy meggondoljuk, hány Itálián kívüli humanista centrumban töltött el hosszabb-rövidebb időt kényszerű peregrinációja során Giordano Bruno, akkor már szinte kijelenthetjük, hogy a 15-16. században a hangsúly egyre inkább az Itálián kívüli területekre tevődött át.

Ha egyszer a humanizmus lényegi eleme a nevelés, akkor nyilvánvaló, hogy a mozgalmat támogató intézmények közt nemcsak könyvtárakat fogunk találni, hanem nevelési jellegű intézményeket is, humanista iskolákat, egyetemeket: 1509-ben alapították a londoni St. Paul's Schoolt, 1517-ben Leuvenben a *collegium trilingue*-t, amely a három klasszikus nyelv, a héber, a görög s a latin oktatását szolgálta. 1530-ban hozta létre I. Ferenc a *Collège de France*-t. Egyes hagyományos egyetemek - mint a párizsi Sorbonne - ellenálltak a humanista hatásnak, a német egyetemek általában valamelyest nyitottabbak voltak, az újonnan, 1575-ben alapított leideni egyetem viszont eleve humanista orientációjú volt. Spanyolországban a humanizmus is az onnan kiinduló ellenreformációs keretben, a szerzetesrendek által uralt egyetemeken jutott bizonyos mértékig szóhoz. Kétségtelenül a humanista nevelési törekvések egyfajta megvalósítása az a nagy hatású nevelési rendszer, amelyet *Juan Luis Vives* (1492/3-1540) dolgozott ki, s amely aztán *Comenius* (1592-1670) közvetítésével egész Európában elterjedt.

A humanisták hatása a képzőművészetekre magától értetődik: *Leon Battista Alberti* (1404-1472), *Giorgio Vasari* (1511-1574) festészetről, matematikáról, perspektíváról, művészekről szóló, humanista értekezéseket író művészek voltak maguk is.

A humanisták által lefordított filozófiai jelentőségű könyvek közt nemcsak szigorú értelemben vett filozófiai művek voltak, hiszen az orvostudomány is egyre nagyobb hatást gyakorolt a filozófiára, s például Avicenna orvosi fő művének, a *Canon medicinae*-nek fordítása egyik lényeges kiváltója volt e hatásnak. *Andreas Vesalius* (1514—1564) *De humani corporis fabrica* (Az emberi test felépítése, 1543) című alapvető anatómiai művének humanista karakterét az adja, hogy csak részben épül empirikus kutatásra, jelentős részben antik anatómiai írások tanulmányozása alapján készült.

Leonardo Bruni a 15. század első felében újra lefordította Arisztotelész etikáját s politikáját, amelyek mintául szolgáltak humanista fejedelem tükrök számára. De a talán legeredetibb reneszánsz politikai gondolkodó, *Machiavelli* (1469-1529) munkásságában is nagy szerepet játszanak humanista hatások, például a Titus Liviusszal való elmélyült együttgondolkodás. A korszak nagy utópikus művei is

jellegzetesen humanista alkotások (More: *Utópia*, Campanella: *Napállam*, F. Bacon: *Új Atlantisz*).

A történetírás még egy ideig nem számított igazi tudománynak, egyszerű gyűjtögetésnek tekintették. Hogy ez az elgondolás később megváltozott, az nagyban köszönhető a humanisták olyan elméleti munkáinak, mint amilyen *Francesco Patrizi (1529-1597) Della historiája* (A történelem, 1560) és *Jean Bodin (1530-1596) Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Út a történelem könnyebb megismeréséhez, 1566) című műve.

Guillaume Budé (1467-1540) és *Andrea Alciati (1492-1550)* alapozták meg a humanista alapokon nyugvó történeti jogi iskolát (*mos gallicus*), amely jelentős mértékben eltért a régi skolasztikus jogtól.

Jóllehet nem vallástörténeti kézikönyvet írunk, mégsem tekinthetünk el attól, hogy a reformációt a reneszánsz humanizmus keretében is legalább meg ne említsük - noha a hit általi igazulás és az isteni kegyelmi aktustól függő üdvözülés gondolata, mely az emberi akarat szabadságát megkérdőjelezi, a humanista gondolkodás alaphangoltságának nem csekély mértékben ellentmond. Mégis, *Luther (1483-1546) An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes* (Németföld valamennyi városának tanácsuraihoz, 1524) című írása a reformáció s a humanista nevelésszermény összekapcsolódását mutatja, Luther egyik legelső támogatója, *Philipp Melanchthon (1497-1560)* a protestáns egyetemi képzés rendjének egyik kidolgozója, *Kálvinra (1509-1564)* pedig nagy hatással voltak a sztoikus filozófusok, különösen Seneca egyes művei. *Erasmus (1469-1536) Újszövetség-* és *Jeromos*-kiadása a katolikus teológiai megújulás jegyében csakis a humanista történeti-filológiai szövegkritika eredményeire épülve valósulhatott meg.

A mára már „történelmivé” vált egyházak humanista előtörténetének felidézésekor nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a humanista mozgalom szorosan összekapcsolódott olyan vallási törekvésekkel is, amelyek az „ortodox” vallási elgondolásoknak legfeljebb csak a margóján helyezkedhettek el. *Marsilio Ficino (1433-1499)* még nevezetes Platón-fordításai előtt lefordította latinra az egyiptomi Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított szövegkorpusz egyes darabjait, s ezzel teológiailag bizonytalan legitimációjú

elgondolásoknak adott alapot. Ő maga is írt - különösen a későbbi fejlemények felől nézve - eretnekgyanús, a természetes mágiáról szóló könyvet (*De vita*), amelynek nyomdokain *Agrippa von Nettesheim (1486-1535)* megírta a reneszánsz mágia alapművét, a *De occulta philosophiát* (Titkos bölcsesség, 1510-ben írta, 1530-ban jelentette meg). Démonológiai „szakkönyvet” még a jogtudós Jean Bodin is írt - vagy legalábbis tulajdonítanak neki ilyen művet. *Paracelsus (1493-1541)* hermetikus kozmozófiája és az ún. „ősi filozófia” alapján dolgozták ki a 17. század elején az első rózsakeresztes kiáltványokat, amelyek egy új, teljes reform végrehajtására hívtak fel.

A filozófiai pedigrijét illetően az imént említetteknel sokkal rangosabb, keresztény teológiai szempontból azonban nem kevésbé eretnekgyanús az, aminek a humanizmus évszázadaiban, a görög-római vallási kultuszok alaposabb megismerésével óhatatlanul fel kellett merülnie: ez pedig a természetes vallás lehetőségére s a kinyilatkoztatott valláshoz való viszonyára vonatkozó kérdés volt. Az az elgondolás, hogy esetleg már a természetes vallás követése elegendő volna, ha nem is az üdvösséghez, de legalább a kárhozát elkerüléséhez, sokféle problémát vetett fel a kinyilatkoztatásra épülő kereszténységen belül. Talán ugyancsak összefügg a természetes vallás lehetőségével a különböző, szentháromságot tagadó irányzatok megjelenése, amelynek jelentős képviselői az erdélyi unitáriusok (*Enyedi György, 1555-1597*), valamint a lengyel eredetű szociniánus mozgalom.

Mint majd látni fogjuk, a 17. századtól kezdve a humanizmus mint mozgalom, mint általános nevelési program már nem gyakorolt a korábbi századokhoz mérhető hatást. Említhetünk egyes humanistákat e századból is, de a mechanikai tudományok megalapozását szolgáló filozófia világképének általánossá válása - egyáltalán a természet matematikai-kísérletező tudományos kutatásának a mágikus-kísérletező programmal ellentétes, s egyre elfogadottabbá váló programja -, az új oktatási programok, mint például a jezsuita *Ratio studiorum (1599)* hatékony bevezetése, háttérbe szorította a humanista emberideált. Lipsius persze még maradandó hatást tesz a modern hadseregszervezésre az antik Róma haditechnikáját példaként állító történeti s politikai írásai által - tanítványa, Orániai Móric révén -, *Althusius (1563-1638)* és *Grotius (1583-1645)* óriási hatást gyakorolnak a modern politikai, illetve természetjogi elméletek

kialakulására, Bodin pedig a szuverenitásról szóló elméletekre, mégis a 17. század alapvetően már Galilei, Hobbes és Descartes százada.

4.2. Platonizmus és szinkretizmus

4.2.1. Georgiosz Gemisztosz Pléthon (kb. 1360-1452)

Az újplatonizmus kezdetének azt tekinthetjük, hogy Pléthon létrehozott egy platonikus akadémiát Mistrában, Spárta közelében. Az akadémia célja nem csupán a platóni írások értelmezése volt, hanem, ezen túlmenően, egyfajta filozófiai életközösséget igyekeztek kialakítani, ráadásul egy olyan új vallás alapján, melyet ókori vallási elemekből akartak megalkotni.

Pléthon (aki ezt a nevet Platón iránti tiszteletből vette fel) Johannes Palaiologos császár tanácsadójaként részt vett a ferrara-firenzei egyházegyesítési zsinaton (1438-1439), közben pedig firenzei hallgatósága körében nagy hatású előadásokat tartott. Megírta *De differentiis Aristotelis et Platonis* (Az Arisztotelész és Platón közti eltérések) című írását, mellyel az volt a célja, hogy ellensúlyozza a keresztény középkorban az egyetemeken túlsúlyra jutó Arisztotelész-értelmezési hagyományt. A hellenisztikus kor harmonizálási törekvéseitől kezdve sokan gondolták úgy, hozzá hasonlóan, hogy Platón nézetei alkalmasabbak a keresztény teológiával való összhang kialakítására, mint Arisztotelészéi.

Természetesen nem minden alap nélkül részesítették előnyben Arisztotelészt a középkorban, s így Arisztotelész Plethon-kortárs követői nem maradtak adósak a válasszal. A Bizáncban élő Georgiosz Szkolariosz nyomán Georgiosz Trapezuntiosz írt igazán nagy hatású választ Arisztotelész védelmében, melynek címe *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* (Arisztotelész és Platón filozófiájának összevetése). Trapezuntiosz ugyan korábban már komolyan hozzájárult a Platón-renaisszánszhoz azáltal, hogy lefordította latinra a *Parmenidész* és a *Törvények* című dialógusokat, ezt követően azonban mégis minden eszközzel Arisztotelész védelmére kelt: legerősebb érve inkább egyházpolitikai, mintsem filozófiai volt. Eszerint a bizánci kereszténységnek a rómainál való eltéréseért végső soron a platóni ontológia felel, mert szigorúan véve ennek alapján ragaszkodnak a görögök a *filioque* formulában kifejeződő eretnekségükhöz.

4.2.2. Bessarion (1403-1472)

A firenze-ferrarai görög küldöttség vezetője volt, aki azonban végül áttért a római hitre, 1439-ben kardinálissá választották, 1463-ban pedig Konstantinápoly latin pátriárkája lett. A Platónnal tartó humanistákkal vagy személyes kapcsolatban, vagy - mint Filelfóval, Ficinóval, de még Cusanusszal is - levelezésben állott. Ifjúkorában öt esztendőt töltött el Plethon mellett, így keresve sem találhattak volna nála alkalmasabb gondolkodót a platonikus válaszirat megfogalmazására. A négy könyvre terjedő „válasz” 1469-ben, Rómában jelent meg *In calumniatorem Platonis libri IV* (Platón rágalmazói ellen) címmel. Mindenki dicsérte a művet, mely összefoglalja Platón tanait, s bemutatja, hogy alkalmasabbak a kereszténységgel való összhang megteremtésére, mint Arisztotelészéi. Valójában azonban nem egyszerű válaszról volt szó, hanem a platóni tanítás első, teljesen átfogó bemutatásáról a nyugati világ számára. Ugyanakkor nem lehetett elfogultsággal vádolni Bessariont, aki korábban nemcsak Platont fordított, hanem Arisztotelész *Metafizikáját* is.

Az első könyv fő mondandója, hogy Platón a logika, a matematika, a grammatika, de még a természetfilozófia és a teológia kialakulása szempontjából is alapvető fontosságú nézeteket alakított ki, annak ellenére, hogy nincsenek az egyes diszciplínákat tárgyaló tematikus traktátusai. A második könyv tárgya, hogy összeférnek-e az első könyvben vázolt nézetek a kereszténység alapvető tanításaival, míg a 3., 4. könyv Platont az életmódját kárhóztató támadásoktól védi meg.

Bessarion interpretációja közel áll az újplatonikus, harmonizálásra törekvő tradícióhoz, mely a középkorban sem volt ismeretlen: Platón a nagyobb metafizikus, de Arisztotelész írásai fontos kiegészítéseket tartalmaznak azokon a területeken, melyeket Platón kevésbé művelt.

4.2.3. Marsilio Ficino (1433-1499)

Mint említettük, Ficino levelezésben állt Bessarionnal, de az ő platonizmusa korábbi gyökerű: Platón iránti vonzódását azokra az előadásokra vezeti vissza, melyeket Pléthon tartott az 1439-es zsinat alkalmából.

Ficino eleinte orvosnak készült, ám amikor 1456-ban megírta *Institutiones platonicae* című - azóta eltűnt - művét úgy, hogy még nem

is tudta eredetiben olvasni Platónt, azonnal kiderült filozófiai tehetsége, s Cosimo de Medici - kinek orvosa Ficino apja volt - ebbe az irányba igyekezett őt terelni. Ekkorra már lefordította olaszra Dante *De monarchia* (Az egyeduralom) című művét. Cosimo 1462-ben Ficinónak adott egy görög nyelvű Platón-kéziratot, latinra fordításukhoz pedig 1463-ban minden anyagi feltételt megteremtett. Ezek közé tartozott egy villa is a Firenze közeli Careggiben. Ez az a helység, amelyben a nevezetes, Medici-féle platonikus akadémia is működött - bár van, aki ezt kételyekkel illeti, s inkább filozófusmítosznak tekinti a róla szóló híradásokat. Valószínűleg egy hivatalos intézménnyé nem szerveződő, platonizáló társaságról van szó, amelynek tagjai közt - az adakozó Medicieken kívül - olyan neves humanistákat szokás emlegetni, mint amilyen Cristoforo Landino, Leon Battista Alberti, Giovanni Cavalcanti, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirandola. Cosimo mindezzel egy fordítói műhely finansziális háttérét biztosította, amely - a nyomtatott könyv lehetőségeit első ízben használva ki - egész Európa számára hozzáférhetővé tette latin nyelven gyakorlatilag a teljes platonikus hagyományt. Hiszen Ficino nem csupán Platón műveit fordította le. A Platón-fordításokkal 1469-re készült el (*Platonis opera omnia*, első kiadása 1484-ben). Ficino felhasználta ugyan Leonardo Bruni korábbi fordításait, ám ő sokkal pontosabban fordított, s ami talán még ennél is fontosabb: nem igyekezett elhomályosítani azokat a szöveghelyeket, melyek a keresztény Platón-értelmezés szempontjából nehézségeket okozhattak. Még a 19. században is forgatták az ő latin Platónját. További fordításai közt megtaláljuk egyebek mellett Hermész Trismegisztosz (1471), Plótinosz (1492), Dionüsziosz Areopagitész (1496/97) és Iamblikhosz (1497) műveit is, tehát még ha nem is írt volna saját, önálló műveket, akkor is megismertette volna a világot Platónnal s az újplatonikus hagyománnyal. Ámde saját maga is írt: tevékenysége fontos részét képezik a kommentárok az alapvető dialógusokhoz. A *Lakomához* írt kommentár *A szerelemről* címen is ismeretes, és bizonyos mértékig a nagy szisztematikus mű, a *Theologia platonica - de immortalitate animorum* (Platonikus teológia - a lélek halhatatlansága, 1482) előmunkálatának is tekinthető, éppúgy, mint az ifjúkori *De voluptate* (A gyönyör, 1457).

Ficino pappá szentelése után írta az 1474-ben megjelent *De Christiana religione* (A keresztény vallás) című művét, amelyben a történelmet „istenes filozófiaként” (*pia philosophia*) mutatja be, középpontjában

egyfajta platonizáló kereszténységre épülő vallási univerzalizmussal. Ez a vallásosság annyiban nem egészen ortodox, hogy nagy súlyt helyez a kiművelt belsőre a külső szertartásokkal, rítusokkal s a babonassággal szemben. Ráadásul erőteljesen vonzódik a mágiához is. Legtöbbet kiadott és olvasott műve kifejezetten a *De vita libri tres* (Három könyv az életről, 1489) volt, melynek harmadik könyve - *De vita coelitus comparanda* (A mennyekbe vezető út előkészítése) - a mágia elméletének legbefolyásosabb reneszánsz műve lett. Ficino itt főképp a természetes mágia iránt érdeklődik, ama módok iránt, ahogyan a növények, kövek, zenei hangok s más természeti tárgyak szokatlan képességek forrásaiként alkalmazhatók - anélkül, hogy személyes, természetfeletti ágensekre, démonokra, angyalokra kellene utalnia. Arisztotelész fizikájában és metafizikájában is találni forrásokat ehhez, de legkivált mégis az újplatonikus írások jöhetnek számításba. E mű fölött azonban a természetes mágiára vonatkozó fejtegetései miatt mindvégig ott lebegett az eretnekség árnyéka, mert nem világos, hogyan tudja elkerülni, hogy a benne leírt mágikus hatásokat intelligens közvetítő szellemi lények invokálása nélkül értelmezze, márpedig ez súlyos eretnekségnek számított.

Mint minden igazi reneszánsz humanistának, Ficinónak is az a célja filozófiájával, hogy bölcsőbbé, de egyszersmind jobbbá is tegye az embereket morális és vallási értelemben egyaránt. Ezért az ő Szókratésze a Dionüsziosz Areopagitész negatív teológiája felé mutató kétkedő alak, maga Platón pedig egy egységes, keresztény jellegű filozófia megalkotója. A platonikus teológia így körvonalazódó újplatonikus ihletésű keresése arra indította Ficinót, hogy feladja a humanistákra jellemző metafizikaellenes beállítódást.

A természetet önmagát fenntartó, nőnemű lénynek tekinti, amely belső alkotóerővel rendelkezvén önmagától hozza létre teremtményeit (*Theologia Platonica* (TP) IV, 1). Az ember fizikailag, lelkileg s mentálisan is be van ágyazódva a világegészbe, ám ennek ellenére valamiképp mégis szabadon mozgó lény a természet, sors és gondviselés vonatkozásainak hálózatában. Lelke révén hat a testekre, elméje révén pedig a lelkekre és saját magára is (TP XIII, 2). Ennek az uralomnak a jelképe Herkules, aki Ficino értelmezésében a csillagöv 12 házának, azaz a sorsnak legyőzője, intellektuális hős, aki megragadja, s ezáltal transzcendálja a világot.

De nem az elme (*mens angelica*) állítja helyre az ellentétektől szabdalt, megrendült világot, hanem a lélek (*anima rationalis*) (TP XVI, 3), amely e világ abszolút középpontja. Ficino különböző műveiben különböző, többfokozatú rendek jelennek meg, de mindegyikben a lélek az egyetlen mozgékony tag, amely eszének tevékenysége révén biztosítja a többi létező kontinuitását, s az egész univerzumot visszatükrözi-kifejezi. A legjellemzőbb az ötös rend a *Theologia Platonica* elejéről: „Az összes dolog ez öt fokozatát vetjük össze egymással: a súlyos testet, a minőséget, a lelket, az angyalt s az Istent. Mivel azonban az eszes lélek neme e fokozatokon belül középpont helyezkedik el, az egész természetet összekötő kapocsnak látszik, irányítja a minőségeket s a testeket, s hozzákapcsolódik az angyalhoz s az Istenhez, meg fogjuk mutatni, hogy ez a nem teljességgel feloldhatatlan - amennyiben a természet fokozatait összekapcsolja -, a legkiválóbb - amennyiben a világ gépezetén uralkodik -, s a legszebb - amennyiben belesimul az istenibe.”

A megismerés tekintetében Ficino álláspontja nem is állhatna távolabb az arisztotelészi hagyománytól. A már az észlelésben is meglévő szellemi alkotórész nélkül semmi sem volna megragadható: az elme a testektől csupán alkalmat kap a megismerésre (TP XV, 2, 255 A-B).

Az általános az elmében lenyomatok alakjában van benne, vagy ágostoni jellegű megfogalmazásban: *formuláéként*, melyek az egyedihez „hajlanak”. Ezekre tekint a megismerés, amikor az érzéki képeket (*simulacra*) az általánossal való megegyezés vonatkozásában vizsgálja. Az elme maga *alkotja* az igazságot, amint ezt János evangélistára hivatkozva olvassuk, aki nemcsak annyit állít az emberi elméről, hogy lát bizonyos igaz dolgokat, hanem hogy létrehozza az igazságot (TP XII, 2, 192 E).

Ficino külsőt és belsőt összekötő metafizikája egységes értelemelméletre épül. A passzív s aktív értelem egy folyamat részei (TP XI, 2.), de még az akarat is az értelemhez kapcsolódik. A Philéosz-kommentár első változata szerint az értelem az, ami a dolgokat magához vonzza, az akarat pedig az, amit a dolgok vonzanak. Az értelem ügyel, hogy megfelelő távolságban maradjanak a dolgok, az akarat viszont egyesít, meghaladja a távolságokat. A külső (a dolgok világa) és a belső (a formulák világa) közül egyik sem

elsődleges a másikat kizáró módon. Ficino valamiképp harmonizálni igyekszik a szubjektív s az objektív oldalt.

Abban, amit anakronisztikusan esztétikának nevezhetnénk, Ficino a test jól megformált voltát a szépség előfeltételének, de csak előfeltételének tekinti. Az emberben van egy - a formulákra visszamenő - arányérzék, amely a test rendezett arányainak alapján, a belső *sigillumra* hagyatkozva akkor is meg tudja állapítani, hogy egy test szép - azaz részesül a sok szép testtől különböző, egyetlen szépségben -, vagy hogy az egyik test szebb a másiknál, ha még sosem tanították a szépség felismerésére (TP XI, 4—5). Ficino fényességként is leírhatónak tartja a szépet, amennyiben az isteni jószág kifejeződése. A szépség túllép a testre vonatkozó esztétikai arányosságokon, még ha bizonyos értelemben rájuk is van utalva. Az esztétika, innen nézve, magában foglalja a metafizikát és a megismerés elméletét is.

A filozófiai előfeltevésekből táplálkozó filozófiai interpretációk érdekes színfoltja Ernesto Grassi humanizmusképe, amelyben kitüntetett, ha nem is éppen pozitív szerepet kap Ficino (lásd Grassi: 149. skk.) Grassi szerint ugyanis nem az antropológia, nem a platonizmus a humanizmus jellegzetesen új alapproblémái, hanem „a lét hívószavának való egzisztenciális megfelelés kérdése, amely hívó szónak alapján kapja meg jelentőségét a létező. Ezt a problémát a szó révén, s nem a létező racionális meghatározása alapján viszik végig.” A *fatum*, „sors” szónak *a farival*, azaz a „mondani”-val való etimológiai rokonsága lehetővé teszi annak az álláspontnak a megfogalmazását, mely szerint „a szó az ember sorsává válik”. Grassi mármost úgy véli, hogy a *platonizáló* humanista tradíció mintegy elárulja ezt az eredendőbb kérdésfeltevést, elveti a *veritas filia temporis* (az idő lánya az igazság) tézisének a racionális tudás jegyében. Ám másfelől ehhez a hagyományos, tág értelemben racionalista metafizikai sémához a platonizáló humanizmus alig valamit fűz hozzá. Grassi Ficino *Theologia Platonica*-jában épp azt a művet látja, amely a legjellegzetesebben fedi el a humanizmus eredendő filozófiai kérdésfeltevést, hiszen alap-előfeltevése: a létező racionális meghatározásának elsőbbsége, az érzéki világ transzcendálásának szükségessége. Célja pedig nem más, mint a létező levését egy első ok, legfőbb létező, eredendő alap révén tenni (túlságosan is) világossá (*erklären*). Az egész platonizáló humanizmus fő célja ebben az

értelmezésben: a létező racionális meghatározása kauzális magyarázat révén.

4.2.4. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)

Giovanni Pico della Mirandola a platonizáló reneszánsz fénykorában, Ficino fordítói tevékenységének idején élt, ám ebből semmiképp sem következethetünk arra, hogy Platón fenntartások nélküli hívével van dolgunk: Giovanni Pico filozófiai szimpátiái sokrétűbbek, mint amilyenekkel kortársai többségénél találkozunk.

Egyházi pályára szánták, ezért kezdetben kánonjogot tanult Bolognában. Ám érdeklődése az irodalom felé fordult, tanulmányait pedig 1478-tól Ferrarában, Padovában és Paviában folytatta. 1480-1483 között egy zsidó tudós, az averroista arisztotelianus *Elia del Medigo* (*Helias Cretensis*, kb. 1458-kb. 1493) mellett tanult, aki nemcsak Averroès írásaiból fordított a számára, hanem a *kabbalából* is. 1485-1486-ban Párizsban tartózkodott, s a Sorbonne skolasztikus kurzusain vett részt: humanista kortársainak többségével ellentétben egyáltalán nem vetette meg a skolasztikus filozófiát, s ezt a vonzódását meg is indokolta 1485 áprilisában a padovai filozófiaprofesszorhoz, *Ermolao Barbaróhoz* (1454-1493 v. 1495) írott levelében. Barbaro, aki humanista arisztotelianusként Arisztotelész-kommentátorokkal foglalkozott, a humanista latinság fontosságát tartotta szem előtt, s ostorozta a skolasztikusok nyers és barbár írásmódját.

Ezzel szemben Pico a retorika és a filozófia konfliktusában a filozófia pártjára állt. Ha a retorika igényeit akarjuk kielégíteni, könnyen megrekedünk az ugyan jól formált, ám felszínes kifejezések szintjén. Ha viszont komoly filozófiát művelünk, akkor gyakran vagyunk kénytelenek belátásainkat száraz kifejezések köntösébe öltöztetni. A filozófiának épp annyi joga van tehát a sajátos kifejezésmódhoz, mint volt a régi rómaiaknak. A retorika helye a nyilvános tér, a morál és a politika, de a filozófia igazságait gyakran csak elhomályosítaná. Míg Barbaro - s a legtöbb kortárs itáliai humanista - számára a petrarcái nyelv művelése bizonyos mértékig önmagában vett célnak számított, addig Pico számára a nyelv mindenekelőtt a gondolatok pontos kifejezésének eszköze volt. Az ókori filozófus nem is kényszerült volna beszélni, ha lett volna megbízhatóbb kifejezési eszköze. Míg a nyelv fonetikai oldala a testhez tartozik, addig szemantikai aspektusa

testetlen, márpedig a filozófusnak az anyagtalan ész felé kell fordulnia, nem pedig a retorika testi szervekhez kötődő közlési módja felé. Giovanni Pico saját latinsága természetesen Barbaróéhoz hasonlóan kiművelt nyelv, a retorika kényszerű háttérbe szorításáról ezen a nyelven értekezik.

Giovanni Pico egyetemességre törekvésének egyik oldala azon skolasztikus szerzők s gondolatok iránti nyitottsága volt, amelyeket a humanisták általában barbárságként vetettek el. Talán ennél is jellemzőbb azonban, hogy nemcsak az ókori görög-latin gondolkodók egészítették ki benne a skolasztikus hajlamot, hanem azok az írások is, melyeket az európai kereszténység akkortájt még csak alig ismert: a hermetikus, a kabbalista s a káldeus bölcsességirodalom, illetve jövendölések.

A del Medigóval elkezdett kabbala-tanulmányok után Firenzében is talált alkalmat rá, hogy elmélyítse ebbéli jártasságát. Egy másik zsidó tudós, Flavius Mithridatész több ezer oldalnyi kabbalista szöveget fordított latinra Pico számára.

Voltaképp 3500 oldalnyi szövegről van szó, amely kéziratként - „Giovanni Pico della Mirandola kabbalista könyvtára” - máig sértetlenül fennmaradt, s csak az utóbbi években vált intenzív kutatások tárgyává. Mithridatész 1488 táján Giovanni Pico házában lakott, és sok kabbalista szöveget lefordított, melyeknek még pontos terjedelmét sem azonosították minden esetben. 2004-ben kezdték kiadni kritikai kiadásban az egyes részleteket a berlini Freie Universität Judaisztikai Intézete és az Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Firenze) együttműködésében. A kabbala reneszánsz történetével kapcsolatban lásd Scholem, Gershom: Alkímia és kabbala, illetve A kabbala kutatása Reuchlin-tól napjainkig. In Scholem, Gershom *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. II. köt. Budapest, Atlantisz, 1995, 9-104, 179-192.

Mithridatész fordítását tendenciózusnak tekintik, s úgy vélik, e fordítás és saját interpretációja alapvetően meghatározta Pico saját *kabbala-értelmezését*: az arisztotelianus Maimonidészt kabbalistaként mutatja be, bizonyos kabbalistákról úgy vélte, megelőlegezték Cusanust - akit egyébként Giovanni Pico kifejezetten nagyra tartott -, illetve - s kétségkívül ez a legnagyobb jelentőségű a tendenciózus értelmezések

közül - az az elgondolás is megjelenik nála, hogy keresztény tanok olvashatók ki Mózes könyveiből.

Giovanni Pico „keresztény kabbalája” tehát végül hasonló lett a mértékadó kortárs értelmezési módhoz, amely spanyol konvertiták révén terjedt el, akik a zsidó hermeneutikára és filozófiára vonatkozó tudásukat keresztény célok szolgálatába állították, azaz kabbalista módszereket alkalmaztak a kereszténység bizonyítására.

Giovanni Pico 1486 őszén vetette papírra legismertebb írását, az *Oratio de Hominis Dignitatét* (Szónoklat az emberi méltóságról; 1496-ban jelent meg a teljes szöveg, az ismert címét csak 1557-ben kapta), amely alapvetően bevezetés kívánt lenni a *Conclusiones Nongentae Disputandae*-hoz, ahhoz a kilencszáz tézishez, melyet a következő év tavaszán kívánt nyilvánosan megvitatni.

Magukkal a tézisekkel ellentétben *Az emberi méltóságról* kifejezetten retorikus mű, az ember helyének sokat vitatott kérdését állítja az első rész középpontjába, azzal a híres konklúzióval, hogy nem az a fontos, mi hiányzik az embernek abból, amit más teremtmények megkaptak, hanem az, hogy ezt szabadságként, lehetőségként értelmezze, mellyel jól élve az isteni lét közelébe emelkedhet. Az összes többi teremtmény önnön magától független, előre meghatározott életpályára kényszerül. Az ember viszont szabad akarata révén maga határozhatja meg, hogy lesüllyed-e az „alacsony, állati világba”, vagy pedig újjászületik a felsőbb, isteni világban. Az ember maga lehet az önmaga formáját alakító fazekas.

A második részben Pico a kontemplatív, filozófusi életpálya választását indokolja, s arról a szándékáról szól, hogy annyi forrás felhasználásával ismerteti téziseit, amennyivel csak lehetséges: a filozófia valamennyi mesterét és iskoláját meg akarta ismerni, s mindent fel akart használni az átfogó igazság megkonstruálására. *Nomen est* - bizonyos szempontból - *omen*: szülei birtokáról - *Mirandola et Concordia* - nevének latinos alakja: *Ioannes Picus, Concordiae Comes*, melyet „az összhang grófja”-ként fordíthatnánk. Ez az eklekticizmus tekinthető *Az emberi méltóságról* első részében kifejtett és értelmezett emberi szabadság metodológiai aspektusaként is. Amint részben már láttuk is, az ő harmonizálási törekvéseiben különösen érdekes, hogy nemcsak Platónt és

Arisztotelészt akarta összebékíteni, hanem más, rivális filozófusokat is - Tamást és Scotust, Averroést és Avicennát, a püthagoreus számmisztikát, az orfikus és káldeus tanításokat, természetes és démonikus mágiát és a kereszténység szolgálatába állított kabbalát.

Ez utóbbi megnevezésére használatos a „keresztény kabbala” kifejezés is, melynek első nagy alakjaként éppenséggel Picót szokás tekinteni. Johannes Reuchlin volt az, aki egyfajta szintézist alkotott keresztény teológiából, püthagoreus és újplatonikus filozófiából, valamint zsidó misztikából a *De verbo mirifico* (A csodatévő szó) című, 1494-ben megjelent könyvében, illetve a *De arte cabalisticá*ban (A kabbala művészete, 1517). Agrippa von Nettesheim *De Occulta Philosophiá*ja a kabbalista ezoterikát a keresztény dogmatika szolgálatába állítja, Heinrich Khunrath *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae Solius Verae* (Az egyedül igaz, örök bölcsesség tárháza, 1595) című írása pedig keresztény mágia, alkímia és kabbala sajátos keveréke. *Cabbala denudata* (A feltárt kabbala, 1677-1684) címen jelentette meg két kötetben Christian Knorr von Rosenroth a kabbalisztikus szövegek legfontosabb latin fordítását.

Ennek persze - egyebek mellett - megvan az a Ficinótól származó előfeltevése, miszerint a platóni tanítás alapvetően a régi egyiptomi bölcsességből fakad, s másfelől összhangba hozható a kereszténységgel. Ugyanakkor a Giovanni Pico-Ficino-viszony nem egyszerűsíthető le ennek az előfeltevésnek az átvételére. Pico ugyanis sokkal jobban ismerte a kabbalát, és kevésbé volt platonikus, mint Ficino: kifejezetten meg akarta haladni az egyoldalúan platonikus orientációt. A *Commento alla canzone d'amore* (1486) - Girolamo Benivieni egy szerelmi költeményének kommentárja - Ficinótól eltérően közelít a *Lakomához*, sa *De ente et uno* (A létező és az egy, 1491) című írásban a ficinói, Plótinoszhoz kötődő értelmezéssel szemben, mely az egyet a létező fölé helyezi, Pico a rá jellemző, Platont Arisztotelésszel kibékítő törekvésnek megfelelően a létező s az egy egysége mellett érvel.

Az emberi méltóságról című írás által bevezetett 900 *conclusióból* 402 tézis „mások véleménye szerint” való, 498 pedig *secundum opinionem propriam*, a saját véleményét követi. A „mások” rubrikában a latin skolasztikusok közül Aquinói Tamás (45), Duns Scotus (22), Albertus Magnus (16) az elsők, az arab gondolkodóknál Averroès (41) messze

az első, a görög peripatetikusok közt Simplicius 9, Aphrodisziaszi Alexandrosz 8 tézissel szerepel; a „platonikusok” közt Proklosz messze kiemelkedik 55 tézissel, őt követi Plótinosz 15-tel; a püthagoreusok 14, a hermetikus írások 10, a héber kabbalisták pedig 47 tézist kaptak.

Mielőtt a vita lezajlott volna, Pico megjelentette a téziseket. VIII. Ince pápa vizsgálatot rendelt el, amely három tézist eretneknek, tizet gyanúsaknak talált. Pico megírta *egy Apológiát*, amire a pápa az egész művet elítélte. A három eretnek tézis: Krisztus nem ment le ténylegesen a Pokolba - a testetlen létezők helyhez kötésének összefüggésében; tagadta, hogy a halálos bűnök elkövetői örök büntetést szenvednek - a véges okok és végtelen okozatok problémája kapcsán; s végül a legkülönösebb az egyik saját tézise: „Semmilyen tudomány nem tesz bennünket inkább bizonyossá Krisztus istenségéről, mint a mágia és a kabbala.” Az *Apologia* magyarázata szerint Pico itt arra gondolt, hogy Krisztus istenségéről elsősorban csodálatos művei győznek meg bennünket. Azt viszont, hogy egy mű nem természeti erők hatására jön létre, hanem természetfeletti, csodálatos úton, akkor tudjuk megállapítani, ha már tudjuk, mire képesek a természeti erők. Márpedig a földi testek vonatkozásában ezt a „természetes mágia” mondja meg, az égi testek vonatkozásában pedig a kabbala ezekkel foglalkozó része.

Az *Oratio*, a *Conclusiones* és az *Apologia* körüli csatározások után Franciaországba menekült, ahol 1488-ban letartóztatták. Végül is hazatérhetett Firenzébe, s ott élte le hátralévő éveit, egyebek mellett annak a műnek összeállításával, amely a Genézis könyve első részének értelmezési szintjeivel foglalkozik.

A mű címe *Heptaplus. De septiformi sex dierum geneseos enarratione ad Laurentium Medicem* (A teremtetés hat napjának hetes formájú elbeszélése). Giovanni Pico itt egyrészt a régiek filozófiai bölcsességének és a zsidó hagyománynak az összeegyeztetésére, másrészt Mózes krisztianizálására törekszik, egyebek mellett annak kimutatásával, hogy a kereszténység legalapvetőbb tanításai benne foglaltatnak a latin *in principio*, „kezdetben” kifejezés héber megfelelőjében, a „beresit”-ben. Az első célt jól mutatja a *prooimium*, amely szerint minden régi filozófia három világot különböztet meg: a legfelsőt, a közbülső égit s a legalul lévő, a szublunárist, amelyben mi is élünk. Ezt a hármast azonban kiegészíti a negyedik világ, amely

éppenséggel mi magunk, az ember vagyunk. Magát a hármasságot a frigyláda mózesi leírásában véli felfedezni Pico, ezzel érzékletesen az olvasó elé tárva az ősi kozmológia egységét a görögök és a zsidók tanításában.

A mű felosztása a teremtés hat napjának és a szombatnak a felépítését követi, tehát hét könyvből, a könyvek pedig hét-hét fejezetből állnak, melyekben a hetedik, a szombat, a megpihenés fejezete mindig a Krisztushoz való visszatérés. Ennek méltó lezárása és az egész mű keretbe foglalása az utolsó fejezet, amely héber grammatikai kombinatorika révén felidézi azt a pillanatot, mikor minden várakozást és képzeletet felülmúlón „a világ s minden dolog teremtésének egyetemes alapja ebben az egyetlen kifejezésben (ti.: „kezdetben”, *in principio; beresit*) feltárul, és értelmezést nyer.” A kombinatorika abban áll, hogy megalkotjuk az összes szót, ami csak lehetséges a *beresit* héber írásjeleinek kombinációja révén, majd az így kapott szavakat értelmes állítássá fűzzük össze. Pico szerint ez az állítás a következő: „Az Atya a Fiúban s a Fiú által megteremtette a kezdetet s a véget, vagyis nyugalmat, a főt, a tüzet, a nagy ember alapzatát a jó szerződés révén.” (*Pater in Filio et per Filium principum et finem sive quietem creavit caput ignem et fundamentum magni hominis foedere bono.*) Mindez pedig egységbe foglalja a kezdetet és a véget, valamint a világ s benne az emberek tevékenységének mozgatóját (tűz) és célját, mely nem más, mint hogy az isteni jóra irányuló mozgás révén egyesíttessék létének szerzőjével.

Élete utolsó éveiben a jövődömondó asztrológia minden változatát cáfoló művön dolgozott (*Disputationum adversus astrologos libri*, 1495, A csillagjósok elleni viták).

4.2.5. Francesco Patrizi (1529-1597)

1547-től Padovában tanul, előbb orvostudományt, majd filozófiát. Megismerkedik Ficino *Theologia platoniciájával*, *De amoréjával* s Giovanni Pico della Mirandola *Commento alla canzone d'amoréjával*. 1556-1561 között Velencében, majd Cipruson találjuk, ahol könyveket vesz, melyeket magával visz, s elad Spanyolországban, ahol velencei követként működik. 1577-ben megjelenteti Modenában a *L'amorosa filosofiát* (A szerelmes filozófia). 1592-től a platóni filozófia professzora a római Sapienza Egyetemen.

Patrizi kezdetben a történelem s nyelv jellegzetesen humanista témái iránt érdeklődött. Giovanni Pico Barbarához írott levelétől eltérően úgy gondolja, hogy a retorika, s vele együtt a költészet, a történelem nem pusztán az eredendő igazságértékkel rendelkező racionális megismerés értelmében vett filozófia alárendelt segéd diszciplínái, hanem önálló bizonyosság-, evidencia- és egzaktságtípusuk van, s ezek nem maradnak el a megfelelő matematikai típusok mögött. Elsőként vetette fel a történeti igazság problémáját. A történeti igazságot védelmébe véve azonban nem a korban szokásos, pártos szempontú történetírásból indult ki. Úgy vélte, az igazi történelem igazsága metafizikai alapból fakad, éspedig abból, hogy eredeti összefüggés van lét és nyelv között - ugyanez érvényes természetesen a retorikára és a költészetre is; ez az alapzat egy metafizikai történet, mely minden e világi kozmikus történés kezdettől fogva rögzített mértéke. Az így felfogott történelem közege a szellem számára hozzáférhető *memoria delle cose*, „a dolog emlékezete”. A történelem így a filozófiához hasonlóan *scientia* lesz, nem pedig *ars*, ezért sajátos tudásfajtaival is rendelkezik majd, ami az oknyomozó tudás. A történelem tulajdonképpeni tárgyai nem a múltat alkotó faktumok, hanem az e faktumokban rejlő utalások arra, hogyan jöttek létre, illetve hogyan hagyományozódtak át az emberi tettek révén. A cselekedetek belső lehetőségeit kell felkutatni, hogy ezáltal a faktum egyfajta szükségszerűség jellegét öltse magára. A történelem anatómiai vizsgálata során nem valamilyen külsődleges forrást kutatunk fel, hanem a bensőben kutatunk: a cselekvés intelligibilis alapját fedjük fel, amely az ember lelkében s elméjében rejlik.

A *L'amorosa filosofia* az önmagunkra visszahajlás, vagyis az önszeretet (*philautia*) elmélete. A szeretet minden fajtájának visszavezetése az önszeretetre Patrizinál nem vezet egoizmusához, mert végső alapzata egyfajta platonikus kereszténység. A szeretet eredete végső soron a platonizmusban is az egy önmagára való visszahajlása. Kezdetben minden lét saját magával való egy-léte révén, s ez egység afirmációjában bírja létét, s ez az önmagával való egység a bázisa az önmagán való túllendülésnek a másikhoz, ami végső soron a magával az Eggyel való eggyé válás, *amore assoluto*, a szeretet minden véges formájának isteni alapelve. Az önfenntartásként értett önszeretet hátterében a sztoikus *oikeiosis* gondolata áll (lásd *L'amorosa philosophia* 110-111).

A Discussiones peripateticae (Peripatetikus viták, 1571-1581) című írásban Patrizi az arisztotelészi filozófia dekonstrukcióját platonikus filozófiai alapvetés nyomán az arisztotelészi írások filológiai-filozófiai rekonstrukciójának alapján végzi el, melynek konklúziója, hogy Arisztotelész elárulta Platónt.

A Nova de universis philosophia (Új egyetemes filozófia, 1591) teljes címe csaknem mindent elárul a műről: „Az új egyetemes filozófia, melyben az arisztotelészi módszert követve felhatolunk az első okhoz, ezt követően pedig egy új, különleges platóni módon levezetjük a dolgok mindenségét annak alapjából, Istenből.” Az eddigiekhez képest új elem a Prokloszra és az ő *Elementatio theologicájára* való hivatkozás - Patrizi maga fordította le és adta ki a művet.

A kiindulópont az egyből a platóni *Parmenidész* nyomán kibontott teológia. Az előszót, amely egy fényelméleti értekezés (a *Panaugia* címet viseli), az alapelvek tana (*Panarchia*) követi, vagyis az egyről és Istenről szóló tan, a szellem és a benne lévő ontológiai rendezőelvek (*essentia-vita-mens; essentia-virtus-operatio*); az egy a három-egy Istenbe vezetődik át, a szellem az angyali szellemekké alakul, a lezárás pedig a teremtésről szóló fejezet (*De creatione*). Ezt követi a lélektan (*Panpsychia*), valamint a természetről szóló tanítás (*Pancosmia*).

Feltétlenül ki kell emelni, hogy Patrizi a teret - a később tárgyalandó Telesióhoz hasonlóan - önmaga által létező, hiposztatikus kiterjedésnek tekinti, amely nem viszonylagos, és semmi másban nem inhereál.

4.3. Arisztotelizmus

Leonardo Bruni, Trebizond, Angelo Poliziano (1454-1494) és Ermolao Barbaro a reneszánsz Arisztotelész-recepciójának eddig említett fő alakjai, akik humanista fordítások és interpretációk révén a Stagirita gondolkodásának új megközelítését készítették elő. Különös vonása ennek a - skolasztikától megtisztítani kívánt - recepciónak az, hogy a kereszténység középkori filozófiai támasza ebben az új megközelítésben éppenséggel eretnekgyanús, a kereszténységgel nem nagyon összeférő filozófiai álláspontokat hívott életre. Minél inkább előtérbe került az a nézet, mely szerint - különösen metafizikai téren - a platóni filozófia alkalmasabb a kereszténységgel való összhang megteremtésére, mint az arisztotelészi, annál valószínűbb volt, hogy Arisztotelész követői közt felbukkannak nem ortodox nézetek. Az V. lateráni zsinat 1513-ban rendeletet hozott arról, hogy a keresztény filozófusoknak filozófiai érvekkel kell alátámasztaniuk a lélek halhatatlanságának dogmáját. X. Leó *Apostolid regiminis* kezdetű, a zsinat alkalmából kiadott bullája már azokat a filozófusokat is elítéli, akik csupán tisztán filozófiai és racionális alapon veszik védelmükbe a lélek személyes halhatatlanságát állító nézeteket. Ez a zsinati állásfoglalás kétségtelenül platonikus ihletettségűnek tekinthető, amely ugyanakkor tekintélyt érvel szől bele a filozófiai argumentumok vitájába. Hisz Arisztotelész legtekintélyesebb hagyományos értelmezői, Averroès és Alexandriai Aphrodisziasz ebben a kérdésben kifejezetten a határozattól eltérő álláspontot vallottak: Aphrodisziasz egyszerűen tagadta a lélek fennmaradását a test halála után, Averroès pedig pusztán egy egyetemes, tehát nem személyes lélek halhatatlanságát tartotta lehetségesnek. A határozat tehát gyakorlatilag a filozófiai vizsgálódás függetlenségének legalábbis felfüggesztését jelentette, s ez értelemszerűen megosztotta a filozófusokat, és különösen az Arisztotelész-követőket álláspontjuk újragondolására készítette.

A legfontosabb Pomponazzi 1516-os, *De immortalitate animae* (A lélek halhatatlansága) című műve, amely arra a filozófiai álláspontra helyezkedik, hogy a lélek *általában véve* halandó, miközben elismeri, hogy másfelől az Istentől eredő írások feltétlenül bizonyossá teszik a személyes halhatatlanság keresztény tanítását.

4.3.1. Pietro Pomponazzi (1462-1525)

Padovában szerzett filozófiai magisztrátust 1487-ben, 1496-ban pedig az orvoslás doktora lett. Már égjük tanára, a kor vezető averroistája, *Nicoletto Vernia (1420-1499)* is konfliktusban állt az egyházzal. Maga Pomponazzi 1488-ban kezdett tanítani Padovában. 1496-ban száműzetésbe megy Ferrarába, ahol humanista arisztotelianusok köreiben mozog, noha ő maga nem tekinthető kifejezett humanistának: írásmódja közelebb áll a skolasztikusokéhoz.

1499-ben elfoglalja Vernia tanszékét. 1511-től 1525-ig, haláláig Bolognában tanít a természetfilozófia s az etika professzoraként.

A lélek halhatatlansága kapcsán nagy jelentősége volt annak, hogy 1495-ben megjelent latinul Aphrodisziaszi Alexandrosz *De animája*. Pomponazzi az arisztotelészi *Léleket* kommentáló korai előadásában még ellenzi az Alexandrosz-féle olvasatot, s a tomista álláspont mellett kötelezi el magát: a léleknek a gondolkodáshoz a testre csak mint objektumra van szüksége, nem mint szubjektumra.

Álláspontjának megváltozása Arisztotelész *De caelójáról* (Az égbolt) tartott, 1515-16-os előadására vezethető vissza. E mű szerint ugyanis keletkezés és pusztulás korrelatív fogalmak. Ami mentes a pusztulástól, az mentes kell legyen a keletkezés kényszerétől is. Vagyis, ha a lélek halhatatlan, keletkezetlen is kell legyen. Ellenben, ha nem az, tehát ha isteni teremtés eredményeképp kezdett létezni, akkor a lélek - Alexandrosz értelmezésének megfelelően - anyagi természetű és halandó. A *De immortalitate animae* (1516) e tiltott tézis tiltott, racionális eszközökkel való védelmezése. Ha eltekintünk a kinyilatkoztatástól és a csodáktól, akkor azt kell mondanunk, hogy noha a lélek tényleg csak objektumként használja gondolkodásához a testet, de mivel *phantasmák* nélkül nem gondolkozhat, ezért ahhoz, hogy gondolkodni tudjon, *lényegileg* rá van utalva a testre. Ha tehát Arisztotelészt követve tisztán filozófiai előfeltevésekből indulunk ki, akkor valószínűnek kell mondanunk, hogy a lélek halandó, noha egy bizonyos csekély része halhatatlan lehet: az univerzálék megértése ugyanis előfeltételez valamiféle részesedést az anyagtalanból.

A tulajdonképpen közkeletű, a *Theologia Platonica* elején Ficinótól is fölvetett ellenvetésre, hogy akkor az ember volna a legboldogtalanabb teremtmény a világban, Pomponazzi az utolsó előtti fejezetben a

sztoikus álláspontra helyezkedve ad választ: az igazi emberi boldogság az erényes cselekedetekben rejlik, s ez a boldogság elérhető már ebben az életben is. Arisztotelész *Nikomakhoszi* etikájának 10. fejezetével szemben azt állítja, hogy a legfőbb jó nem a teoretikus kontempláció, hanem a morális erényeknek megfelelő élet. Az erény a maga jutalma, a véték a maga büntetése.

Ezen a ponton Pomponazzi bevezet még egy gondolatmenetet, amely azután Machiavellinél is megjelenik, a felvilágosodott újkorban pedig ismert toposzá válik. Mivel csak kevesek képesek ezeknek az elveknek megfelelően élni, a sokaság számára szükséges az égi jutalmak s büntetések vallása, hogy ne térjenek el az erényes élettől. S az sem lehet jó ellenérv, hogy a különböző vallások sok közös elemet tartalmaznak: mivel a vallásalapítók célja nem az volt, hogy a jámbor fikciók kialakítása során az igazságnak megfelelően járjanak el, hanem a hatékonyságot tartották szemük előtt - aminek alapja az emberi természet állandóságában rejlik -, ezért kölcsönös megegyezésük nem lehet filozófiai ellenvetés a halandóság tézise ellen.

Az utolsó fejezet mindazonáltal az egyház Istentől származó tekintélyére hivatkozik, s ezt erősebbnek mondja az emberi észnél, amely kénytelen megelégedni érvelésének pusztán valószínű eredményével. Kézenfekvő felvetni azt a - megválaszolhatatlan - kérdést, hogy vajon komolyan gondolta ezt a zárlatot Pomponazzi. Mindenesetre támadások tömege érte az értekezést fő filozófiai gondolatmenete miatt.

Pomponazzi 1518-as Apológiája megismétli, hogy a lélek halhatatlansága a természetes ésszel nem bizonyítható, mert ellentmond az arisztotelészi természetfilozófia alapelveinek. Mint hittétel pedig kizárólag az isteni kinyilatkoztatáson nyugszik.

A Defensorium adversus Augustinum Niphum (Augustinus Niphus elleni védekező irat) című, 1519-es vitairat viszont már csak egy cáfoló írással együtt jelenhetett meg. Ezt a bolognai domonkos *Crisostomo Javelli* (kb. 1470-1538) írta, s fő érve az, hogy meg kell különböztetni a természetes ész használatát az arisztotelészi természetfilozófiától: az arisztotelészi természetfilozófiában nem bizonyítható a lélek halhatatlansága, de a természetes emberi ész használó metafizikában igen. Ezzel a lélek halhatatlanságának kérdését a

metafizikába helyezte át, amivel bizonyos mértékig szabad utat adott a természetfilozófia világi arisztotelianus értelmezéseinek.

Pomponazzi maga is így értette a választ, s rögtön hozzájárult a vitához egy írással: *De naturalium effectuum causis sive De incantationibus* (A természetes hatások okairól, avagy A ráolvasásokról, 1520, de kiadva 1556-ban). Ebben az írásban amellet érvel, hogy a természetfeletti magyarázatokat ki kell zárni a természet birodalmából. A csodáknak tekintett eseményeket is helyesebb tisztán természeti okokkal magyarázni. Ez az egyetlen műve, amely 1590-ben indexre került.

Úgy véli, hogy az arisztotelészi univerzumban sem angyalok, sem démonok nem hozhatnak létre nekik tulajdonított tetteket, mert anyagtalan szubsztanciákként nem képesek érintkezésbe kerülni a testekkel. A szublunáris szféra eseményeit a felső szféra égitestei irányítják. Hold feletti szférák örök körmozgását pedig az arisztotelészi isten, vagyis a mozdulatlan mozgató irányítja az *intelligentiae separatae* (elválasztott intelligenciák) szellemi erői révén. A csillagok mindennemű földi történetét a természet megváltozhatatlan törvényeinek megfelelően meghatároznak - ami pedig azt jelenti, hogy lehetségessé válik az asztrológia mint szigorúan racionális megalapozású tudomány. Az is következik ebből a sémából, hogy világunkban Isten csak másodlagos okok révén képes hatásokat előidézni, mi magunk pedig semmi módon nem befolyásolhatjuk Isten döntéseit: az imádságok csak a mi épülésünkre valók, az Istentől irányított csillagmozgásokat semmiképp sem befolyásolják.

De mintha nem lett volna elég az egyház által nyilvánvalóan elítélendő tézisekből, Pomponazzi még tovább megy, s kitér a vallások jelenségére is. Mert a csillagok nem csupán a természet működését határozzák meg szükségszerűen, hanem az emberi történelem alakulását is ők irányítják: politikai, de még vallási jelenségek magyarázatául is végső soron rájuk kell hivatkozni. Minden vallás ciklikus jellegű, s ez alól a kereszténység sem kivétel: rá is hanyatlás vár, sőt éppenséggel máris a hanyatlás végső szakaszában van.

Az írás végén azért megengedi, hogy a kereszténység olyan alapvető csodái, mint a Nap megállítása Józsué által vagy a keresztre feszítés

idején a hosszú napfogyatkozás nem magyarázhatók természetes okokkal.

Ugyancsak halála után, 1567-ben jelent meg a *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* (A sors, a szabad akarat és az előre elrendelés) című írás, amely teljességgel az asztrológia apológiája, amelyet a világegyetem egyedül érvényes tudományos leírásának tekint. Az „asztráldeterminisztikus” következmények már az imént elemzett mű alapján is világosak voltak: ami történik, kényszerűen történik úgy, ahogy történik. A mű jelentős része a latinul 1516-ban megjelent Aphro-disziaszi Alexandrosz-mű, a *Defato* (A sors) elleni polémia, amely maga peripatetikus támadás a sorsra vonatkozó sztoikus tanítás ellen. Pomponazzi szerint Alexandrosz figyelmen kívül hagyja azt az arisztotelészi tételt, mely szerint a mozgás csak külső hatásra keletkezhetik. Az emberi akarat sem mozgathatja önmagát. A sztoikusoknak igazuk van, amikor a szublunáris szférában nem engednek meg semmiféle kontingenciát, akaratszabadságot. A sztoikus fátumfelfogás a legkevésbé ellentmondásos nézet, sőt filozófiailag jobb is, mint a kereszténységé, mert alkalmasabb a teodícea-probléma megoldására: azt állítja, hogy Isten is alá van vetve a sors természettörvényeinek. A szabad akaratnak mindazonáltal biztosít valamelyes helyet Pomponazzi, még ha csak negatív módon is: az akarat képes rá, hogy megtagadja az értelem által felkínált alternatívák közti választást.

4.3.2. Jacopo Zabarella (1533-1589)

Padovában született, ott tanult logikát, természetfilozófiát, matematikát, ott szerezte meg a doktori címet, s 1564-től ott is tanított különböző tanszékeken. 1585-től haláláig a természetfilozófia professzora volt.

1576-ban a pestis elől vidékre vonult, ott írta meg összes logikai művét, melyek *Opera logica* címen Velencében jelentek meg 1578-ban. 1580-ban táblázatos ismertetőt készített Arisztotelész logikájához *Tabulae logicae* címen, amely sokáig fontos tankönyv volt az egyetemi oktatásban. 1582-ben jelent meg a *Második analitikához* írott kommentárja: *In duos Aristotelis libros Posteriores Analyticos commentarii*.

A tanítás rendjére vonatkozó nézetei mellett érvel Francesco Piccolomini ellenében az 1585-ben megjelent *De doctrinae ordine apologia* (Apológia a tanítás rendjéről) című írásban. 1586-ban adta ki *De naturalis scientiae constitutione* (A természettudomány felépítése) című írását, amelyet később bevezetőként átemelt 1590-es - posztumusz - nagy természetfilozófiai művébe: *De rebus naturalibus* (A természet dolgai). Ugyancsak halála után jelentek meg az arisztotelészi *Fizikát* és a *Léleket* kommentáló írásai:

1601-ben az *In libros Aristotelis Physicorum commentarii*, 1605-ben pedig az *In tres Aristotelis libros De anima commentarii*.

Nem lehet kétséges, hogy Zabarella a 16. század legjelentősebb arisztotelianus gondolkodója volt, s noha vitatott kérdés, hogy mennyire hatott Galileire, illetve a 17. század „új” filozófiájára, annyi bizonyos, hogy jó érvek szólnak amellett, hogy e hatás számottevő volt.

A *De natura logicae*-ben (A logika természete) Arisztotelészt követve különbséget tesz az örök és szükségszerű dolgok s az akarattól függő, kontingens emberi dolgok közt, és bevezeti a diszciplínák hármas beosztását teoretikus, praktikus és produktív tudományokra, illetve arsokra. Zabarella számára - Pomponazzival ellentétben, akinek lélekfelfogásával kapcsolatban óvatosan kerül minden állásfoglalást - a kontempláció szférája a legérdekesebb, vagyis az ide tartozó diszciplínák: metafizika, matematika, természetfilozófia. Ebből is látszik, hogy számára a tudományok rendje hierarchikus: az etikából s politikából álló gyakorlati filozófia a kontemplációt célozza. Az ember végső célja nem lehet a gyakorlati cselekvés, mert csak a teoretikus tudományokra jellemző kontempláció biztosíthatja az emberi lény tökéletesedését (*Opera Logica* (OL) 97b). A logika nem számít önálló tudománynak, mert nem magukkal az örök dolgokkal, hanem a belőlük képzett terminusokkal és fogalmakkal foglalkozik. Ugyanakkor nem tetszőlegesen élünk vele, vagy hagyjuk figyelmen kívül: a teoretikus tudományok elengedhetetlen eszköze, mert a szigorú értelemben vett tudományos ismeret nem elégedhet meg a pusztá megfigyeléssel. Az egyetemes tulajdonságok a legfontosabbak, s ezek feltárásához olyan bizonyító erejű következtetésekre van szükség, melyekben az arisztotelészi logika szillogisztikus következtetési szabályai révén meggyőződhetünk az alap s következmény szükségszerű viszonyáról.

A többi tudástípusnak is megvan a maga szükségképp alkalmazandó eszköze: a valószínűségre építő etika eszköze a dialektika, a retorika pedig a politika tudományának eszköze: segít rábeszélni az embereket az erényes cselekedetre (OL 95b-97d). Mivel a poétika a politika műveléséhez nélkülözhetetlen példákat ad erényes cselekedetekről, ezért Zabarella a logikai diszciplínák közé sorolta; ezzel szemben a történelmet mint tudományt teljesen elvetette.

Zabarella nevéhez azonban elsősorban mégsem ezek a fejtegetések fűződnek, hanem a módszertannal kapcsolatos útmutatásai, melyek részben a *methodusra*, a módszerre vonatkoznak, részben az *ordóra*, a rendre. A *De methodis* (A módszerek) a szigorúan vett módszert a tudás megszerzéséhez kapcsolja, az ordót pedig a tudás átadásához. Az egyes diszciplínákban mindkettő különbözik.

A rend megelőzi a módszert annyiban, hogy azt a minden tudomány számára sajátos utat jelenti, ahogyan a már tudott ismeretet bemutatják s tanítják. Kétféle rend van: kompozitív és rezolutív. A teoretikus tudományokban az első elvektől a kompozíció útján haladunk a tökéletes tudás felé. A természetfilozófiában ez a nemektől a fajok felé haladást jelenti. A produktív arsok esetében azonban a cél nem a tudás, hanem a cselekvés, s ezért a rezolutív rendet követjük és az első elvek felé haladunk: a házépítés célja a ház, az elvek az építőanyagok. A - meghatározott funkció betöltésére kigondolt - ház mentális képétől indulunk el, s haladunk a már megépített anyagi ház felé, miközben felismerjük, hogy az elgondolt funkciónak leginkább megfelelő építőanyag a tégl (OL 190d-192f).

A tulajdonképpeni módszereket a *De methodis* 3. könyve tárgyalja. Két módszer van: az egyik a *demonstratio quod* vagy *demonstratio resolutive*, amely az okozattól az ok felé halad. A másik a *demonstratio propter quid* vagy *demonstratio compositi-va*, amely az ellenkező utat járva az októl az okozat felé halad (OL 230e-231a).

Az indukciót Zabarella nem tekinti külön módszernek, hanem a rezolúció alfajának tartja, amelynek megkülönböztető jegye, hogy általa nem lehetséges eljutni nem érzéki okokhoz, például az első mozgatóhoz. A rezolutív módszer végső soron maga is a kompozitív módszer segédeszköze, mely segít megtalálnunk a bizonyítások alapelveit. A tudományok tulajdonképpeni célja nem más, mint eljutni

az alapelvektől a következmények teljes és világos ismeretéhez. A matematikában nincs is szükség a rezolúcióra, mert az alapelvek ismertek, s ez ismert alapelvektől a kompozíció révén haladhatunk a következmények világos tudásához (OL 265f-267d).

Egy újabb, talán a legfontosabb módszertani terminus a *regressus*, amely a rezolúció s kompozíció egyesítéséből származik. Arra szolgál, hogy általa megbizonyosodjunk a természetfilozófiában szerzett tudásunkról. A regresszus három fázisát különíti el Zabarella:

1. rezolúció: szillogisztikus következtetésekkel haladunk egy megfigyelt okozattól a valószínűsíthető alaphoz. Ez a tudás még zavaros;
2. „mentális megfontolás” (*mentalis negotiatio*): megbizonyosodunk az alap s következmény szükségszerű összefüggéséről;
3. kompozíció: a már bizonyított alaptól visszatérünk az okozathoz (OL 488d-489d).

Az ellenvetésekre adott válaszaiban Zabarella úgy vélekedik, hogy ez az eljárás nem tekinthető körben forgó érvelésnek, mert az alapkövetkezmény viszonyról való tudásunk egy másik szintre emelkedik: a zavaros (*confusa*) ismeret elkülönített (*distincta*) lesz, vagyis megbizonyosodunk a viszonyról. Amiből az következik, hogy kiemelt jelentőségre tesz szert a mentális megfontolás fázisa (COL 494b-496a).

Arisztotelész nyomán Zabarella is megkülönbözteti a *De rebus naturalibus*ban a szenvedni képes értelmet (*intellectus patibilis*) a cselekvőtől (*intellectus agens*). A cselekvő értelem a gondolkodás során az egyes érzéki megfigyelésekből az egyetemes természetet emeli ki. Ezért általában azonosítható Istennel mint a megértés általános lehetőségfeltételével. A szenvedni képes értelem fontolja meg a cselekvő által kiválasztott képzeteket, s kiválasztás és absztrakció útján a teoretikus tudományok számára alkalmas tudástárgyakká teszi őket (lásd *Liber de mente agente* (Könyv a cselekvő elméről)). Így a tudományos tudás a regresszus révén mintegy isteni garanciát kap, amennyiben az ész - cselekvő része által - a felsőbb értelemmel áll összeköttetésben.

A *De rebus naturalibus* elején tárgyalja Zabarella a természettudományok tökéletességének kérdését. Az utolsó fejezetben (*De perfectione scientiae naturalis ac de eius ordine* (A természettudomány tökéletessége és rendje)) rögzíti, hogy az arisztotelészi rendszert - struktúráját s formáját tekintve - tökéletesnek tartja. Nem teljesnek csak annyiban tekinthető, hogy nem minden természeti dolgot említ meg, s olykor persze hibázik is. Eukleidészhez hasonlít, aki szintén nem tárgyalt mindent, noha tárgyalhatott volna. A későbbi kutatók feladata a hiányok pótlása s a hibák kijavítása. Zabarella példája szerint Albertus Magnus az ásványokról szóló művel nem új keretet alkotott, hanem kiegészítette Arisztotelész természetfilozófiai rendszerét. A tudomány tehát nem léphet át új fázisokba, hanem megmarad az arisztotelészi-skolasztikus kereteken belül. A tudomány már ismert igazságok rendszere, melyet át kell venni, s ki kell egészíteni. A feladat nem a tudás új keretei utáni kutatás vagy az, hogy perdöntőnek gondolt empirikus megfigyeléseket tegyünk. Zabarella maga földidéz ugyan empirikus megfigyeléseket, ám ezek csupán az arisztotelészi természetfilozófia illusztrációi.

Ezek a fejtegetések a tudományok arisztotelészi teljességéről kételyeket ébresztenek a tekintetben, hogy mekkora szerepe lehetett Zabarellának a 17. századi új tudományosság kialakulásában. Az arisztotelészi logika eszközeit végül is a korban mindenki használta. Ezért elsősorban azt kell megnézni, mire használták ezt az apparátust.

Galilei és az ő köréhez tartozó kutatók természettudománya lényegileg matematikai volt, ami viszont egyáltalán nem jellemző a reneszánsz arisztotelizmusra. A 17. században továbbá mind jobban megkérdőjelezték a tudományok arisztotelészi kereteit, s a tudomány fejlődésében nagy szerepet tulajdonítottak a megfigyeléseknek s az irányított kísérleteknek. Az így előállt teoretikus konstrukciók igazságát már nem az arisztotelészi kerettel próbálták meg egyeztetni, miközben persze az egyetemek kézikönyveiben az arisztotelészi tanrendszer még sokáig érvényben maradt.

Zabarella sok természetfilozófiai tankönyv forrása volt a 16-17. század fordulóján. Az arisztotelészi logika zabarellai értelmezése pedig különösen a német protestáns egyetemeken volt népszerű, ahol az új teológia legitimálásához használták.

4.4. A hellenisztikus filozófiák reneszánsza

Az arisztotelészi és a platóni filozófia mellett a reneszánsz idején újjáéledtek a fő hellenisztikus filozófiai irányzatok, a sztoicizmus, az epikureizmus és a szkepticizmus is. Epikurosz a középkorban - s persze még utána is részben - a vallástalanság jelképe volt. Az első ismert reneszánsz apológiát Cosma Raimondi írta *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos, et Peripateticos* (Epikurosz védelmében a sztoikusok, akadémiusok és peripatetikusok ellen, 1431/32) címmel. Epikurosz nézetei azonban csak később, Gassendinak az 1640-es években publikált műveivel terjedtek el valamelyest, a másik két irányzat azonban már korábban is igen nagy szerepet játszott a filozófia átalakulásában. A sztoikus etika Seneca és Cicero révén a középkorban sem volt ismeretlen, mert a fő pontokon összeegyeztethetőnek tűnt a kereszténység tanításaival. Ezzel szemben a sztoikus természetfilozófia háttérbe szorult, hiszen a világegyetem organisztikus és determinisztikus szemlélet-módja, amely az események láncolatának végső okát nem a gondviselésben, hanem a fátumban találta meg, egy olyan naturalizmusnak szolgálhatott csak alapul, amely az események mozgató elvét a világban magában vélte megtalálhatni. A sztoikus etika krisztianizált változata azonban továbbra is fontos lehetőség volt azok számára, akik igényesen, filozófiai megalapozottsággal akarták elmélyíteni gondolkodásukat a cselekvés lehetőségeiről. Az egyes gondolkodók bemutatását most Lorenzo Valla-val folytatjuk, aki a sztoikus és az epikureista etika alternatíváját fontolgatván az utóbbi krisztianizált változata mellett foglalt állást.

4.4.1. Lorenzo Valla (1407-1457)

Valla nem végzett egyetemet: saját útját járta a görög s latin humanista műveltség felé. 1430 körül Paviában tanított, de bárki másnál határozottabban igyekezett elvetni s valami mással felváltani a skolasztikus gondolkodásmódot annak minden formájában, legyen az jogi, teológiai vagy filozófiai.

1435-től 13 évet Aragóniai Alfonz szicíliai (később még nápolyi is) király udvarában töltött. 1440-ben itt írta messze legismertebb művét az ún. konstantinuszi adománylevél téves datálásáról. A valójában 8. századi dokumentum azt állítja, hogy Nagy Konstantin császár a korai 4. században földbirtokot, illetve ezzel együtt járó világi, azaz politikai hatalmat ajándékozott Szilveszter pápának, annak ellentételezéseképp, hogy csodálatos módon kigyógyította őt a leprából. Valla humanista történeti-filológiai eszközökkel kimutatja, hogy az „adománylevél” hamisítvány, miközben meggyőzően állítja, hogy célja semmiképp sem az, hogy a kereszténységnek ártson, hanem ellenkezőleg: minden eszközzel, legfőképp az igazság s az igazságosság feltárásával azon igyekszik, hogy kigyógyítsa kora kereszténységét a betegségből. Amint mások földi hazájukért teszik kockára életüket, addig ő maga mennyei hazájába próbál bejutni ezen a módon. Az igazi szónok nem az, aki jól tud beszélni, hanem az, akinek - az iménti alapokon s célból - van bátorsága is ahhoz, hogy szóljon. Ki tudja, vajon retorikai fogásként hangzik-e el a bevezetőben ez a különös mondat: „Nem merném azt mondani, hogy az én útmutatásaim alapján a lemeteszetlen vadhajtasóktól burjánzó pápai széket, mely Krisztus szőlője, vassal kényszerítsék, hogy teli szőlőszemeket, ne satnya fürtöket teremjen.” Noha a pápa politikai ellenlábásának udvarában dolgozott ez idő tájt, mégis minden bizonnyal átfogó célkitűzésének megvalósításáról van szó: a filológia eszközeivel - nem karddal - orvosolni kora kereszténységének betegségeit.

1448-tól viszont Valla már V. Miklós pápai udvarában ténykedik. 1453-ban itt írja meg dialógusát, melynek végső címe *De voluptate sive De vero bono*.

A dialógus álláspontja szerint az igazi jó a *voluptas*, vagyis a gyönyör. Ez a válasz első látásra nemcsak a keresztények elvárásainak nem felel meg, de a humanista kortársak többé-kevésbé általános sztoikus beállítódásának sem. Valla viszont komoly erőket mozgósított annak érdekében, hogy megfossza a sztoikus etika alapfogalmát, a *honestast* korabeli glóriájától: az e fogalom mélyén rejlő meggyőződés arról, hogy a tett jutalma önmagában rejlik, nem vállalható a természeti szükségszerűség általános érvényesülése láttán.

A dialógus epikureista szószólója szerint a gyönyör az, ami e földi életben hasznos. Nemcsak a sztoikus ideál ürességét leplezi le, hanem

az arisztotelészi tanítását is, az ellentétes szélsőségek közti, magunkhoz mért közép választásának etikai értékéről. Ugyanakkor a dialógus végkicsengése mégsem az e világi hedonizmus dicsérete. Valla az epikuroszi tanítást áthelyezi a keresztény teológia kontextusába: az embereknek azokra a *teológiai* erényekre van szükségük, melyeket Isten adott nekik - a keresztény erény csakis valami nagyobb jóhoz vezető eszköz lehet: az isteni szeretet, *caritas*, Isten élvezete annak az embernek végső gyönyöre, akit halhatatlan küldetése az epikuroszi kozmosz határain túlra visz. „A szeretés maga a gyönyörködés, vagyis a gyönyör, vagyis a boldogság, vagyis a földi boldogság, vagyis a jóindulatú szeretet, ami a végső cél, s amiért minden más történik” (III, 13, 2). Valla elkülöníti az önmagában vett legfőbb jót - ami Isten - az ember számára legfőbb jótól - ami Isten megismerése és élvezete (*frui*). Ez az *élvezet*, *fruitio* az ember legfőbb java, a gyönyör legfőbb formája. Vagyis az epikuroszi alapanyagból Valla keresztény hedonizmust faragott.

Érdekes megfigyelni, hogyan alkalmazza Ernesto Grassi a korábban már bemutatott heideggeriánus perspektívát Valla *honestas*- és voluptas-értelmezésére. Az ő felfogása szerint voltaképp nem a sztoicizmus és epikureizmus vitájáról van szó a *voluptas és honestas* ütköztetésekor. A *honestas* általánosságban a racionalista filozófia életesménye. In nobis, *qui sumus rationis compotes* et per hanc cum diis immortalibus socii, *honestas* unicum bonum est, vitiositas malum” (Bennünk, *kik részesülünk az észből*, s ezáltal a halhatatlan istenek társai vagyunk, a *becsület* az egyedüli jó, a becsstelenség az egyedüli rossz.) 1,5,2. A *honestas* az ún. kardinális erények - *justitia, fortitudo, temperantia, prudentia* - megvalósulása. *Ille autem quatuorque virtutes appellantur, quas vos honestatis vocabulo coinquinatis*” (Ezt ama négy erénynek is nevezik, melyeket ti a becsület szóval szintén bemocskoltok.) I, 33,1.

Valla célja tehát - Grassi felfogása szerint - nem más, mint véglegesen leszámolni a hagyományos metafizikával és a keresztény gondolkodással, *amennyiben* a platonizmusban és arisztotelizmusban keresi megalapozását. Amikor pedig a kardinális erények megalapozta *honestasszal* szemben a teológiai erényekre építi a keresztényi gyönyört, akkor ez nem racionális, platonizáló teológia. A teológiai erények ugyanis éppenséggel egy nem filozófiai, retorikai utat jeleznek létünk alapja felé, amely nem az ész bizonyosságára épül. Az

eredeti, epikuroszi *voluptas* olyan jel, amely e retorikai-isteni *voluptas* felé mutat. Ugyanakkor Grassi úgy véli, ez az értelmezés kizárja, hogy itt igazi, transzcendens *res religiosa* jöjjön létre, kizárja a három erény theologiai értelmezhetőségét, s ezért nem tekinthető a keresztény gondolkodás megújításának. A vallai hit, remény, szeretet csak a létező történésén belül értelmezhető, nem a horizont transzcendentális meghaladásaként. Grassi szerint tehát Valla kudarcot vallott a keresztényi epikureizmus programjával.

1435 és 1443 közt keletkezett a *Szabad akarat* című írás. A szabad akarat s az isteni előretudás problémája Valla szerint nem oldható fel filozófiai eszközökkel. Konklúziója, hogy a hit alapján kell állnunk, nem a filozófiai ész talaján. Nem a filozófia vezet el az üdvösséghez, hanem a vallás, s a retorika jobb kalauz a hit felé, mint a filozófia. Úgy vélte, a filozófiai teológia Boëthius-Aquinói Tamás-féle vonulata olyan vallási katasztrófába torkollott, amelyből a kortárs teológusok nem tudnak kiszabadulni. A skolasztika helyére retorikai teológiát akart állítani, amely alkalmas a szívek Krisztus felé fordítására. Ennek teljességgel megfelel az az ironikus gesztus, amellyel 1457-ben, halála évében a római domonkosok előtt Aquinói Tamásról tartott ünnepi beszédében a skolasztika elvetéséről s a filozófiát mellőző teológia szükségességéről szólt.

1444-ben mindazonáltal Nápolyban az inkvizíció előtt kellett felelnie a skolasztikaellenes álláspontja miatt felmerült vádakra. Még ezelőtt írta a csak később, 1505-ben Erasmus által *Adnotationes ad Novam Testamentum* (Megjegyzések az Újszövetséghez) címen kiadott művet. Az adománylevélről szóló írás álláspontja felől nézve konzekvensen, összevetette az *Újszövetség* görög szövegét a latinnal, s megállapította, hogy a latin sok tekintetben hibás, s hogy mindenekelőtt a helyes görög szöveg rögzítésével kellene kezdeni a helyes latin szöveg kialakítását. Erre a feladatra ő maga nem vállalkozott, de nyilvánvaló, hogy Erasmus számára komoly ösztönzést jelentett ez az írás, s így közvetve Luther s a többi reformátor számára is.

1441-től 1457-ben bekövetkezett haláláig dolgozott a *Repastinatio dialecticae et philosophiae* (*Dialecticae disputationes*) (A dialektika s a filozófia előadásai; Dialektikus viták) című művén, amely az arisztotelészi filozófia Quintilianus retorikájára építő kritikája s átalakítása. Ebben az írásban hosszasan érvel a tíz predikamentum és a

transzcendentáliák tana ellen. Azt állítja, egyedül a latin *res* (dolog) s a vele egyjelentésű görög *pragma* volna alkalmas transzcendentális kiindulópontul. A tíz kategória helyett pedig elég volna három: szubsztancia, minőség (a nyelvtani *nevek* funkciói alapján) s *actio* (az *ige* funkciója alapján). Egyfajta ideális, humanista latin nyelvet tekintve „mindennapi nyelvnek” e nyelv grammatikája és használati módja alapján érvel az arisztotelészi metafizika alapkategóriái ellen. Egyébként *De elegantia linguae latinae* (A választékos latin nyelv, 1444) című művében csakugyan megkísérelte a neologizmusoktól mentes, eredeti, klasszikus latin helyreállítását a kortárs nyelvhasználattal szemben, ami elkeseredett vitákhoz vezetett a kor más humanistáival.

Mielőtt rátérnénk a sztoikus és a szkeptikus reneszánszra, érdemes beszélnünk Telesióról is, aki - ha nem is etikai értelemben - azáltal, hogy egyfajta atomista s a tapasztalatra építő filozófiai elméletet dolgozott ki, nem állt távol az epikureista természetfilozófiától.

Bernardino Telesio (1509-1588) első tanára humanista nagybátyja volt, egyetemre Padovában járt, ahol természetfilozófiát, csillagászatot és matematikát tanult. Kezdetben elégedetlen az arisztotelészi filozófiával, mely „az érzékelhető tényeknek, önmagának s a keresztény vallásnak is ellentmond”, s egy bencés kolostorba vonul, ahol a görög természetfilozófiát eredeti nyelven tanulmányozza. E kutatások eredménye 1563-ra készül el: saját természetfilozófiájának első vázlata. Nyomtatott változata 1565-ben jelenik meg *De natura iuxta Propria Principia, Liber Primus et Secundus* (A természet saját elvei alapján bemutatva, első és második könyv) címmel Nápolyban. A második, 1570-es változatban három kisebb természettudományos írást is megjelentetett mellette. 1586-ban jelent meg a mű végső változata, amely már kilenc könyvet tartalmaz. Időközben kialakult körülötte egyfajta humanista kör, az *Accademia Cosentina*, melynek tagjai természetfilozófiai kérdésekkel és empirikus természetmegfigyeléssel foglalkoztak. Olyan reneszánsz filozófusok, mint az ifjú Campanella, Bruno, Patrizi kifejezetten nagyra tartották, később pedig Bacon, sőt még Descartes is kedvezően nyilatkozott róla egy levélben. A skolasztikus filozófusok és teológusok ezzel szemben folyamatosan támadták, aminek eredményeként műve 1596-ban indexre is került.

Telesio célja egy az egész természetet átfogó, tisztán az érzéki tapasztalaton nyugvó, metafizikaellenes filozófia kidolgozása. A *De natura* 1-4. könyve az általános részt tartalmazza, amelyen belül az első könyv a természeti történések általános alapelveivel, a természeti testek keletkezésével foglalkozik, míg a 2-4. könyv az arisztotelészi nézetek beható kritikája. A további részek kimondott célja az egyes természeti dolgok felépítésének bemutatása, ám lényegében az emberre szorítkozik, melyet a test s egy anyagi lélek, *spiritus* összetételének tekint. Az 5. könyv a *spiritusról* szól, a 6. az emberi testről, a 7. az észlelésről, a 8. az ész általi megismerésről s végül a 9. az etika átértelmezéséről a *spiritus* ösztöneinek s erényeinek vizsgálatára révén.

Két „cselekvő természet”, *naturae agentest* különböztet meg: a meleget s a hideget. A meleg mozgékonyabb és ritkább-folyósabbá teszi a testeket, székhelye a Nap. A hideg hatásai ellenkezők, székhelye pedig a Föld. Központjukból mindkét ágens minden irányban kiárad, de különösen a Föld felszínén tűznek össze, s hoznak létre testeket, melyek a meleg-hideg arány különbségei által különböznek egymástól. Végül is ez az oka annak, hogy Telesio nem tartja lehetségesnek az új természettudomány által majdan előtérbe helyezett mennyiségi alapú természettudományt: érzékeink ugyanis nem elég érzékenyek ahhoz, hogy megállapítsák a meleg és a hideg pontos arányát az egyes létezőkben.

A meleg-hideg páros anyagi szubsztrátuma a test, amely tisztán passzív, az egész univerzumban homogén - az arisztotelészi elgondolással szemben -, s mivel nem hathat érzékeinkre, ezért észrevehetetlen s színtelen, ami Telesio számára annyit jelent, hogy fekete - „csaknem nem létező”.

A fehér és a fény mint a meleg „testtelen arcai” vagy *specie*sei, az anyag elsötétülése ellen hatnak. Minden szín a fehér uralomra jutása a feketével szemben - az anyag ebben az összefüggésben átveszi a hideg elv szerepét. A hidegnek nincs saját arca vagy *specie*se, szerepe itt éppenséggel csak annyi, hogy gátolja a látóképességet. Nyilvánvaló, hogy a cselekvő ágensek közti viszony nem szimmetrikus: a tulajdonképpeni aktív elv a meleg, a hideg funkciója inkább a meleg aktivitásának fékezése, s ezzel óhatatlanul közel kerül az anyag passzivitásához.

Telesio cselekvő természetei az arisztotelészi természetfilozófia triászának - anyag, forma, priváció - alternatívái. A privációt egyszerűen elveti mint üres fikciót. A természeti változás ugyanis mindig két, szembenálló, aktív elv hatására jön létre, ürességnek nincs helye. Telesiónál a forma is átalakul: az aktív természetek nem segédeszközei az anyagtalan formának: a meleg éppenséggel a természeti dolgok tulajdonképpen szubsztanciája. Az anyag fogalma is átalakul, elveszti metafizikai jelentőségét, és a természeti testek fizikális alkotórésze lesz.

Bacon szerint Telesio Arisztotelész saját fegyvereit fordította mestere ellen, ami azt jelenti, hogy Telesio Arisztotelész konkrétabb természetfilozófiai írásait, különösen a meteorológiát fordította a *Fizika* metafizikai alapú fejtegetései ellen. Emellett természetesen azért platonikus és sztoikus elemek is játszanak nála bizonyos szerepet.

Telesio az arisztotelészi hagyomány *relatív* helyfogalmával egy *abszolút* térfogaimat állít szembe. Minden természeti test helye (*locus*) *a per se* létező, formátlan és tulajdonságok nélküli tér (*spatium*), amely homogén, megkülönböztetések nélküli, háromdimenzionálisan kiterjedt, testetlen, mozdulatlan s közömbös a benne lévő természeti dolgokkal szemben. Fizikailag és ontológiailag is független a tőle függő testektől. Kísérletekkel létrehozható a testek nélküli vákuum. Telesio ez újszerű térfogalma - hasonlóan az idő fogalmához, amelynek a térrel való párhuzamát ugyancsak Telesio vezette be a filozófiai gondolkodásba - Patrizin, Gassendin s Henry More-on keresztül Newton abszolút tér- és időfogalmához vezetett.

Telesio elveti az arisztotelészi világfelfogás természeti teleológiáját. Az általa egyedül elismert okság a hatóok tevékenysége.

Isten a természet elvileg szükségszerű működésének csak keretfeltételeit teremtette meg azáltal, hogy megteremtette a két alapelvet s a két elsődleges testet, a Napot és a Földet. Ettől kezdve a természet története az autonóm kifejlődés története. Ennek lehetővé tétele érdekében adott Isten az aktív természeteknek egy alapvető öfenntartási ösztönt, s az ezt szolgáló primitív észlelési képességet, melyek révén a természetek képesek megkülönböztetni az öfenntartásukat elősegítő - azaz kellemes - s az azt gátló - azaz kellemetlen - folyamatokat.

Ugyanakkor Telesio igyekezett összebékíteni egymással a természet szükségyszerűségét az isteni finalitással: a Nap és a Föld távolsága szerinte az isteni bölcsességből fakad. Noha Telesio szerint a természetet szinte gépezetként kell felfogni, az egyes testek mégis szinte élőlények saját, aktív észlelőképességgel. A meleg testeknek van bizonyos képességük az önmozgásra, amiből az következik, hogy az ő mechanizmusa nem olyan, mint amilyen majd Hobbesé, Descartes-é lesz, ahol a testek elvileg képtelenek az önmozgásra. A mozgás Telesiónál a meleg okozata, nem fordítva, s a minőségi változást sem redukálja helyváltoztató mozgásra.

Az eddigiekből már valószínűsíthető, hogy Telesio ugyanúgy magyarázza az ember természetét, mint a többi természeti dologét. Az élőlények tulajdonképpen aktív alapelve a *spiritus*, a melegtől meghatározott, mozgékony, tűz- és fényszerű test, amely az idegrendszerben lakozik. A test a *spiritus tegumentuma*, védőburka a külvilág ellen.

E *spiritus* legfontosabb hatása az észlelés, mellyel észleljük az önfenntartásunkat elősegítő, illetve gátló dolgokat, ami azt jelenti, hogy felmutatja számunkra a gyönyört és a fájdalmat. A külső dolgok mozgatják meg a *spiritust*, ez vezet észleléshez az agy központi részén. A hallás kivételével minden észlelés a tapintásra redukálódik. A *spiritus* összehúzódik vagy kitágul - ez sajátos aktivitása, amellyel reagál az észleltekre. Az észlelés pedig nem más, mint a *spiritus* tárgyaktól kiváltott változásainak tudomásulvétele.

Az észlelés az érzékmegismerésnek is alapja, ami voltaképp a *spiritus*-mozgások megismétlése, illetve rájuk való emlékezés. Csak akkor van szükség rá, ha a tárgy észlelése nem tökéletes. Maga az ész - ennek értelmében - tulajdonképpen extrapolálás a korábban észleltekkal való összehasonlítás alapján. Az összehasonlítás egyetemes megismerési elv, a tárgyak meghatározott körében észlelt hasonlóságok egyfajta általánosítása. Az érzéki észlelés azonban minden más megismerési forma fölött áll. A matematika is az észlelésből meríti elveit: olyan tárgyakra vonatkozik, amelyeket az észlelésből vezetünk le (*signa*), míg a fizika a ténylegesen észleltekkal foglalkozik. A matematika hipotetikus tudomány, s mint ilyen, a fizika alá rendelődik.

A lélek Telesiónál finom, ám testi szubsztancia, a testben van, kifejezetten, mint kapitány a hajóban (II, 124.). Az emberi s az állati természet közt csak fokozati különbséget találunk. Az emberi *spiritus* csak tisztább, mint az állati, s az agy jobban védi, mint az állati test a maga *spiritusát*.

Ennek az elgondolásnak azonban kissé ellentmond az, hogy Telesio végül mégis úgy gondolja, hogy a testi, a magvakból jövő *spirituson* kívül (*spiritus e semine eductus*) van egy Istentől belénk öntött testetlen, halhatatlan lélek is (*anima a Deo infusa*). Telesio ezt a *spiritus* formájának nevezi. Az állatokkal szemben ezért van meg az emberben a végtelen törekvés az isteni, halhatatlan s észleléssel megragadhatatlan dolgok megismerésére, s ezért vágyakozik saját örök fennmaradására is. Ám ameddig csak a földi életben zajló észlelést vizsgáljuk, addig az *anima* nem jelent különbséget emberek és állatok között.

A spiritus-tan lezárása az önfenntartás etikája. Az erénybeli különbségek Telesio szerint a klíma hatásaira vezetendők vissza. Az önfenntartás az egyedüli *summum bonum*, amelyre törekedni lehet, az öröm a sikeres önfenntartás észleléséből fakad. Ám az ember a kényelmes életre vágyik, melyet leginkább közösségben érhet el - fontos közösségi erény az igazságosság, amely a *spiritusban* megtestesül. Az erények mérsékelt érzelmek vagy szenvedélyek, melyek a leginkább szolgálják az önfenntartást.

4.4.2. Újsztoicizmus

Két szerző tűnik igazán fontosnak a sztoicizmus reneszánsza szempontjából: a flamand *Justus Lipsius* (1547-1606) és a francia *Guillaume Du Vair* (1556-1621). Lipsius a jezsuiták kölni líceumában nevelkedett, ahonnan - miután apja ellenállása miatt novíciusi álma nem válhatott valóra - a vallási felekezetek iránti közömbösséget és az antik Róma kultúrája iránti vonzódást hozta magával. Első fontos műve az 1574-es Tacitus-kiadás, amely meghatározó jelentőségű filológiai és államelméleti teljesítmény. A sztoikus gondolkodásnak szentelt fő művei *Az állhatatosságról* 1584-ből, illetve a *Physiologia Stoicorum* (A sztoikusok tanítása a természetről) és a *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (A sztoikus filozófia kézikönyve), amelyek 1604-ben jelentek meg, s a sztoicizmus ismeretének fő forrását alkották a 17.

században. *A Politicorum libri sex* (Hat könyv a politikáról) pedig Nassaui Móríc hadseregreformjának fő ösztönzője és modellje volt.

Lipsius Poeticájának fordítását *A polgári társaság tudományáról* (Bártfa, 1640), a *De constantia*-ét pedig *Az állhatatosságról* (Debrecen 1641) címen jelentette meg az 1605-ben született Laskai János, aki Bethlen István jóvoltából tanult Hollandiában.

4.4.3. Szkepticizmus

A sztoicizmusnál is nagyobb hatása volt azonban a minden dogmatikus filozófia ellen irányuló *szkeptikus* filozófiának, amely a szó szoros értelmében újjáéledt a 15. században. A fő forrást itt olyan művek - részben bizánci forrásból való - újrafelfedezése jelentette, mint amilyen Cicero *Academicája*, Diogenész Laertiusz *Vita Pyrrhonisa* (Pürrho élete) és Sextus Empiricus írásai a „matematikusok” - azaz a „dogmatikusok” - ellen, illetve a pürrhonizmus alapvonalairól. A platóni Akadémia késői fejlődésének eredményeképp kialakuló „akadémiai” szkepticizmus a feltétlenül bizonyos tudás lehetőségében való, a korban elsősorban a sztoikusok által képviselt hitet elvetve nem vetette el teljes egészében magát a tudás megszerzésére irányuló törekvést is, amennyiben nem kapcsolódik össze azzal a meggyőződéssel, hogy tudásunk valaha is túlmehet azon, ami valószínű. Amit viszont Sextus Empiricus művei tárnak elénk, az a dogmatikusokkal - értsd: sztoikusokkal - és az akadémiai szkeptikusokkal egyaránt szembenálló pürrhonikus szkepticizmus fő érvtípusainak összefoglalása. Ebben az esetben a cél nem az, hogy létrejöjjön a valószínű emberi ismeretek rendszere, hanem az, hogy bemutassuk minden olyan törekvés hiábavalóságát, amely túl akar jutni az érzékszervi tapasztalat közveden tanúságán a megismerés, illetve a természetes ösztönökön a cselekedetek irányítása tekintetében. A cél nem *egy filozófiai álláspont* megalkotása és védelmezése, hanem egyfajta *lelki nyugalom (ataraxia)* kialakítása, amelyet semmiféle „dogmatikus” tudásigény nem billenthet ki egyensúlyából - olyan sem, amely a fennálló társadalmi berendezkedésre, a törvények érvényességére vonatkozik. Vagyis az adott ország törvényeinek, szokásainak követésénél a szkeptikus nem tud jobbat tanácsolni.

Az első nyugati szerző, akinek művében - még a Sextus-kiadások megindulása előtt - fölbukkannak érvek a *Francesco Filelfo* (1398-1481) által Bizáncból hozott Sextus-művekből, Savonarola követője, *Gianfrancesco Pico della Mirandola* (1469-1533), akinek 1520-ban megjelent *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae* (A pogány tanítás hiábavalóságának és a keresztény tudomány igazságának vizsgálata) című műve a szkeptikus érvek segítségével minden világi ismeret, s különösen az Arisztotelész művein alapuló tudományok és filozófia bizonytalanságát s vele szemben az isteni autoritáson nyugvó keresztény bölcsélet szilárdságát igyekezett bizonyítani. Az a fajta érvelés, mely az egymásnak ellentmondó filozófiai álláspontokat nem összebékíteni igyekszik, hanem egymás hitelét rontó hatását állítja előtérbe, itt Gianfrancesco nagybátyja, a már tárgyalt Giovanni Pico della Mirandola ellen irányul. Giovanni Pico *De ente et uno* (A létező és az egy, 1491) című művében a kereszténység igazát egyfajta, az ellentéteket kibékítő szinkretizmussal igyekezett bizonyítani, amelyben az igazságtartalommal bíró, de látszólag egymásnak ellentmondó tanítások megtalálják legitimációjukat a keresztény tanítás egy-egy aspektusaként.

A Gianfrancesco Pico által fölelevenített sextusi érvelés *Agrippa von Nettesheim* (1486-1535) *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio* (A tudományok és mesterségek bizonytalanságának és hiábavalóságának kinyilvánítása, 1527) című művében játszik hasonló szerepet: az egyszerű, bibliai kereszténységhez való visszatérés érdekében szkeptikus érvekkel rombolja le a tisztán emberi tudás építményét. Mindazonáltal nem áll meg itt, hanem a *Biblia* autoritásának rögzítése mellett kinyilvánítja az igazságkeresés szabadságának korlátozatlan követelményét is, noha amit ez a korszak világosan mutatott, az éppen e két igény egymáshoz való ambivalens viszonya volt. Agrippáról a természetfilozófusok közt ejtünk majd még szót.

Az eddigiek alapján is világosan látszik, hogy a radikálisabb, pürrhonista szkepszis elsőként a keresztény vallás fideista védelmezőjeként lépett föl. Bonyolultabbá vált a kép a lutheri reformáció megjelenésével. Ettől kezdve a szkeptikus attitűd a hagyományos „katolikus” álláspont, az ellenreformáció egyik fő argumentumának részévé vált. Ennek oka - nagyon leegyszerűsítve - a

következő lehetett. Luther - mint a korabeli értelmiség nagy része - elégedetlen volt a nyugati kereszténységnek azzal az állapotával, amely a skolasztika évszázadai, a reneszánsz pápák tevékenysége és számos más összetevő együttes hatásának eredményeképp kialakult, s ezt az elégedetlenséget csak ideig-óráig próbálta belső reformokra törekvéssel ellensúlyozni. Végző álláspontja az lett, hogy nem egyes vallási tézisek igazságáról kell vitatkozni, hanem azt a kritériumrendszert kell alapjaiban megváltoztatni, amely hagyományosan a - vallással kapcsolatos - állítások igazságának, illetve hamisságának eldöntésére szolgált. A *Biblia*, az egyházatyák, a zsinati és pápai állásfoglalások összetett rendszere helyett a Szentlélek által közvetlenül megvilágított egyéni lelkiismeret értelmezte *Biblia* legyen az egyetlen kritérium.

Kézenfekvő volt, hogy az ún. „keresztény humanizmus” általános skolasztika- és spekulatívteória-ellenes szkeptikus attitűdjét ettől kezdve nem az egészében tekintett (nyugati) kereszténység védelmében alkalmazzák, hanem az ellenreformációs kereszténység védelmében. Különösen azáltal vált ez kézenfekvővé, hogy Luthernek szükségképp mereven kellett ragaszkodnia nemcsak a bizonyosság elérhetőségéhez, de egyértelműségéhez is. Ennyiben Luther kénytelen volt eljátszani a régi játszmából a dogmatikus fél szerepét, az ellenzőknek pedig elég volt a sextusi „kritérium-argumentumra” utalni, mely kimutatja, hogy versengő kritériumok közt nem lehet tisztán racionális érveléssel döntést hozni: egy ilyen döntéshez ugyanis kritériumra volna szükség, ám a vitázó felek éppenséggel a kritérium tekintetében nem tudnak megegyezni. Hogy meg tudjanak egyezni, a kritérium helyességét eldöntő kritériumra volna szükség, ám éppenséggel ebben van a nézeteltérés közöttük: a kritérium kritériumának helyességét is egy meghatározott kritérium alapján kellene eldönteni, de épp e kritérium tekintetében nincs megegyezés. És így tovább a végtelenig.

A szkeptikus attitűdöt a hagyományos egyházon belül maradás mellett szóló érvként - noha nem kifejezetten a szkeptikus érveket - először *Rotterdami Erasmus (1466-1536)* alkalmazta *De libero arbitrio* (A szabad akarat, 1524) című, Luther ellen írott munkájában. Miután tisztán racionális eszközökkel képtelenek vagyunk dönteni a szabad akarat igen fogós kérdésében, akkor már jobb, ha a hagyomány által valamiképp mégiscsak igazolt egyházi nézetek mellett maradunk.

Erasmus, mint írja, a hagyományos keresztény teológia álláspontját igyekszik védeni, fő tézisei a következők:

1. A katolikus egyház folyamatosan fenntartotta az akarat szabadságának tézisé;
2. a *Biblia* interpretációra szorul, az ehhez szükséges kegyelem pedig minden bizonnyal az egyházban van;
3. a magánkinyilatkoztatásokat komoly vizsgálatnak kell alávetni: az autenticitás egyik fő kritériuma a tradícióval való megegyezés.

Luther tézisé Erasmus a keresztény hagyomány elemeivel ütközteti. Szabad akarat az emberi akaratnak azt a képességét érti, melynek révén az ember megadhatja hozzájárulását mindahhoz, ami szükséges az örök boldogsághoz. Döntőnek azt tekinti, hogy az emberi természet minden állapotában együttműködik valamiképp üdvösségén. A bűnbeesés előtt a szokásos kegyelem elég volt az ártatlanság fenntartásához, de az örök élethez különös kegyelemre s az egyes individuumok kitartására volt szükség. A bűnbeesés után viszont az akarat és az értelem is megromlott: nem tönkrement, csak elhomályosult. A bűn megbocsátása után az értelem nem kényszerül elkövetni a rosszat, hanem a kegyelem segítségével kitarthat a jóban. A természetes ész és a kinyilatkoztatott törvény által megvilágított ész képes az igazságra. Az ember lényegi jegye nem a hús, a bűnre való hajlam, hanem az ész, amely normális állapotában nyitott az isteni szellem számára, s képes olyan morálisan jó cselekedetek előírására, melyek méltóvá teszik az égi jutalomra.

A *concursum* tomista elméletével összhangban Erasmus úgy véli, a végtelen Isten valamilyen módon mindig együttműködik a korlátok közé szorult.

Ugyanakkor Erasmus kételkedik benne, hogy jutalomról lehet beszélni ott, ahol nincs saját érdem, ha Istentől való a parancs, de a végrehajtása is. Ha felnagyítjuk az Istenben való hit jelentőségét, alááshatjuk az akarat szabadságát, s megoldhatatlanná válhat Isten igazságosságának problémája. Ennek lehetséges következménye azután a manicheizmus, a pelagianizmus, vagyis az az elgondolás, hogy az ember természetes erői révén ki tudja érdemelni az igazulás kegyelmét.

Erasmus középútja az akaratszabadság tagadása és feltétlen állítása közt abban áll, hogy szerinte a lelket először megindító vonzalom az isteni kegyelemből fakad, de az emberi akaratnak tulajdonítható, hogy nem vonja ki magát az isteni kegyelem alól. A kezdet és a befejezés a kegyelemé, a folyamatban viszont komoly része van a szabad akaratnak. Két ok találkozik tehát ugyanazon munkánál: az isteni kegyelem (elsődleges ok) s az emberi akarat (másodlagos ok). Az első önmagában is elég lenne, a második azonban nem. De mindenképp kell valamilyen hatást tulajdonítani a szabad akaratnak, mert különben nem lenne mit az istentelenek rovására írni, akik készakarva vonják ki magukat Isten kegyelme alól, s nem lehetne távol tartani Istentől a kegyetlenség s igaztalanság vádját, nem lehetne távol tartani magunktól a kétségbeesést, s nem kaphatnánk ösztönzést erőink megfeszítésére.

Luther a *De servo Arbitrio* (Az akarat szolgasága, 1525) című válaszában részben eltúlozza Erasmus szkepticizmusát, s elveti túl óvatosnak talált *Biblia*-magyarázatát. A Szentlélek segítségével megszüntethető a bizonytalanság a kereszténység alapvető tételeivel kapcsolatban. A *Biblia* az igazi keresztények számára nem homályos, a tudós exegézis csak kifacsarja a *Biblia* önmagában világos értelmét. A homályosságot a középkori teológiába behatoló idegen elemek okozzák, s voltaképp a filozófia csatornáin keresztül a Sátánra megy vissza.

Luther Erasmusszal szemben kizárja az akarat bármiféle közreműködését. Vagy ténylegesen hozzájárul valamivel a szabad akarat az üdvösséghez - s akkor nincs szükség kegyelemre -, vagy van kegyelem, s akkor a szabad akarat üres szó csupán. Ezt az álláspontot juttatja érvényre az Erasmus által hozott bibliai példák kapcsán is. Az emberi akarat Isten és a Sátán közé helyeztetett, képtelenül arra, hogy befolyásolja a küzdelmet, s olykor a Sátán kerekedik felül.

Az ellenreformációhoz kötődő szkepticizmusnak s másfelől a többé-kevésbé mindenütt jelenlévő sztoicizmusnak az összeegyeztetése alkotja a későbbi fejlemények szempontjából talán legfontosabb három kora újkori szkeptikus szerző, Montaigne, *Pierre Charron* (1541-1603) és *Jean-Pierre Camus* (1584-1654) célkitűzését - bármennyire is igaz az, hogy a szkepticizmus kialakulása idején elsősorban a sztoikus „dogmatizmus” ellen lépett fel.

Charron az udvari körök által is nagyra becsült hitszónok volt, mikor találkozott Montaigne-nyel, s szellemi társa lett élete utolsó három esztendejének. Montaigne pürrhonizmusának, a sztoikus etikának és a negatív teológiai hagyományra épülő katolicizmusnak az összeépítését kísérli meg két fő művében, az elsősorban a kálvinizmus ellen írott *Les trois vérités*-ben (A három igazság) és filozófiai főművében, a *De la Sagesse*-ben (A bölcsesség, magyarul lásd egy részletét in Vajda 1984: 420-490.). Camus 19 évesen alkotta meg *Essay Sceptique* című írását, amelynek Montaigne-követő formáját később ugyan elítélte, de Montaigne nézeteit ezután, bellay-i püspökként és Szalézi Szent Ferenc titkáráként is nagy becsben tartotta.

4.4.4. Michel de Montaigne (1533-1592)

Montaigne apja az itáliai hódító háborúból meggyőződéses humanistaként tért haza Montaigne várába, s mivel kifejezetten fia anyanyelveként szerette volna tudni a latint, egy német tanítót fogadott fel, aki csak latinul beszélhetett a gyermekkel. Montaigne maga Bordeaux-ban különböző tisztségeket töltött be, a vallásháború idején királyhű, konzervatív katolikusként nyerte el mindenki tiszteletét olyannyira, hogy mikor 1571-ben minden tisztségét feladva vissza akart vonulni, ez csak 1583-ig sikerült, amikor is elvállalta Bordeaux polgármesteri tisztét. Viszont ebben a visszavonultságban töltött időszakban írta meg az *Esszék* 1580-ban megjelentetett két kötetét, amelyeket azután átírva s megtoldva még egy harmadik kötettel 1588-ban adott ki újra.

Montaigne esszéi közül filozófiailag talán legérdekesebb a *Raimond Sebond apológiája*. Apja kérésére még ifjúként lefordította franciára Sebondnak a 15. században latinul írt *Theologia naturalisât* (Természetes teológia), s mikor később visszatért e műhöz, az apológia nem a „természetes teológia” ügyének védelme lett - ami itt az a tézis, hogy a kereszténység összes hittétele bizonyítható a természetes ész révén -, hanem „védőbeszéd” Sebond mellett, aki egy olyan feladatot, amely Montaigne katolikus fideizmusa értelmében magában véve megoldhatatlan, nem végzett el alacsonyabb színvonalon, mint ahogyan ez emberileg egyáltalán lehetséges: *lényegesen* jobban senki sem tudna érvelni, mert a hitbéli bizonyosság racionális eszközökkel nem érhető el. Az ítélet pürrhonikus fölfüggesztését azért javasolja, mert az érzékek megbízhatatlanok, az ember nem ismerheti ki

az emberi észet, ami pedig az erkölcsi meggyőződéseket illeti, a társadalmi és kulturális beidegződések tömege eleve meghatározza ítéleteinket. Az érzéki ítéletek és a teóriák kontextusfüggősége mellett az etikai relativizmus is megjelenik az Újvilágról tudósító utazók s az antik szerzők leírásaiban olvasható sokféle erkölcsi szokás összeegyeztethetlenségének tudatosítása révén. Mint az eddig említett szkeptikus szerzők, Montaigne is a keresztény fideizmus szószólója, ami nála együtt jár a bigott, intoleráns vallásosság elítélésével. Az emberi megismerőképeség korlátozott volta, ami egyrészt a hitre való támaszkodás szükségességét vonja maga után, másrészt a fennálló tekintélyek - törvények, egyházi előírások, szokások - elfogadását is kézenfekvővé teszi, Descartes ideiglenes erkölccstanának mintája is lehet.

Ami Montaigne-t manapság kedvelt szerzővé teszi, az lemondása a mély bölcsességekről mind a külső természetre vonatkozó filozófiai rendszerek, mind az én tökéletesítését és felmagasztosítását célzó vállalkozások állítólagos bölcsességéről. Ez elemi döntés fölidézése szempontjából a harmadik kötetet záró, a tapasztalást tárgyaló esszét tekinthetjük mérvadónak. Első lépésben visszavonul a természet vagy a természetfölötti tárgyak - azaz a fizika s a metafizika - vizsgálatától, s korlátozott megismerésének egyedüli tárgyává az e megismerést hordozó önmagát teszi meg.

„Én többet tanulmányozom önmagam, mint bármi egyéb tárgyat. Ez a metafizikám, ez a fizikám. (...) Én ebben a mindenségben tudatlan és nemtörődöm módon hagyom magam igazgatni a világ általános törvényétől. Majd megtudok róla eleget, ha bőrömön érzem. Tudásom nem vehetné rá, hogy letérjen az útról (...)” (MT 20, ME 3, 355).

A világtól való e pragmatikus lemondást azonban nem követi az én belső szerkezetének rendszeres feltárása. Az én is a világhoz tartozik annyiban, amennyiben megvannak a saját természeti törvényei, melyek működésének tudományos igényű feltárásáról le kell mondanunk. „Így ebben a magunk-megismerésében is éppen az, hogy mindenki olyan magabiztos és elégedett, és hogy mindenki úgy hiszi, eleget tud magáról, azt jelenti, hogy senki se tud magáról semmit, amiként Socrates tanítja Euthydemosnak Xenophonnál” (MT 24, ME 3, 358). Így aztán, miután az igazság használatának is megvannak a maga határai, a szokás lesz az életet - szeszélyesen - uraló hatalom.

„Formálja csak életünket a megszokás, ahogy neki jólesik; ebben mindenható: olyan, mint Circe itala, amely tetszése szerint változtatja meg a természetünket.” Ebből két dolog következik Montaigne számára. Egyrészt az, hogy a megtervezett és ellenőrzött kísérlet, mint az épp formálódóban lévő újkori természettudomány egyik fő jellegzetessége, nem hoz sok hasznót: „Mert úgy gondolom, hogy a legközségesebb, leghétköznapiabb és legmegszokottabb dolgokból is, ha igazi fényükben tudjuk látni őket, a legnagyobb természeti csodák és a legbámulatosabb példák lehetnek, kivált, mikor emberi cselekedetekről van szó.” A másik következtetés pedig az, amiről már szó volt: a szokásra hagyatkozó megmaradás a gyermekkori vallási elvek mellett. „Gyengeségem igen gyakori felismerésének köszönhetem, hogy van hajlamom a szerénységre, a nekem előírt hittételek iránti engedelmességre (...).”

Az eddig mondottakból is fakad, hogy az *Esszék* bonyolult szövetű filozófiai és szépírói alkotás egyszerre: sok szál bontható ki belőle. Némiképp önkényesen emeljük ki most belőle a szabadság témáját. A montaigne-i szabadság részben keresztényi, részben sztoikus jellegű, de mindenképp etikai értelmű. Ellentéte a szolgaság, de nem a bármiféle indíttatástól való mentesség, hanem egy sajátos indíttatáshoz való felbonthatatlan kötődés értelmében: a keresztény hit s a sztoikus természet, illetve fátum jelentik ezt az indíttatást. Ugyanakkor a mentesség, a kötelesség értelmében vett szabadság is fontos szerepet játszik Montaigne-nél, s ennek a fajta szabadságnak két alakját fedezhetjük fel viszonylag egyszerűen: a nemzeti sajátságok és a vallásfelekezetek közti választás (lelkiismereti szabadság) alakját.

A nemzeti sajátosságok ügye egyértelmű, Montaigne megveti a beteges ragaszkodást a partikuláris hagyományokhoz, amennyiben az a más nemzetek hagyományainak lenézésével jár együtt: „Testalkatom van olyan hajlékony és ízlésem olyan közönséges, mint bárkié. A nemzetek különbözősége életmód tekintetében csak a változatosság élvezetével szolgál. / Testileg-lelkileg szabadnak érzem magam, s nincsenek előítéleteim: a nemzeti szokások különbözősége csak a változatosság örömeivel hat rám (...) Amondó vagyok, hogy bármely idegen erkölcs föler a mienkkel” (*A hiúságról*). Idetartozik a gyarmatosításnak erőszakos térítésként való felfogása a korabeli európaiaknál s ennek elítélése görög-római mintákra hivatkozva (lásd például *A kocsikról*; ME III, 156. skk.).

A lelkiismereti szabadság kérdése ennél összetettebb. Montaigne a kényszernek semmiképp sem híve, természetes józanság indítja elsősorban arra, hogy egy meghatározott vallást válasszon: „a legjobb és legjózanabb párt kétségtelenül az, amelyik az ország régi vallását és berendezkedését akarja fenntartani” (ME 2, 420). A vallásszabadságnak megvan az a negatív oldala, amely a Julianus apostatáról írottakban bukkan föl: ő ugyanis a vallásszabadságot abbeli reményében szorgalmazta, hogy növelni fogja a széthúzást és pártoskodást, megakadályozván ezáltal, hogy a nép összefogjon és (hála az összhangnak és általános egyetértésnek) erőre kapjon az ellene vívott küzdelemben. De a vallások politikai szempontú elemzése semmiképp sem torkollik egyértelműen az „egy állam-egy vallás” dogma állításába, mint ahogyan Lipsius minden ellenvetés dacára kitart e tézise mellett politikafelfogásában. Ha másért nem, legalább azért, mert a vallásszabadság engedélyezése, amennyire szabad utat enged a viszálynak, annyira megkönnyítheti az állam irányítását is, mert egyszersmind megpuhítja és elernyeszti az ellenkező táborok képviselőit.

A szkeptikus álláspont alapvetően más irányú kifejtését találjuk *Francisco Sanchez (1552-1632)*, Montaigne anyai unokaöccse, Toulouse-ban tanító portugál orvos és filozófus *Quod nihil scitur* (Semmit sem tudhatunk, 1581) című művében. Az arisztotelészi, szigorú értelemben vett tudás, a jelenségek szükségszerű magyarázatának ismerete Istennek van ugyan fenntartva, de ennek hiánya az emberben nem szabad, hogy a megismerésre való törekvés feladásához vezessen. Sanchez olyan módszer keresését javasolja, amely képes elvezetni bennünket igen valószínű ismeretekhez, melyek aztán betöltik megfelelő funkciójukat életünk irányításában. Gassendinak és Locke-nak - és az újkori természettudósok nagy többségének - valószínűséggel kapcsolatos álláspontja előlegeződik itt meg.

4.5. Mágia, természetfilozófia, teozófia

Mágia és természetfilozófia azért kerülnek egymás mellé, mert a reneszánsz idején - s részben még a 17. században is - a természet működésének befolyásolása még nem a természet tudományos alapú vizsgálatának s az erre épülő technikai-technológiai cselekvésnek a feladata volt. A mechanikai gondolkodásnál sokkal elterjedtebb volt a természetnek az az értelmezése, amely éppenséggel *nem csupán természetet* lát benne a későbbi naturalizmus természetfelfogásának módján, hanem többé-kevésbé lelkes létezőket, melyek valamiképp az emberi s isteni kommunikációval analóg módon megszólíthatók, s rábíráhatók a számunkra kedvező cselekvésre. S ha még azt is meggondoljuk, hogy a természeti anyagokat néhány elemi összetevő kombinációjaként fogták föl, akkor azt is beláthatjuk, hogy könnyen juthattak arra a gondolatra, hogy az elemek a különböző praktikák által újrakombinálhatók. Vagyis fennáll a lehetősége annak, hogy meghatározott anyagokból tetszés szerint hozzunk létre újakat. Természetkutatás, orvoslás, filozófia, alkímia, teológia alig szétválaszthatóan keveredik az idetartozó gondolkodóknál, de gyakran a máshová soroltak sem mentesek olyan gondolkodási mintáktól, melyeket manapság okkultnak tekintenénk.

4.5.1. Agrippa von Nettesheim (Heinrich Cornelius, 1486-1535)

1502-ben szerzett *magister artium* titulust, 1512-ben, Paviában pedig orvostdoktori címet. 1522-től kezdve orvosként működött Genfben, Fribourgban, Párizsban és Antwerpenben. Vándorlással teli élete 1535-ben, Lyonban ért véget. Első fő műve, a *De occulta philosophia* (A rejtett filozófia) 1510 körül készült el, de csak 1531-ben jelent meg az első két könyv (Antwerpen), 1533-ban pedig mind a három (Köln) - noha ekkorra már elkészült a második fő mű is - *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* (A tudományok és a mesterségek bizonytalanságáról és hiábavalóságáról, 1530) -, melynek általános szkeptikus beállítódása a saját, korábbi mágikus művét is bizonyos mértékig a hiábavalóságok körébe utasítja. A *De occulta philosophiát* később a mágia kézikönyvének is nevezték: neoplatonizmus és

hermetika, asztrológia, számmisztika, kabbala jelennek meg benne a kozmosz megismerésének és uralásának eszközeiként.

Háromféle mágiát különböztet meg: az első könyv a természetes, a második az égi, a harmadik pedig a ceremoniális mágiát tárgyalja.

A *magia naturalis* kapcsolódik legközvetlenebbül ahhoz a mágiaértelmezéshez, melyet a bevezetőben jeleztünk: Ficínóval együtt állítja Agrippa, hogy az ember képes megismerni a természeti dolgokat és a csillagokat, s ezt az ismeretet saját hasznára fordíthatja. Giovanni Pico della Mirandolával egyetértve állítja, hogy a mágus a legpontosabb természetkutató, aminél fogva a mágia a *philosophia naturalis* része.

A kozmosz működésében elengedhetetlen szerepet játszó tényező az *anima mundi*, a világlélek, amely tevékenységét hierarchikus rendben fejti ki. Működésének kiinduló szférája az ősképeké, innen viszi át az ideákat mint „ésszerű magvakat” (*semina rationalia*) a természetes, a szellemi és az égi világba. Az anyagban e magvak *virtusokként* fejtik ki hatóerejüket. A világlélek útja során először a csillagszférákat érinti: vagy áthalad rajtuk, vagy kapcsolatba kerül velük, hogy a „világszellem”, a *spiritus mundi* átvehesse közvetítő feladatát. Ez a sztoikus *pneuma*-tannal összefüggő elgondolás a világszellemről, mely démonok és intelligenciák képében jelenik meg, a ceremoniális mágiában játszik fontos szerepet. A szublu-náris szférát a csillagok kormányozzák, ezért csak az asztrológus van feljogosítva rá, hogy a mágiát művelje.

A világlélek s a világszellem az őskép lenyomatát (*signum*) bélyegzi az anyagba, ez alkotja a dolgok *virtusát*, s ugyancsak ez határozza meg helyüket a kozmoszban. A kozmoszban található valamennyi létező rendelkezik az így neki juttatott elemi erővel (*virtus elementaris*), ami az ősképből s a mikro- s makrokozmoszban lévő elemek ereje, s ezt más szempontból *virtus occultának*, az anyagi dolgok rejtett tulajdonságainak tekinthetjük, melyeket az ésszerű magvak (*semina rationalia*) készítenek működésre.

Ez átfogó séma alapján az első könyv példákat ad a három természeti birodalomból arra, hogyan lehet az addig csodásnak tartott dolgokat mágikus módon, a keresztény kabbala számmisztikája révén megmagyarázni. Azt olvassuk, hogy a geometriai alakzatoknak még a

csillagoknál is nagyobb hatalmuk lehet; másfelől a szavaknak s neveknek is van rejtett erejük.

A harmadik könyv az ősi teológia (*prisca theologia*), a kabbala, a hermetika s a neoplatonizmus gondolati örökségét kombinálva leírja a ceremoniális mágiát, amely csak az emberi lélek titkos erői révén magyarázható. A világlélek az ősképi ideákat a „lélek éteri hordozója” (*vehiculum aetherium animae*) révén eljuttatja a szív közepébe, így jön létre az emberi lélek (*anima humana*), s így élednek fel az erők, a „virtusok” az elemekhez rendelt hét érzékben. Az emberi lélek a belső érzékből, az észből (*ratio*) s az elméből (*mens*) áll. A lélek működésének többféle hatása lehet: megváltoztathatja saját testét, ám befolyásolhatja a többit is, s önismerete kiteljesítésével még Istenhez is fölemelkedhet. Ez a fölemelkedés alkotja természetes vágyát (*naturalis appetitus*), melynek elérését füstöléssel, imával és meghatározott étrenddel is támogathatja.

Mint említettük, a *De incertitudine* minden emberi tudományos törekvést -még a sajátját is - leértékeli az emberi tapasztalat végessége okán, amely csak a hitben képes megnyugodni.

4.5.2. Theophrastus Bombast von Hohenheim (Paracelsus, 1493-1541)

A mágikus természetfilozófia sok más képviselőjéhez hasonlóan szintén orvos volt, de nála az orvoslás másoknál nagyobb mértékben került az egész emberi tudomány érdeklődésének a középpontjába. Orvostudományon azonban alapvetően mást értett, mint a korban uralkodó galénoszi orvoslást. Ő úgy vélte, az orvostudomány egyfelől tapasztalatszerzésre és kísérletezésre, másfelől filozófiára, asztrológiára és teológiára kell hogy épüljön. Ennek pedig az a magyarázata, hogy az ember mint mikrokozmosz, mint a nagy világ kicsiny mása magában egyesíti a makrokozmoszt alkotó három világot: látható teste révén részesül az elemek földi világából, csillagteste révén a csillagvilágból, halhatatlan lelke révén pedig - melyet latinul *mens*-nek, németül *Fünkleinnek* nevez - az isteni szellem világából. Az egész világ életelvét Paracelsus archeusnak nevezi, amely bizonyos mértékben jelen van minden élő szervezetben is. Ezt az életelvet kell az orvosnak megfelelő működésre gerjesztenie, mikor betegét kezeli, azaz a természet munkáját kell elősegítenie.

Bármit gondolunk is e metafizikai elvek helytállóságáról vagy helytelenségéről, annyi bizonyos, hogy a gyakorlati következtetések, amelyekre belőlük kiindulva Paracelsus jutott, megszívlelendők. Egyrészt interdiszciplináris gyógyítást követelt, másrészt azt gondolta, nincs két egyforma betegség. Az orvosnak tehát a gyógyítandó szervezet valamennyi aspektusát figyelembe kell vennie a gyógy mód megállapításakor, nem korlátozhatja figyelmét egy bizonyos tünetcsoportra.

Paracelsus az interdiszciplínaritásba mindenképp beleértette az alkímiát is. Elgondolása szerint az eredendő anyag három összetevőből áll, kénből, higanyból és sóból. Ennélfogva elvileg bármely fém átalakítható kell hogy legyen bármely más fémmé.

Nagy hatást gyakoroltak a későbbiekben Paracelsus vallásra és teológiára vonatkozó gondolatai is. Teológia és filozófia ugyan két, elválasztott tudáság, ám a természet végső soron mégiscsak Isten önkinyilvánítása: a természet eredetileg benne „volt” Isten feneketlen mélységeiben, a világ létrejött az eredeti egység elkülönöződéseinek sora. Ezért tudásunk a világról szükségképp oppozíciók tudása: az örömről csak a szomorúsággal együtt tudhatunk, az egészségről a betegséggel, Istenről a Sátánnal együtt. Az utolsó ítélet a jók és a rosszak végső elválasztása lesz.

Paracelsus alapvető műve a következő címen jelent meg: *Astronomia magna: oder Die ganze Philosophie sagax der grossen und kleinen Welt, des von Gott hocheleuchten, erfahnen, und bewahrten teutschen Philosophi und Medici, Philippi Theophrasti Bombast, genannt Paracelsi Magni* (Nagy asztronómia: avagy a nagy s a kicsiny világ egész sagax filozófiája az Istentől különlegesen megvilágított, tapasztalt német filozófustól és orvostól, Philippus Theophrastosz Bombasttól, akit a nagy Pa-racelsusnak neveznek, 1571.) E mű a hermetikus kozmológia összegzése, szerzőjét még Trismegistus Germanusnak is szokás volt nevezni. A Ficino által először nagyobb terjedelemben latinra fordított hermetikus iratok igazán nagy hatásúvá Paracelsus értelmezésében és átdolgozásában váltak. A könyvnek négy „asztronómiát” kellett volna tárgyalnia négy könyvben: a természetit (*naturalis*), a felsőbbet (*supera*), az új olümposzt (*Olympi Novi*) és az alantit (*inferorum*). Mivel a harmadik vagy sosem készült el, vagy elveszett, többen is kísérletet tettek rekonstrukciójára, például egy

Adam Haslmayr nevű tiroli író: *Astronomia Olympi Novi, Das ist: Die gestirnkunst deß neuen Himmels welche allein auß dem Glauben entspringet* (...). Haslmayr célját jól összefoglalja az alcím: olyan csillagászatot - s egyáltalán: olyan tudományokat - akar, amelyek pusztán a hit alapján állnak. Ez pedig azért érdekes, mert Haslmayr egyike azoknak, akiket a legújabb kutatás a „rózsakeresztes” mozgalom elindítói, illetve támogatói közé sorol. „Paracelsus és az ő tanításai és írásai nyomán létrejött mozgalom nélkül a rózsakeresztesek kiáltványai nem ebben az időpontban s nem ebben a formában íródtak volna meg” (Gilly 1995). Ugyancsak a mikrokozmosz-makrokozmosz gondolat s ennek egy eredeti, a Szentlélek által Salamon királynak adott kinyilatkoztatásban való megalapozódása az alapja Johann Arndt *Az ősi filozófia* (kb. 1595) című munkájának, amelynek gondolatvilága szintén befolyásolhatta a *Fama fraternitatis oder Bruderschaft deß Hochloblichen Ordens Rosae Crucis. An die Häupter, Stande und Gelehrten Europas* (A Rózsakereszt legdicséretesebb rendje fraternitásának vagyis testvériségének hírnöke. Európa fejedelmeihez, rendjeihez s tudósaihoz, 1610-1612) címen megjelent első rózsakeresztes kiáltványt, s az azt követőket, melyek a tudományok s az egész világ alapvető és átfogó, a hit alapján álló reformjára hívnak fel.

A Paracelsus eszméit továbbgondolok közt meg kell még említeni az idősebb (Jan Baptist) van Helmontot; fia, Franz Mercurius van Helmont levelezésben állt Leibnizcel, akivel két dolog is összekapcsolta: a Descartes-Hobbes-féle mechanikai filozófia elleni harc s egyfajta monadológia kimunkálásának igénye - ez utóbbi van Helmontnál azonban véges számú monászra épül, ellentétben a leibnizivel. Jan Baptist van Helmont szintén egyetlen autoritásnak sem vakon engedelmeskedő, kísérletező és alkímiát is művelő orvos volt. Állítása szerint a „gáz” kifejezés is tőle származik, de az bizonyos, hogy a széndioxid (*gas sylvestre*) megfigyelésével komoly érdemeket szerzett magának. Két alapvető elemet tételezett fel, a vizet s a levegőt, az alapvető szubsztanciákról - kén, higany, só - pedig úgy vélte, a vízből származnak, s vissza is alakíthatók vízzé. Átvette s továbbfejlesztette Paracelsus archeus-tanát is. A Paracelsus-követők többségével ellentétben katolikus volt, ám az inkvizíció tanításában elég kivetni valót talált. Fia jelentette meg összegyűjtött írásait 1648-ban *Ortus medicinae, vel opera et opuscula omnia* (Az orvostudomány kertje, avagy minden munkái és kisebb írásai) címen.

Az Eckhart mesterrel még a 14. század elején megjelenő német misztika képviselői a meglehetősen kevésbé ortodox protestáns teozófusok, illetve vallásfilozófusok, mint *Sebastian Franck (1490-1542)*, *Valentine Weigel (1533-1588)* és *Jakob Böhme (1575-1624)*. Franck katolikusból lett vándoréletet élő, meglehetősen spiritualisztikus egyházfelfogást valló gondolkodóvá. Úgy vélte, az örök jónak s szeretetnek tekintett Isten jelen van minden emberben, s aki úgy él, hogy engedi megnyilvánulni magában, az tagja az igaz egyháznak. Az üdvtörténet fő eseményei nem annyira történelmiek, hanem sokkal inkább az örök igazság szimbólumai. 1542-ben lefordította Ficino Hermes-fordítását németre, ám ezt csak a 20. században jelentették meg.

Weigel filozofikusabb gondolkodó volt, aki Cusanustól s Paracelsustól egyaránt vett át gondolatokat. Elfogadta az ember paracelsusi hármass felosztását: halandó test, csillagtest és halhatatlan lélek alkotja az embert. Úgy véli, van tudása Istenről, akihez fel is érhetne, ha a benne lévő sötétség, nemlétező el nem fordítaná Istentől. Amikor az akarat elfordul Istentől, ami felé a halhatatlan lélek mégis vonzódik, feszültség ébred benne, melyet joggal nevezhetünk pokolnak. Mindazonáltal a megigazulás, az Istenhez visszafordulás spirituális természetű Weigel szerint is: az isteni tudás elfogadásában áll, nem pedig külső szertartásokban vagy történeti eseményekben való hitben. A protestáns pietizmus, az individualizmus és a panteizmus sajátos weigeli változata később felbukkan a német idealizmus gondolkodóinál is. Művei közül lásd *Libellus de vita beata* (Könyvecske a boldog életről, 1609), *Erkenne dich selbst* (Ismerd meg önmagad!, 1615), *De bono et malo in homine* (Az emberben lakozó jóról s rosszról, 1618).

A német protestáns misztikus természetfilozófia legfontosabb alakja azonban Jakob Böhme volt. Cipésmesterként viszonylag vagyonos lett, s ettől kezdve a filozófiának szentelte magát. Igazi filozófiai - vagy inkább, mint az első gyűjteményes kiadás (Amszterdam, 1682) címe mondja: teozófiai - írásai csak halála után jelentek meg nyomtatásban. Ezek közül néhány jelentősebb mű: *Aurora, Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens* (Az isteni lényeg három alapelve), *Vom dreifachen Leben der Menschen* (Az ember hármass élete), *Von der Gnadenwahl* (A kegyelmi kiválasztás), *Signatum rerum* (A dolgok lenyomata), *Mysterium magnum* (Nagy misztérium). Böhme jelentősége egyrészt a korábbi misztikus gondolkodók bizonyos eredményeinek

egységesítésében rejlik, másrészt abban, hogy a német idealizmusban, különösen Schellingnél megjelennek alapvető, Böhmétől származó gondolatok.

Ilyen alapvető gondolat mindjárt az, amit németül *Ungrundnak* hívnak, azaz „feneketlen mélységnek”, „alaptalan alapnak,” ami nem más, mint Isten a maga egységében, bármilyen formává történő elkülönöződése előtt. Örök egy, fölfoghatatlan akarat, jón és rosszon innen. A természet sokféleségének megjelenését az isteni egységből Böhme szentháromságtani spekulációkkal kapcsolja össze. Az eredeti akarat az Atya, ez akarat önmagát szemlélő, önmagát felfedező volta, melyet szívnek is nevez, a Fiú, s végül a második akarat, mely e két első mozzanatból áramlik ki, a „mozgékony élet”, amely mindazonáltal azonos az eredeti akarattal, a Szentlélek böhmei értelmezése. A természet, mely az isteni akarat kifejeződése, először Istenben létezik - ezt nevezi Böhme *mysterium magnumnak* -, a ténylegesen testileg létező természetet pedig a világszellem (*spiritus mundi*) teszi élővé. Böhme spirituálisan értelmezi a Paracelsustól ráhagyományozott eredeti szubsztanciákat is, a ként, a higanyt és a sót.

A *mysterium magnum*, azaz a természet isteni, ideális eredete és aktuálisan létező változata közti döntő különbség a rossz megjelenése. Böhme úgy véli, az ellentétes minőségek elengedhetetlen velejárói a tényleges létezésnek, akár megismerésüknek például a Sátán alakjában, akár nem. A történelem vége mindenképpen az, hogy Krisztus megváltó tette révén a szeretet győzedelmeskedik a rossz dualizmusa felett - noha addig az ember mindig eltávolodhat az üdvösségtől. Böhme biblikus-teológiai elmélkedései nagyban támaszkodnak egy másik protestáns „eretnek”, *Kaspar von Schwenckfeld (1490-1561)* írásaira.

A mágikus gondolkodás jeles brit képviselője volt *John Dee (1527-1608/1609)*. Első, mágiával foglalkozó írásában, a *Propædeumata aphoristica* című, 1557-ben megjelent könyvében erőteljesen matematikai megalapozású természetes mágiát művelt, amelyben Istenen kívül nincsenek aktív szerepet játszó intelligenciák; a bolygók az isteni hatást tovább sugárzó közvetítők. Ennek a matematikai-optikai mágiának fő előzménye a középkori ferences Roger Bacon volt. Alkímiai fő műve a *Monas hieroglyphica* (1564), amely a korábbiakon túlmenően erős Paracelsus-hatást mutat. Maga a monász-szimbólum a

kozmosz egységének újplatonikus ihletésű jelképe, amely minden bizonnyal a Ficino-fordította *Corpus hermeticum* negyedik értekezéséből származik. Ezt a monászt - amelyet korábban, valószínűleg tévesen, a rózsakeresztesekkel hoztak összefüggésbe - Dee, mint a II. Miksa császárhoz írott ajánlásban írja, „matematikailag, mágikusan, kabbalisztikusan és anagogikusan fejti ki”, amelyhez az alkímiát is hozzá kell fűzni.

A természetes mágia, mint már utaltunk rá, nem tűnt el a jellegzetesen újkori természettudomány megjelenésével, hanem csupán elvesztette azt a vonzerejét, amely egyedüli természetbefolyásoló erő voltából fakadt. Egy további fontos aspektusa a mágiához kapcsolódó törekvéseknek, hogy többé-kevésbé alkalmasak voltak rá, hogy támogassák azokat a teoretikus elgondolásokat, amelyek valamilyen formában az egységes természetre vonatkoztak. Még maga Newton is foglalkozott mágikus teóriákkal, mikor az erő - azaz a távolba hatás - fogalmát kidolgozta, miközben az akkor uralkodó karteziánus-mechanikai világbépben csak a közvetlen érintés általi hatás tűnt lehetségesnek.

Ugyancsak az asztromágikus világbép később fontossá váló eleme, hogy nélkülözhetetlen volt számára a tapasztalás és a kísérletezés - hiszen a mágikus hatás elvi lehetősége távolról sem volt azonos közvetlen gyakorlati megvalósíthatóságával. Ezért sok természetfilozófus feltaláló is volt egyben. *Giovanni Battista della Porta* (1535-1615), a *Magia naturalis* (Természetes mágia, 1558) szerzője kidolgozott egyfajta fiziognómiatant. *Girolamo Cardano* (1501-1576), aki a „szubtilitás” fogalmának mint egyetemes természetfilozófiai fogalomnak használatában Francis Bacon elődje lett, egyszersmind a róla elnevezett kardántengely feltalálója is volt.

A mágia természetképe a kvantitatív természettudomány kialakulásával egyenes arányban szorult háttérbe. Galilei tézise, mely szerint a fizika nyelve a matematika, szakítást jelentett a teológiai-spekulatív természetkutatással. Ugyanakkor megengedhetetlen leegyszerűsítés volna azt állítani, hogy a mágia egyszerűen babona. Közelebb járunk az igazsághoz, ha olyan átmeneti szakaszként tekintjük, amely több tekintetben is előkészítette a természettudomány korszakát.

4.6. Reformáció és ellenreformáció a filozófiában

4.6.1. „Iskolafilozófia” a reneszánsz idején

Vajon miközben a nem egyetemi filozófiában ilyen sokrétű útkeresés zajlik, addig elhanyagolt források fölfedezése és beemelése a közgondolkodásba, a korban igen sokféleképp lekezelt egyetemi filozófusok - „skolasztikusok”, „peripatetikusok”, „pedánsok”, „a filozófusok” - valamifajta sötét középkor örökségét adták tovább? Nem, ez a kérdés természetesen a tendenciózus filozófiatörténet-írás hamis közhelyét idézi föl, amelynek létrejöttéhez Descartes és a többi nem egyetemi filozófus - kevés, Leibnizhez hasonló kivétellel - nem csekély mértékben járult hozzá. Valójában élénk szellemi élet folyt mind a katolikus, mind pedig a 17. századra már jól kiépülő protestáns skolasztikában, mégpedig az idő múlásával egyre inkább termékeny kölcsönhatásban a reneszánsz humanisztikus áramlataival.

A filozófiát a középkorhoz hasonlóan a reneszánszban is a magasabb tudományokhoz tartozó előkészítő studiumnak tekintették. Ez több helyütt is (német fejedelemségek, Franciaország) azt hozta magával, hogy filozófiát a tulajdonképpeni egyetem és az alsóbb iskolák közé ékelte intézményekben tanítottak (*gymnasium illustre; collège de plein exercice*). A tanmenet nem volt egységesítve, általában jellemző, hogy az - Arisztotelészre visszamenő - logika, természet- és morálfilozófia, a görög, héber, latin nyelvek ismerete, a retorika alkották az oktatás alapelemeit. A korszak végére alakulnak ki valamennyire egységesített tanmenetek, mint a jezsuita rend *ratio studiorumja*, vagy a protestáns területeken az ún. ramista (Petrus Ramusra hivatkozó) tudásfelfogásra épülő *systemdk* meghatározta tanmenetek.

Az *inventio* és a *dispositio* retorikából származó kettősségére épülő ramista koncepció a - teremtet - világban tapasztalható sokféleségből indul ki, ez alkotja az *inventio* anyagát, melynek *dispositiója*, elrendezése a módszer feladata, melynek megoldásával a különböző, ám homogén tudásterületek deduktíve és teljességre

törekedve rendeztetnek el. A rendszerfilozófia (*systema*) jellegzetesen 17. századi igénye innen ered: az egyes diszciplínák - politika, logika, etika, poétika stb. - rendszerei összegző rendszerben egyesülnek (*systema systematum*), amely majd még az enciklopédiának is mintául fog szolgálni.

A jezsuiták az egyetemekkel többé-kevésbé konkurálva alakították ki a *collegiumok* rendszerét, amely elsősorban a reformáció elleni fellépésre nevelt egyházi és világi vezető személyiségeket. Később saját egyetemeket is létrehoztak, melyek filozófiai és teológiai fakultásból álltak. Az oktatás egységesítése érdekében bocsátotta ki 1599-ben a generális Claudio Acquaviva a *Ratio atque institutio studiorumot*, amely az oktatást - elsősorban technikai értelemben - a legapróbb részletekig szabályozta. A rend felosztásáig (1773) érvényben maradt ez a rendelet. A filozófia - a teológiával együtt - a *studia superiora* hoz tartozott s alapvetően logikából, fizikából és metafizikából állt, amelyhez még az eukleideszi matematika s a *Nikomakhoszi etika* alapján művelt morálfilozófia kapcsolódott. Pázmány Péter is ebbe a jezsuita trendbe illeszkedett filozófiaoktatói működése idején.

Lásd Blum, Paul, Richard: Péter Pázmány als Philosophieprofessor. In Hargittay Emil 2001: 35—4-9, illetve Blum 1998: 37. skk., 146-181.

Más jelentősebb domonkos filozófusok közt - mint *Dominic Soto* (1494-1560), *Melchior Cano* (1509-1560) és *Dominic Banez*, akiről a szabadakarat-vita kapcsán lesz még szó - az egyik legjelentősebb spanyol domonkos teológus *Francisco de Vitoria* (1483/93-1546), aki 1526-tól a salamancai egyetem teológiaprofesszora volt. Párizsi tartózkodása idején megismerkedett Erasmusszal s más humanista gondolkodókkal, s ez a kapcsolat meghatározó hatást gyakorolt nézeteinek alakulására. Az ő legjelentősebb teljesítménye a nemzetközi jog kiépítése, amelyben bármennyire is arisztotelészitomaista természetjogi keretben gondolkodott, konklúziói közt mégis olyanok szerepeltek, mint hogy az amerikai indiánok ellen a spanyolok nem viselhetek jogos háborút pusztán vallási különbözőségük okán, vagy hogy a háborúban a nem harcoló lakosság jogait nem szabad megsérteni s hasonlók. Spanyol egyetemen ő volt az első, aki *Petrus Lombardus* szentenciáskönyve helyett *Aquinói Tamás Summa theologiae-jét* vette alapul teológiai előadásaihoz - az itáliai domonkos *Tommaso de Vio Cajetan* (1468-1534) követve. Vitoria tanítványa volt *Francisco Suarez* jezsuita szerzetes, aki - azon túlmenően, hogy

a jogelméletben Vitorlához hasonlóan nagyjelentőségű művet alkotott, olyan követőkkel, mint Hugo Grotius - megírta az első szisztematikus, nem kommentárszerű fölépítésű metafizikai művet.

4.6.2. Francisco Suárez (1548-1617)

A reformáció által kevésbé befolyásolt Ibériai-félsziget lett a katolikus ellenreformáció kiindulópontja. A humanisták „ad fontes!” jelszava itt sajátos módon a skolasztikus irányzatokhoz való visszatérést jelentette. A Vitoria által alapított salamancai domonkos iskola a következetes tomizmus iskolája lett, ami - ellenhatásképp - magával hozta a Duns Scotust követő ferences filozófia („skotizmus”) föllendülését Európában. Ezzel párhuzamosan kialakult egy eklektikus "jezsuita filozófia”. Ennek két kiemelkedő alakja Pedro da Fonseca (a „portugál Arisztotelész”), aki 1573-ig tanított Coimbrában és Francisco Suárez, aki 1597-től volt professzor ugyanott.

Fonseca körül csoportosultak azok a domonkosok és jezsuiták, akik Arisztotelész műveinek sokáig mértékadó kommentárját, az ún. ***Conimbricensest*** adták ki a szerzők feltüntetése nélkül megjelentetett kötetekben. A ***Commentarii Collegii Conimbricensis*** nyolc műhöz íródtak, a ***Fizikához***, a ***De caelóhoz***, a ***Meteorához***, a ***Parva naturalihoz***, a ***Nikomakhoszi etikához***, a ***Dialektikához***, valamint a ***Keletkezésről és pusztulásról*** és A ***lélek*** című művekhez.

Suárez korán feltűnt a klasszikusokat szabadon interpretáló oktatási stílusával, ezért 1580-ban Rómába küldték a jezsuita *Collegium Romanumra*. 1585-ben tért vissza, s ezt követően Alcalában, 1593-tól pedig Salamancán tanított, ahol munkásságának középpontjában a metafizika és Tamás *Summa Theologiae*-jének kommentálása állt. 1597-től a coimbrai egyetem professzora lett. 1597-ben jelent meg először a rövid idő alatt 20 kiadást is megérő *Disputationes metaphysicae* (Metafizikai disputációk), mellyel kiérdemelte a *doctor eximius* („kivételes tudós”) címet. E mű egyik legfontosabb sajátossága az, hogy nem ragaszkodik a tomista állásponthoz minden részletében - sőt gyakran alapvető kérdésekben inkább Scotus felé hajlik -, de még humanista hatás is megfigyelhető nála. Önmagát mindenesetre olyan filozófusnak tekinti, aki a természetes ész által (*ratione naturali*) akarja a problémákat átgondolni, mindig figyelemmel arra, hogy a filozófia az isteni teológia szolgálatja (*ministra theologiae divinae*). A könyv kettős

célja egy természetes, a természetfelettit megalapozó teológia kifejtése, ugyanakkor az arisztotelészi *Metafizika* alapproblémáinak szisztematikus tárgyalása.

Semmiképp sem tekinthető véletlennek, hogy épp abban az időben vált szükségessé egy effajta metafizikakönyv megírása. Hiszen egyfelől a reformáció térnyerésével a keresztény teológia súlyos válságba került ismeretelméleti alapjainak megrendülése miatt, másrészt a platonikus humanisták s az újarisztotelianusok egyaránt komoly kritikával illették a középkori skolasztika filozófálási módját és rendszereit. Suárez maga félúton áll a középkori skolasztika és az újkori filozófia közt, talán közelebb az újkorhoz - s talán ez indokolja nagy sikerét a 17.

században. Már a metafizika tárgyának és felépítésének meghatározásában is újít az első disputációban. A metafizika tárgyát a létezőben jelöli meg, amennyiben az valóságos létező (*ens inquantum ens reale*), amennyiben elvonatkoztatható az anyagtól (*inquantum a materia abstrahit secundum esse*). Ez azt jelenti, hogy a hagyományosan *ens rationis*-nak, „észbeli létezőnek” nevezett létezőket nem tekinti a metafizikához tartozónak - ez Duns Scotus realitásfogalmának hatása nála. Suárez ezzel a metafizika hatókörét a ténylegesen létező dolgokon túlra is kiterjeszti: minden ténylegesen lehetséges dolgot is a metafizikában tárgyalandónak tekint.

Minden létező *ens reale*, melynek van igazi s valóságos lényege (*habet veram et realem essentiam*, DM 2,5,8.), vagyis amelynek lényegi fogalma nem fikció vagy kiméra, hanem egy létezésre képes lényegiség. A metafizikának ezért a konkrét létezők transzcendentális, azaz valamennyiükre érvényes meghatározásainak feltárásával kell kezdődnie, melyek valamennyi, egzisztenciára képes létező minden lehetséges változatának közös, első és általános, a szubsztancia-akcidens, anyagi-anyagtalan, véges-végtelen kettősségen „innen” meghatározásai. A metafizika Suárez számára - Scotushoz hasonlóan - az egyetemes, transzcendentális, ész-alapok (*rationes universales transcendentales*, 1,2,27), különösen pedig a lét legelvonatkozóbb vonatkozásának (*abstractissima ratio entis*, 1,2,23) legáltalánosabb tudománya (1,5,14).

E transzcendentális filozófiai metafizika első része a létezők tulajdonságait és okait tárgyalja általánosságban, míg a második a létező nemeit - az *ens absolutumot*, az *ens finitumot* s végül az *ens rationist* - tárgyalja (1,1,6-7). A lélekről mint anyagtalan

szubsztanciáról értekezni ugyan szintén nem feladata a metafizikának - amivel Suárez elvileg elveti a metafizika felosztását általános léttanra és az Istenről s az intelligenciákról, valamint a racionális lélekről szóló speciális tanra -, mégis tényleges tárgyalásmódja afelé mutat, ahogyan majd - példászerűen Christian Wolff *prima philosophiájában* - a metafizika el fog különülni *generalisra és specialisra*.

Nominalista hatásra utal Suáreznál az, ahogyan az egyedi dolgok konkrét valóságából indul ki, hogy abból jusson el a reális, egzisztenciaképes létezés feltételeihez és alapelveihez. Az *ens ut participiumból*, az aktuálisan egzisztáló létezőből indul ki, hogy feltárja az *ens ut nomen* általános metafizikai szerkezetét. Vagyis amit feltár, az nem az aktuális egzisztencia szintjén helyezkedik el, hanem a létezőt a reális lényegiség szempontjából tekinti, amennyiben léttel bír *vagy bírhat* (2,4,3 skk.). Ehhez Suárez az emberi megismerés aktusának, a létező formális fogalmának vizsgálatán keresztül jut el: a létező formális fogalma egyszerűségének, egységének és transzcendentális közösségének szükségképp meg kell hogy feleljen a létező egy egységes, objektív fogalma, s az a lehetőség, hogy megalkossuk a létező mint olyan teljességgel homogén, tökéletesen elválasztott, tiszta fogalmát (*conceptus obiectivus perfecte praecisus*) (2,2,8-20). Mivel ez a *conceptus obiectivus* nem más, mint a tárgy maga, amennyiben a megfelelő formális fogalom révén megragadtatik, ez az elképzelés közel kerül az *univocitas entis* skotista felfogásához, noha Suárez alapvetően a tomista *analogia entis* híve, vagyis úgy véli, a fogalom az analógia mindkét tagjában benne rejlő forma, lényegi természet (2,1,14).

A létező egységes, objektív fogalmának alapja Suáreznál egy olyan, transzcendentális *ratio entis*, amely maga nem lehet sem szubsztancia, sem akcidens, sem Isten, sem teremtmény, hanem ezek valamennyien, amennyiben *in essendo* megegyeznek (2,2,8). Ez a létfogalom az *actus essendi*, amelyben minden létező, nemcsak az analógia egyik tagja részesül, s ez lesz az *analogia entis* tulajdonképpen - transzcendentális - értelme.

Az *actus entis* mellett a létezők további lényeges, közös határozmányai a hagyomány szerint az *unum, bonum, verum* (egy, jó, igaz). Különösen az egységre figyelmez Suárez, szinte Scotus és Ockham szellemében: *a primum cogitatum* (a gondolkodás első tárgya) szerinte nem az *ens ut*

commune omnibus (a létező mint mindenkben közös), hanem a konkrét egyedi dolog (6,6,1 skk.). Míg Tamás a *principium individuationis* (az egyedivé válás alapelvét) az individuális minőségre előkészített anyagban jelöli meg (*materia quantitate signata*), s így az értelem, melynek el kell vonatkoztatnia az anyagtól, csak közvetve tudja megragadni, addig Suáreznál világosan látható a Scotus-féle egyediséget, a *haecceitas* hatása: „valamennyi létező önmaga által lesz saját egyediségi elve” (*unamquemque entitatem perseipsam esse suae individuationis principium*, 5,6,1).

A létezőt mint létezőt alkotó transzcendentális forma - az *essentia* - első kettéosztódása az *ens simpliciter infinitum-ens finitum* kettőssége (teljességgel végtelen létező-véges létező, 4,1,8). Suárez szerint ez a megkülönböztetés ugyan magában véve a legvilágosabb, a mi nézőpontunkból azonban egyáltalán nem az. Az emberi tapasztalathoz közelebb áll az *ens a se-ens ab alio* (önmagától való-mástól való) megkülönböztetés, amelyet az *ens per essentiam-ens contingens* (lényege által létező-esetlegesen létező), majd az *ens per essentiam-ens per participationem* (lényege által létező-részesülés által létező) követ, s végül az *ens increatum-ens creatum* (teremtetlen létező-teremtett létező) zár le. Istenben a tökéletesség és a létezés egybeesik - Isten a *summa perfectio et totalitas essendi* (a legfőbb tökéletesség és a létezés teljessége, 39, 3, 19) -, mert a végtelen Suáreznál az *infinitas perfectionis omnino indivisibilis* jelenti (a teljességgel oszthatatlan tökéletesség végtelensége, 30,2,25), amely a *tota essentiae perfectio*ban (a lényeg teljes tökéletességében) alapozódik meg.

A teremtetlen létező így feltárt ontológiai szerkezete a teremtett individuumokat illetően ismét saját út keresésére ösztönzi Suárezt. Nem fogadja el a tomista változatot, mely szerint a teremtett létező lét és lényeg *compositio realis*, valóságos összetétele, de a scotusi elgondolás sem tűnik számára elfogadhatóbbnak, amely szerint lényeg és létezés különbsége csupán modális különbség. Suárez megoldása szerint a különbség a valóságos, létező lényeg (*actualis essentia existens*) és ama valóságos lényeg között, amit a ténylegességben végigvitt létnek hívnak (*actualis essentia quam vocant esse in actu exercito*), olyan észbeli különbség, melynek van alapja magában a dologban (*distinctio rationis cum fundamento in re*, 31,1,13).

Az aktuális lényeg már mindent tartalmaz, ami szükséges egy dolog létezéséhez és aktualitásához - ez az elgondolás majd Kantnak az ontológiai istenért elleni érvelésében bukkan fel újra, noha Suárez maga elfogadja Anzelm érvét. A többi istenért közül elveti azt, amelynek kiindulópontja a csak mástól származható mozgás, s alapvetően csak azt tartja meg, amely abból indul ki, hogy „minden, ami lesz, mástól lesz” (*omne quod fit ab alio fit*).

Még két okból volt fontos Suárez az újkor szempontjából: a Luis de Molina által intonált jezsuita és a Domingo Banez által összefoglalt domonkos álláspont közti közvetítés az egyik, a nemzetközi jog kialakítása a hagyományos *ius gentium*-ból Vitoria nyomán a másik.

Hogyan működik együtt Isten és a teremtmény, az ember szabad akarat cselekedetében? Luis de Molina (1535-1600) jezsuita szerzetes a portugáliai Evora egyetemén tanított: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* című könyvében (A szabad akarat összhangja a kegyelem adományaival, az isteni előre tudással, a gondviseléssel, az előre elrendeléssel és a feddéssel, 1589) a következőképp foglal állást az isteni kegyelem és az emberi szabad akarat együttműködéséről. A hatékony kegyelem, amely az ember szabad hozzájárulását is magában foglalja, nem különbözik belsőleg a pusztán elégséges kegyelemtől - attól a kegyelemtől, amely elegendő, hogy az emberi akarat üdvözítő cselekedetre határozza el magát, *amennyiben* az akarat hozzájárul és együttműködik vele. Ténylegesen hatékonyá azáltal lesz, hogy az akarat ténylegesen hozzájárul, azaz ténylegesen szabadon együttműködik vele.

A cél ebben az elgondolásban jól láthatóan a szabad akarat megmentése. Abból indul ki, ami a legközelebb áll hozzánk, vagyis az emberi szabadságból, s ennek előfeltételezésével igyekszik magyarázni az isteni előretudást. A molinizmussal bizonyos értelemben a reneszánsz általános humanizmusa kerül be a teológiába.

Ezzel szemben Banez s a domonkosok fölvetik, hogy Istennek az általános és különös gondviselés működtetéséhez tévedhetetlenül tudnia kell, hogyan fog reagálni bármely akarat bármely kegyelemre bármely körülmények között. Hogyan tudhatja mindezt, ha a hatékony kegyelemhez szükség van az akarat *szabad* együttműködésére?

A molinista válasz: Isten sajátos fajtájú tudása, a *scientia media* (köztes tudás) révén. Banez szerint azonban ez nem megfelelő válasz. Isten ugyanis minden üdvözítő cselekedet oka, s az ő tudása és cselekedetei megelőzik az emberi akarat szabad cselekedeteit, s függetlenek tőlük. Molina - Banez szerint - a szabad akaratnak rendeli alá az isteni kegyelmet. A hatékony kegyelem belsőleg kell hogy különbözzék az elégségestől, és saját természete folytán kell hatékonynak lennie. A *scientia media* - puszta szó, tartalom nélkül. Isten még a feltételes jövőbeli szabad cselekedeteket is ismeri előre meghatározó döntései révén, melyek által elhatározza magát a minden emberi cselekedethez szükséges fizikai „premóció” megadására. Az üdvözítő cselekedet esetében ez a „premóció” a hatékony kegyelem formáját ölti.

Bañez tehát nem az emberi szabadságból, hanem Istenből mint metafizikai elvből indul ki, miközben azért a szabad akaratot sem tagadja. Isten minden kontingens létezőt a természetének megfelelő módon mozgat: a nem szabad cselekvőket szükségszerűen, a szabadokat - amikor szabadként cselekszenek - szabadon.

A molinisták válasza erre az volt, hogy Banez csak névleg tartja meg az emberi szabadságot, sőt az is kétséges, hogy a Bañez-féle elvek alapján el lehet-e hárítani a bűnben való isteni közreműködés vádját.

Suárez e vita kapcsán az ellenállhatatlan kegyelem s a szabad akarat együttműködésének morális-pszichológiai oldalára helyezi a hangsúlyt, a metafizikai aspektust viszont háttérben hagyja. Augustinusra épít: az aktuális kegyelem azáltal hatékony, hogy az akarat metafizikai konstitúciójához alkalmazkodik - *congruit*. A *gratia sufficiens* (elégséges kegyelem) azáltal lesz *gratia efficax* (hatékony kegyelem), hogy jobban alkalmazkodik az ember szabad hozzájárulásához. Hogy mi a jobb alkalmazkodás, azt Isten a *scientia media* révén ismeri fel, mellyel előre látja az ember esetleges jövőbeli cselekedeteit (*futurabilia*), melyek meghatározott körülmények közt bekövetkeznek. Az emberi engedelmesség nem passzív, noha nem is feltétlenül aktív a *potentia* értelmében. Mégis van az embernek valamiféle *capacitas*, hogy az isteni eszközrendszerbe bevonassék, hogy elfogadja vagy elutasítsa az őt Isten eszközévé emelő isteni erőt.

4.6.3. Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515-1572)

Főképp *Rudolph Agricola (1443-1485)* hatására fejlesztette ki elgondolásait a szabad művészetek s a tanulás módszerének reformjáról. 1543-ban jelentek meg az *Aristotelicae animadeversiones* és a *Dialecticae partitiones sive institutiones* című művei, melyeket rögtön betiltottak, szerzőjüket pedig eltiltották a filozófia - azaz a logika s a dialektika - oktatásától. 1545-től klasszikus szerzőket s matematikát tanított, filozófiai írásait pedig egy barátja, Omar Talon nevére adta ki.

Ramus a humanista elgondolásnak megfelelően a dialektikát, vagyis a valószínűségi érvelések retorikához tartozó diszciplínáját kívánta a szabad művészetek alapjává tenni. A dialektikának három összetevőt tulajdonít, a természetit, a mesterségbeli dialektikát (*ars*) s a gyakorlást. A „természetes dialektikával” Isten ruházta fel az embert; a dialektika mestersége az e természetes ész szerinti tevékenységről szóló tanítás. A gyakorlás pedig a példák alapján való tanulás. Arisztotelésszel és kommentátoraival szemben azt hangsúlyozza, hogy nem kapcsolták össze módszerüket gyakorlati példákkal.

A dialektika mesterségét *invencióra* (vagyis a megfelelő érvek megtalálására) és *judíciumra* (az érvek elrendezésére) osztotta fel. Az érvekre alkalmazandó rendnek két fajtája van, a *szillogizmus* - amelynek segítségével az egyes érvek igazságát vagy hamisságát állapítjuk meg -, valamint a *módszer*, amely sok évre alkalmazandó, melyeket beosztás révén rendezünk el. Ramus szerint ez utóbbi a *definitio* és *divisio* platóni módszerének felel meg, s ez az egyedüli lehetőség, hogy az anyagot az általánostól kiindulva a konkrétéhoz haladva mutassuk be.

Hogy Ramus nem volt teljesen Arisztotelész ellen, az mutatja, hogy három szabályát a második analitikából kölcsönözte: a tételek egyetemesen igazak, a lehető legáltalánosabbak, s lényegileg igazak kell hogy legyenek.

Úgy véli, hogy ezt a dialektikát, mely a költészettől a matematikáig mindenhol alkalmazható, analízis (már lezajlott disputációk követése) és genézis (új disputációk összeállítása) révén kell gyakorolni.

1547-ben II. Henrik feloldja számára a filozófiaoktatás tilalmát, s ugyanebben az évben megjelenik az *Institutionum dialecticarum libri II.* (a dialektikakönyv második változata), amely az *inventio, dispositio*

és *exercitium* szerint tagozódik. 1551-től a retorika és a filozófia professzora a Collège Royale-ban. 1555-ben adja ki a dialektika végleges változatát. 1562-ben az egyetemi oktatás alapvető reformjához készít tervezetet: matematika, botanika, anatómia s gyógyszer-tanszékek létesítését, a héber és a görög nyelv, valamint az államtan oktatását javasolja. 1565-ben s 1566-ban fizika s metafizika tankönyvet jelentet meg, 1569-ben matematikakönyvet, egyszersmind bírálja e tárgyak oktatásának korabeli gyakorlatát. Felhívja a figyelmet a mechanika s az optika tudományának fontosságára, Arisztotelésszel kapcsolatban pedig ő is úgy vélekedik, hogy a kisebb természetfilozófiai írásai fontosabbak s hasznosabbak, mint a *Fizika*.

A metafizikát tulajdonképpen feleslegesnek tartja, hiszen úgy véli, dialektikával helyettesíteni lehet. A matematikának viszont különösen nagy jelentőséget tulajdonít, egyrészt mint a természettudományok teoretikus bázisának, másrészt mint a mechanika, asztronómia s kereskedelem gyakorlati segédeszközének.

Az asztronómia reformjába nem egyedül fog bele: 1563-tól kezdve bátorítja a csillagász Georg Joachim Rheticust és az ifjú Tycho Brahét erre a reformra. Célja olyan matematikai asztronómia megalkotása, mely nem alkalmaz hipotéziseket. Johannes Kepler az 1609-es *Astronomia nová*jában majd azt fogja állítani, hogy megoldotta ezt a feladatot.

1570-ben újra Párizsba megy, s 1572-ben mint meggyőződéses kálvinistát a Szent Bertalan-éji vérengzés harmadnapján meggyilkolják. Halála után, 1576-ban jelenik meg a *De religione Christiana libri IV*. (Négy könyv a keresztény vallásról), melyben amellet érvel, hogy a teológiát fel kell venni a szabad művészetek közé.

Ramus jelentősége elsősorban két területen látható világosan. Egyrészt egy sajátos, humanistának nevezhető módszertan kidolgozására való törekvés, másrészt a protestáns iskolareform előmozdítása révén. Halála után sok tankönyv nevezi magát „ramistának”, de sokan állítják azt is, hogy Ramus dialektikáját és Melanchthon *tanítását* egyesítik („philippo-ramisták”). A 16. század végétől kezdve a ramizmus azzal a pedagógiai törekvéssel kapcsolódik össze, hogy minden tudásterületet

diagramokba osztással egyszerűsítsenek, leginkább dichotómiákká. Walter J. Ong szerint a dialogikus-akusztikus helyett a Ramus-féle metodológia térbeli-vizuális utat kínál a tudás szerveződése számára. A 17. századi kálvinisták Lullusszal kapcsolták össze gondolatait, s így tartották nagy pedagógiai tekintélynek.

Hatása a modern természettudományok kialakulása terén is jelentősnek mondható, hiszen például Kepler eredetileg az ő asztronómiaideáljának megvalósítására törekedett, *Jean Pena (1528-1558)* pedig az ő támogatását élvezve fordította latinra Eukleidész *Optikáját* s *Katoptrikáját*.

4.6.4. Philipp Melanchthon (1497-1560)

Eredeti neve Philipp Schwartzert. Rokona, a szintén jelentős humanista *Johannes Reuchlin (1455-1522)* ajándékozta meg a grecizáló Melanchthon névvel. Heidelbergben szerezte baccalaureust fokozatát a skolasztikus *via antiqua* szerint, majd Tü-bingenben működött, ahol a *via modernával* is megismerkedett (a késő skolasztikus Gabriel Biel közvetítésével). Kidolgozta egy kritikai Arisztotelész-kiadás tervezetét.

Általában véve Melanchthonra is jellemző az a kettős besorolás Arisztotelészhez és Platónhoz, ami többé-kevésbé csaknem minden reneszánsz gondolkodóra igaz: arisztotelianus, amennyiben egész életén át írt kommentárokat Arisztotelész műveihez, ám az istenfogalom vagy az individuális halhatatlanság eszméje nála is Platóntól származik.

Luther hatására szerezte meg a *baccalaureus biblicus* címet. A protestáns egyetemi képzési rend kialakítása során Melanchthon - Lutherhez hasonlóan - nem az általában vett filozófiát ítélte el, hanem csupán egy meghatározott módozatát: azt, amelyik a metafizikát első filozófiának tekinti Arisztotelész és latin kommentátorai alapján. Az arisztotelészi morálfilozófiát szintén elvetendőnek ítélte.

1521-ben álnéven írt apológiát Luther mellett, melyben e kétféle filozófia elvetését a következőképp indokolja: a metafizikával szembeni ellenvetése az, hogy az égi titkokat nem szabad pusztán eszünk módszereivel kutatni, az etikát pedig azzal veti el, hogy ellentétben áll Krisztus evangéliumi tanításával. Az első

filozófiaként értelmezett metafizikát egész életében kihagyta a tudományos diszciplínák curriculumából. Viszont miután rögzítette, hogy a filozófiának alapvetően nem lehet befolyása arra, hogy miként gondolkodunk a megváltásról, már semmi akadályát sem látta a filozófiával való foglalkozásnak.

1520-ban jelent meg a *Compendaria dialectices ratio* (A dialektika tömör összefoglalása), majd 1547-ben a dialektikáról való kiérlelt elgondolásait tartalmazó mű, az *Erotemata dialectices*, mely a reformációhoz kötődő gondolkodók legfontosabb dialektikakönyvévé vált egészen a 17. század második feléig. A dialektika ennek - s Lullus követelményeinek - megfelelően alaptudomány: általános módszertan minden tárgyterület számára. Két részből áll: a judíciumhoz tartozó analízisből s a topikához rendelő invencióból.

A judikativ analízis a fogalmak, fogalmi összefüggések, a szülogizmus s más érvelési formák elemei közti összefüggések megítélése.

A megismerésnek Melanchthon szerint három bizonyosságkritériuma van: az *experientia universalis* (egyetemes tapasztalat), a *notitiae naturales* (természetes fogalmak), melyek a *lumen naturale* (természetes világosság) részét alkotják, s ekként vannak a szellemben; belőlük fejlődnek ki az egyes tudományok. Az elemek szillogizmuson belüli helyes rendjének ismerete a harmadik kritérium, amelyre a dialektika révén teszünk szert. Ezek a kritériumok minden tudomány számára érvényesek a teológia kivételével, amelynek saját kritériuma a kinyilatkoztatásból származik.

A tudományokban két utat követhetünk: vagy azt mutatjuk meg, hogy meghatározott okokból sajátos okozatok következnek, vagy az ellenkező irányban haladunk. E két utat Melanchthon a geometriai bizonyítás két útjával azonosítja, s az egyiket *compositiónak* vagy szintézisnek, a másikat pedig *resolúciónak* vagy analízisnek nevezi.

Eukleidész elemeinek első, bázeli kiadását 1533-ban kapta meg, ezt követően a *Praefatio in Geometriamban* (Előszó a geometriához) beszél a geometriai módszer általános jelentőségéről. Az 1537-ben írott *Oratio de studiis veteris philosophiae* (Beszéd a régi filozófia tanulmányozásáról) szerint egyenesen csak a geometriai módon végzett bizonyítás tudományos.

1549-ban *Initia doctrinae physicae* (A fizika tanításának alapjai) címmel Melanchthon birtokba veszi a lutheránus reformáció számára Arisztotelész fizikáját. A természetfilozófiából eltűnik az ontológiai dimenzió, s lényeges pontokon platonikus hatások érvényesülnek. A természetet világgépezetként, *machina mundi*ként vagy *universa machinaként* értelmezi, melyet átfogó kauzális kapcsolatok uralnak - egészen addig a pontig, amelyen túl ez már veszélyeztetné az isteni s az emberi szabadságot. A világ alapvetően egy intelligens rendező műve, s ezért az emberi ész által is megismerhető. Ezt az optimista világ- és természetképet az istenképiség tanára építi Melanchthon. Olyan metafizikai optimizmus ez, amely Melanchthonnál a platóni *Timaiosznak* az arisztotelészi természetfilozófiával összekapcsolódott teremtményszával függ össze, s amelynek - eredetétől függetlenül is - nagy hatása volt az újkor gondolkodására. A világ egy timaioszi teremtménye, s a matematika kulcsot ad megértéséhez.

Az 1553-as *De anima*-kommentár a korszak legsikeresebb könyveinek egyike. Lélekfelfogása teljesen új, szinte függetlenedik az Arisztotelészétől. Kiindulópontja teológiai: az ember az isteni építész teremtménye, kinek lelkében megtalálhatók a teremtmény nyomain. Ez az istenképiség azt jelenti, hogy az emberi elmében vannak bizonyos alapfogalmak (*notitiae*), melyek megmutatják, hogyan s miképp létezik Isten. A metafizikai-természetfilozófiai optimizmus áttevődik a lélektanba is: a bűnbeesés nem teszi lehetetlenné Isten megismerését a filozófiában. Viszont bármilyen optimista legyen is Melanchthon az ember megismerési képességeit illetően, semmiképp sem szabad megfeledkezni filozófiájának fentebb említett, „reformátori” alapmeggyőződéséről: a filozófia a megváltásra vonatkozóan nem nyújthat ismereteket.

Melanchthon tankönyvei és kommentárjai döntően befolyásolták a formálódó protestáns egyetemeken a reformált műveltségi elit gondolkodásmódját. Filozófiailag nagy jelentőségű a később innatizmusnak keresztelt elgondolás arról, hogy Isten léte s attribútumai velünk született alapfogalmak révén megismerhetők a filozófiában. A vallásfilozófiában Grotiusnál, Herbert of Cherburynél s a Cambridge-i platonistáknál látható Melanchthon bizonyos hatása.

4.7. Természettudományos fejlemények

Ahogyan a humanista mozgalom kezdeteit a 14. században szokás felmutatni, ugyanúgy lehetséges volna a tudományok gyökeres megváltozásának, az arisztotelészi tudományeszménytől való elfordulás kezdeteit is már a 14. századtól kezdve „reneszánsz”-ként számon tartani. A reneszánsz tudományosság kezdeteként mindazonáltal inkább *Leonardo da Vincit (1452-1519)* szokás megemlíteni, aki vázlataiban és magánhasználatra szánt feljegyzéseiben számos későbbi tudományos felfedezést megsejtett, így a vérkeringés elméletét, melyet William Harvey fedezett fel 1615 táján, vagy a fény hullámelméletét. Ismereteseek vázlatai repülő szerkezetekről, valamint bűvárokról, s anatómiai vázlatai is fontos szerepet játszottak volna az orvostudomány fejlődésében, ha megjelentette volna őket. Az anatómia terén ezért a legfontosabb reneszánsz fejlemény *Andreas Vesalius (1514-1564) De humani corporis fabrica* (Az emberi test felépítése) című művének megjelenése 1543-ban, amely saját vizsgálódásainak eredményeit rögzítette egy illusztrált atlasz formájában. A korábbtól alapvetően eltérő orvosi kultúra kezdett kibontakozni, amely nem volt azonos a korábban Paracelsus és a mágia kapcsán említett új törekvésekkel.

Már ennyiből is világosan kiderül, hogy a 16. század nemcsak a reformáció és ellenreformáció kezdődő küzdelmének s nem is csak a szkepticizmus áttörésének a korszaka, hanem legalább ennyire az alapvető tudományos felfedezéseké is. Mindezekben az új fejleményekben filozófiailag-módszertanilag az a legfontosabb, amelyet majd Kant is kiemel *A tiszta ész kritikája* előszavában: a kutatók nem a véletlenre és pusztán testi érzékszerveik tanúságára bízták magukat, hanem előre megtervezett kísérleteket végeztek előre megalkotott hipotéziseik alátámasztására. 1586-ban *Simon Stevin (1548-1620)* már megjelentetett egy írást arról, hogy a szabadesésben lévő testek sebessége nem függ a testek súlyától, mint ahogyan Arisztotelész állította. Ezen túl még más területeken, többek közt a matematikában és a hidrosztatikában is alapvető belátásokra jutott. A mágnesesség lényegével ugyan még nem voltak tisztában, de William

Gilbert az 1600-ban megjelentetett *De magnete* című írásában már kimutatta a föld mágneses tulajdonságait az iránytű működésének magyarázata kapcsán. *Kopernikusz (1473-1543)* már 1514-ben köröztetett kézirat formájában egy ma *Commentariolus* (Rövid beszámoló) néven ismeretes művet, amely már tartalmazta az 1543-ban megjelent főmű, a *De revolutionibus orbium caelestium* (Az égi pályák forgásáról) alapgondolatát, hogy ugyanis a világ középpontja a Nap, a Föld pedig kettős mozgást végezve egyrészt egy nap alatt megfordul saját tengelye körül, másrészt egy év alatt, bolygóként megkerüli a Napot. Ez az alapvető gondolat nem csupán az Arisztotelész-Ptolemaiosz-féle tudományos nézet helyesbítése volt, hanem sokkal több ennél. A középkori hagyományoknak megfelelően ugyanis a vallásosság a reneszánsz korában még semmiképp sem csupán az ember saját, belső ügye, morális jellegű lelkiismereti kérdés volt, hanem olyan végső világértelmezési keret is, amely szétválaszthatatlanul összefonódott azokkal a tudományos nézetekkel, amelyek a korban érvényesek voltak, és amelyek a *Biblia* fundamentális állításaival összhangba hozhatók voltak, illetve összhangba hozhatók kellett hogy legyenek. Egy radikálisan új tudományos eredmény ezért nem a tudományos közösség belügye volt, hanem kihívás mind az illető - természetesen keresztény - tudósok, mind a vallást mint világértelmezési keretet működtető egyházak képviselői számára, hogy megfelelő rugalmasságról téve tanúbizonyságot leválasszák a régi, érvénytelenné váló nézetet a megőrzendőnek tartott keretről, s az újat állítsák a helyébe. Vagy a másik lehetőség az volt - s idővel ez vált mértékadóvá -, hogy egyáltalában megszüntessék a vallásnak a tudományos eredményeket integráló természetét. Ez azonban roppant nehéz feladat volt, mert - mint Thomas Kuhn óta már mindenképp kétségtelen - egy gyökeresen új természettudományos eredmény igazolása s elismertetése több síkon zajló, összetett folyamat, s ráadásul már az illető tudományos közösségen belül lefolytatott vitákban sem feltétlenül a „tisztán” tudományos érvek és szempontok a mérvadók. Vagyis messze nem a tudomány mártírjai és egy javíthatatlanul merev intézmény viszonyáról van szó, mikor a modern tudományok és a keresztény egyházak viszonyát vizsgáljuk. Érdeemes megjegyezni, hogy mind Kálvin, mind pedig Luther és Melanchthon reakciója eleve elítélő volt a Föld forgását állító elmélet kapcsán, míg a katolikus reakció eleinte visszafogott volt, s csak 1630 táján, a Galilei-per idején merevedett meg.

A 16. században, és éppen Kopernikusz kapcsán a tudományos közösség jóvoltából felszínre került egy sajátos igazolási kísérlet, amely részben tekinthető a tudomány feladatáról és működésmódjáról alkotott, tisztán „tudományelméleti” álláspontnak, de olyasminek is, ami megelőlegezi a filozófia „kopernikuszinak” nevezett kanti fordulatát. Az 1543-as Kopernikusz-műhöz a kiadó, *Andreas Osiander* (1498-1552) váratlanul írt egy új előszót, amelyben megtaláljuk a tudomány későbbi, ún. „instrumentalista” felfogásának csíráját.

„Mert a csillagász voltaképpen hivatása az, hogy az égi mozgások históriáját lelkiismeretes és pontos megfigyelések alapján összerakja, majd ezt követően megtalálja okaikat vagy - ha az igazi okokat nem találhatja - az okokra vonatkozó hipotéziseket gondoljon ki és állítson össze, amelyekből mint alapokból kiindulva ezeket a mozgásokat a geometria törvényei szerint - mind a jövőre, mind a múltra nézve - helyesen kiszámíthatjuk. (...) Ugyanis nem követelmény, hogy ezek a hipotézisek igazak vagy akár csak valószínűek legyenek, hanem már az is elég, ha a megfigyelésekkel megegyező számítást eredményeznek.”

Feltehetőleg ezek a sorok azért íródtak, hogy megkönnyítsék az új elgondolások beemelését az egyházi vallásosság körébe. A tudósok közül a dán származású protestáns *Tycho Brahe* (1546-1601) ellenezte ugyan a „hipotézist”, de maga mellé vette a fiatal *Johannes Keplert* (1571-1630), aki egyrészt igaznak tekintette a kopernikuszi hipotézist és továbbfejlesztésén dolgozott, másrészt még több más tekintetben is fontos szerepet játszott a reneszánsz tudományosságán belül. A kopernikuszi elméletet *Prodromus dissertationum cosmographicarum seu mysterium cosmographicum* (Kozmográfiai értekezések előzetese, avagy kozmográfiai talány, 1596) című művében vette védelmébe, amely jelentős részben püthagoreus alapú spekulációkra épült a világ geometrikus tervével kapcsolatosan. Azok a művei, amelyekben már a Brahe mellett s az ő halála után egymagában végzett kísérletek eredményeire építve a bolygók mozgásának róla elnevezett három törvényét is megfogalmazza, a következők: *Astronomia nova* (Új asztronómia, 1609), *Epitome astronomiae copernicanae* (A kopernikuszi asztronómia kivonata, 1618), valamint *Harmonicae mundi* (Világharmónia, 1619). Kepler gondolkodásának persze van egy, a mágiához kapcsolódó oldala is, s részben ez az oka annak, hogy a bolygók mozgásának magyarázatához feltételezett egy „mozgató lelket” (*anima motrix*), amit aztán később Newton küszöbölt ki az

elméletből. Érdekes viszont, hogy milyen józan, filozófusi álláspontot foglalt el az 1604-ben feltűnt üstökössel kapcsolatban, amely általános riadalmat vagy reménykedést váltott ki azokban - például a rózsakeresztes kiáltványok szerzőjében, Johann Valentin Andreae-ben -, akik a világ folyásának megváltozását bejelentő előjelnek tekintették azt. Kepler az 1606-ban megjelent *De Stella Nova (...)* (Az új csillag (...)) című írásában ehelyett azt vizsgálja, hogy 800 évente visszatér a „lángháromszög”. Sajátos következtetéseket is levon gondolatmeneteiből: az üstökös egyetlen elképzelhető földi hatása közvetett: azokat, akik jelnek hiszik, ez a hitük - mely egyébként tévedésen alapul - rávehet bizonyos cselekedetekre. Másfelől viszont annak a véleményének ad hangot, hogy a világban - az üstököstől függetlenül - nagy horderejű események mentek végbe, mint például „a római igától való megszabadulás”, új teológia, jogtudomány, orvoslás (Paracelsusra gondol), új csillagászat megjelenése. Mindezek akár ösztönzést adhatnak a holdutazás előkészítéséhez is. Ezt a gondolatot az élete végén, 1634 táján írt *Somnium* című írásában fejtegette tovább.

Kepler másik jelentős vizsgálódási területe az optika volt. *Dioptrica* címen 1611-ben megjelentetett művében Descartes-ra s kortársaira is nagy hatást gyakorló módon foglalkozott a lencsék sajátosságaival, a fénytöréssel s a fény leképeződésével a szemfenéken, amiről felismerte, hogy csak előfeltétele a látásnak, ami voltaképp az agyban történik.

4.7.1. Giordano (eredetileg Filippo) Bruno (1548-1600)

Bruno 1562-ben kezdett tanulni Nápolyban, éspedig antihumanisztikus, filológiaellenes, többé-kevésbé averroisztikus beállítódásban. Ennek maradandó hatása, hogy mindvégig ellenszenvvel viseltetett azok iránt, akik - Ramushoz hasonlóan - azzal kísérleteztek, hogy az arisztotelészi logikát valami mással helyettesítsék. Ez azonban nem akadályozta meg abban, hogy az *ars lullianát*, a Lullus törekvéseire építő kombinatorikát, valamint az *ars memoriae-t*, az emlékezés művészetét tanulmányozza, s bizonyos mértékig össze is kapcsolja egymással.

Minden bizonnyal már az első időszakban megismerte az élete egy részét Nápolyban töltő *Juan de Valdés (1509-1541)* nézeteire épülő valdens eretnekek antitrinitárius nézeteit is.

Belépve a nápolyi San Domenico Maggiore domonkos kolostorba az averroistáknak, Aphrodisziászi Alexandrosz követőinek, valamint Ficinónak műveiben mélyedt el. De megismerkedett Cusanus nézeteivel és Kopernikusz *De revolutionibus orbium coelestium*ával is. Bekapcsolódott a Della Porta mágiáról szóló, illetve Telesio empirisztikus irányultságú írásairól folytatott vitákba.

1576 az a döntő év, amikor először kerül összetűzésbe az egyházi hatóságokkal: kétellyel illeti a Szentháromságot. Erről Rómában kell számot adnia, ám onnan végül is elmenekül, amivel 15 éves, kényszerű *peregrinatio* veszi kezdetét.

Ezzel párhuzamosan egyre inkább kialakul saját, eredeti filozófiai gondolkodása, melyet nagyjából az arisztotelészi kozmosztól való elfordulás, ugyanakkor pedig vonzódás fémjelez egyfajta materializmushoz, ám ugyanakkor Platón-hoz s a költészethez is.

1576-78-ban ismerkedik meg a matematikai-kabbalisztikus mágiával Agrippa von Nettesheim művein keresztül. 1579-ben rövid ideig Genfben tartózkodik, sőt a kálvinizmusra is áttér, noha fő tételeit, köztük a hit általi megigazulást egész életében tagadja. 1582-ig viszont már a katolikus Toulouse-ban ad elő Arisztotelész lélekfilozófiai írásairól s más műveiről. Ekkoriban születik meg az első írás az *ars lullian*áról is: az emlékezés és a feltalálás művészete nem azonosak, ám van kapcsolat köztük, aminek alapján kidolgozza saját, kombinatorikus mnemotechnikáját, amely később bizonyos megélhetési forrást is jelentett számára. 1583-ig Párizsban tartózkodik: harminc előadást hirdet meg a Sorbonne-on harminc isteni attribútumról Aquinói Tamás *Summa Theologiae*-jének első részét - *De Deo uno* (Az egy Isten) - véve alapul. A későbbi, hasonló témájú zürichi előadások hallgatói jegyzetei alapján valószínűsíthető, hogy hagyományos, a létező fogalmának megragadására irányuló arisztotelészi-tomista metafizikáról volt szó. Részben a mnemotechnika révén érintkezésbe került toleráns udvari körökkel is, amelyek tagjai messzemenően támogatták törekvéseit. 1582-ben jelent meg első, fennmaradt könyve - *De umbris idearum* (Az ideák árnyai), melynek függeléke egy *ars memoriae* -, amelyet III. Henriknek ajánl. Megírja gondolatai első rendszeres összefoglalásait is, a *Cantus circaeust* (Kirkéi ének, voltaképp egy rövidebb *ars memoriae*), a *Gyertyamártó* című komédiát és a *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (Lullus

művészetének összefogott bemutatása és kiegészítése), amely a lullusi *Ars magna* kifejtése s kommentárja (1587-ben majd bővebben s rendezettebben írja meg ugyanezt a művet *De lampade combinatoria Lulliana* (A lullusi kombinatorika megvilágítása) címmel). 1591-ben Frankfurtban jelenik meg a *De imaginum compositione* (A képek felépítése), mely a reneszánsz dialektika részét alkotó *ars inveniendi* általános kifejtése.

Bruno célja a lulliánus kombinatorikával egy olyan *ars generalis* elérése, amely a lét s gondolkodás találkozási pontját ragadja meg, megteremti a noétikus s kozmologikus alapelvek egymásba alakításának lehetőségét, s a valóságos és ideai létet átfogva egyszerre ontológia és ismeretelmélet - nem egészen száz esztendővel később Leibniz épít majd ki egy több szempontból is ezzel rokon rendszert. Ez *ars generalis* tekintetében, mely elemi tudásfogalmaktól igyekszik kombinációjuk révén eljutni végtelen sok variációhoz, az első művek közül a *De umbris* a legjelentősebb. Az ellentétek egybeesésének cusanusi elvét összefüggésbe hozza Anaxagorasz *omnia in omnibus*ával (minden mindenben). A metafizikát, fizikát s logikát analóg módon értelmezve három világ elméletéhez jutunk, melyek a *metaphysicus*/ösképi, a *physicus*/természeti s a *rationalis/umbratilis* világ. Ez utóbbi semmiképp sem válik irreálissá attól, hogy árnyképszerűnek neveztetik. Bruno Plótinoszra hivatkozik, újplatonikus keretet konstruál az egy egyetemes létről való beszéd számára, melynek csupán egy teste, egy rendje, egy elve, egy célja van. Az ideák világa nem különül el a természeti világtól, hanem a benne lezajló változásokat megalapozó, állandóként megmaradó szerkezet.

1583-84-ben alakul ki Bruno filozófiájának végső alakja, amelynek már része a teljes bizonyossággal elfogadott kopernikuszi tan is. Az 1583-as *Sigillum sigillorum* (Pecsétek pecsétje) a korábbi monisztikus elgondolást a megismerés területén alkalmazza: a lélek tehetségei egy valóság fokozatai, melyet - Plótinosszal ellentétben - immanensnek tekint. Ebben az időszakban formálódik ki az a természetfilozófia, amely a londoni nagy dialógusokban nyer megfogalmazást: ami eddig a metafizika és a megismerésre való reflexió szintjén maradt, ettől kezdve a tényleges univerzum struktúráját lesz hivatva feltárni, s ez vezet el Kopernikusz elgondolásának részben elfogadásához, részben továbbgondolásához.

1583 áprilisában megy Angliába. Londonban két év alatt születnek meg a fő dialógusok. 1584-ben *A hamvazószerdai lakoma, Az okról, elvről és egyről, A végtelenről, a világegyetemről és a világokról és A diadalmas állat elűzése*, 1585-ben pedig *A Pegazusló kabalája* s a *De gl'heroici furori* (A heroikus szenvedélyek). Monisztikus, antiarisztotelianus ontológia és kozmológia kapcsolódik össze ezekben az írásokban egyfajta „polgári vallás” gondolatával.

1585-ben ismét Párizsban találjuk, 1586-ban megírja a *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* (120 tézis a természetről és a világról a peripatetikusok ellen) egy vita céljából. 1586 júniusában már Marburgban, majd Wittenbergben találkozunk vele, ahol Arisztotelészről tart előadást. 1588-ban kilenc hónapot tölt Prágában, majd 1589-ben Tübingen érintésével Helmstedtbe megy a Julius Welf herceg alapította Academia Juliába. 1590 áprilisáig marad itt, ez idő tájt a mágiával foglalkozik. Az ebből a foglalatosságból származó írások a *De magia, Theses de magia, De rerum principiis et elementis et causis* (A dolgok alapelvei, elemei és okai), *De vinculis in genere* (Az összekötő kapcsok általában véve), *Medicina Lulliana, De magia mathematica*. 1590 júniusában Frankfurtban dolgozik a majd 1591-ben megjelenendő latin nyelvű filozófiai írásain, melyek költemények és prózában írt kommentárok: *De triplici minimo et mensura* (A hármas minimum és a mérték), *De monade, numero et figura* (A monász, a szám és az alakzat), *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (A megszámlálhatatlanok, a felmérhetetlen és ábrázolhatatlan). Ebben az évben tartja meg a már említett zürichi előadásokat *Summa terminorum metaphysicorum* (Metafizikai terminusok összefoglalása) címmel.

Az érett Bruno számára, aki a metafizikai-ismeretfilozófiai elgondolásokat a természet filozófiai értelmezésére is kiterjeszti, az arisztotelészi-ptolemaioszi rendszer végképp elfogadhatatlan. Egyrészt védelmébe veszi a kopernikuszi, heliocentrikus rendszert, ám *nem* fiktív hipotézisként, mint ahogyan Osiander s követői javasolták, hanem mint fizikai realitással bíró elméletet. A *Hamvazószerdai lakodalomban* Osiandert „tudatlan és nagyképu számárnak” nevezi, Kopernikuszról pedig azt írja, hogy nemcsak a *De revolutionibus* eredeti, III. Pál pápához írt ajánlásában tesz hitet elmélete fizikai realitása mellett, hanem az első könyvben bizonyítja is ezt. Az „istenek hajnalhasadásnak rendelték, hogy előtte járjon a régi és igazi filozófia

felvirradásának, mely annyi század óta el volt temetve a vak, gonosz, konok, irigy tudatlanság sötét barlangjaiban” (*Giordano Bruno válogatott dialógusai*, 42).

Igazán úttörő gondolata, a „rég és igazi filozófia”, azonban már tovább is megy ennél: tagadja az állócsillagok szférájának létezését, ami egyet jelent azzal, hogy a brunói világegyetem a végtelenbe tágul: a középpontba a végtelenül hatékony végtelen ok kerül, amely végtelen hatóerejét egy egységes, középpont nélküli univerzumban fejti ki, homogén térbeli és materiális struktúrával, melyet végtelen számú bolygórendszer, azaz világ népesít be: „(F) elfedezzük a végtelen oknak végtelen következményét, a végtelen erő igazi és élő nyomdokát (...)” (46). Ebben a homogén univerzumban természetesen már nem léteznek az arisztotelészi fizika „természetes helyei”, sem az a különleges anyag, a „kvintesszencia”, melyből a hagyomány szerint az égitestek épülnének fel. Nincsenek természetes mozgások, s nincs különbség földi s égi világ közt. A tengelye körül forgó Föld éppen olyan, mint bármely másik égitest. Istent pedig nem messze tőlünk kell keresni, mert „közel, sőt bennünk van, még inkább bennünk, mint amennyire mi vagyunk önmagunkban; s a többi világok lakóinak sem nálunk kell hogy ők keressék, mert közel hozzájuk s bennük van ő, tekintettel arra, hogy a Hold éppúgy van a mi egünkön, mint ahogy mi vagyunk a Holdnak egén” (46). Az a panteisztikus elgondolás körvonalazódik itt, amely majd Spinozában és Schellingben fogja megtalálni eredeti követőit.

Bruno nyilvánvalóan az atomizmus felé hajlik: a párizsi tézisek szerint természet ellen való volna, ha minden földrészecke a középpont felé tartana, azaz egy sem keringene a földgömb körül. Ezzel egybehangzón beszél Bruno a *Hamvazószerdai lakomában* s a *Végtelenről* című írásban arról, hogy semmilyen elvi akadálya nincs annak, hogy az égitestek anyaga szétszóródjék, noha gyakorlatilag teljességgel lehetséges, hogy külső és belső kényszerítő okok hatására ténylegesen nem szóródnak szét. Addig maradnak fenn, ameddig a belőlük kiáradó részecskéket pótolják a beáramlók.

Mindezzel együtt a keletkezés és pusztulás arisztotelészi fogalma is eltűnik Brunónál: valójában semmi sem pusztul el, ellenben minden folyamatos változásban van. *Az okról, az elvről és egyről* szerint a végtelen változás mögött egy, örök, végtelen szubsztancia rejlik,

amelynek hatására az anyag különböző összetételekben jelenik meg újra és újra: az általános fizikai hatóok az egyetemes értelem, a világiélek, amely - éppúgy, mint az anyag, melyen kifejti hatását - egy. Az *anima mundi* minden forma egyetlen forrása.

A *Végtelenről a Hamvazószerdai lakomában* vázolt kozmológiát adja elő értekező formában. A késő középkori nominalizmus elgondolásával szemben Bruno mellett érvel, hogy a *potentia ordinata* és *potentia absoluta* közti megkülönböztetés tarthatatlan: ha tagadjuk a végtelen hatást, tagadjuk a végtelen hatóképességet is. Sok más elgondolás mellett ez is megelőlegezi Spinoza elgondolását az istentermészet hatóerejéről. S ha egyszer csak változás van, s a hatóerő mindig ki is fejt hatását, végső soron teremtésről sem beszélhetünk: a világegyetem létrehozhatatlan, elpusztíthatatlan, s a maga egészében mozdulatlan. Csak az egyes égitestek jöhetnek létre s pusztulhatnak el, de nem az egész univerzum, ami végtelen szubsztancia. Nem nagyon van hely egy személyes, teremtő isten számára. Ami pedig magát a vallásosságot illeti, a két utolsó londoni dialógus, *A diadalmas állat elűzése* és *A Pegazusló kabalája* igen sajtószerű módon mutatják be Bruno vonatkozó nézeteit. *A Diadalmas állat* a római pantheon megöregedett istenalakjairól szőtt ellenmitológiában érvel egy olyan filozofikus vallás mellett, amely a köz javát tartja szem előtt, az erők nem nyomják el a gyengébbeket, nincsenek zsarnokok, inkább köztársaságok, az erőszak nem nyomja el az ésszt, egyszóval: ahol a gazdagok segítik a szegényeket, támogatják „a közösség javát szolgáló hasznos és szükséges erényeket és törekvéseket” (196). Az ókori Róma népe áll példaként az olvasó előtt, ellenpéldaként pedig a reformáció vallásai, melyeken hosszú oldalakon keresztül kéri számon a köz érdekében végzett munkát, felróva nekik, hogy természetüket megtagadni készítetik az embereket, ami végső soron a színlelés uralmához vezet (199). Ahogyan a *Hamvazószerdai lakoma* a Nolai filozófiájában az ősi bölcsesség megújulását ünnepelte, úgy ebben a dialógusban a mágia s „az egyiptomiak mágikus, isteni vallása” kerül előtérbe: hisz végül is nem új s új istenek jelennek meg a történelem folyamán, hanem egyazon istenség, isteni erő, isteni mivolt hat át minden egyes dolgot, s ennek tudata az egyiptomi vallásban jelent meg a legtisztább formában.

A Kabala a szent számárságról értekezve Bruno számára elfogadhatatlan filozófiai tanítások és dogmatizáló vallások dicséretét

adja.

Frankfurtból Bruno Giovanni Mocenigo meghívására Velencébe ment, ahol aztán az inkvizíció fogságába került. Hosszú, hét esztendőn át tartó per végén - *ultimi barbarorum* - a római Campo dei Fiorin máglyán, ruhátlanul elégették. Hozzáférhető könyveit és iratait a Szent Péter tér lépcsőinél égették el.

4.8. Reneszánsz jog- és politikai filozófia

Természetesen a politikai gondolkodás reneszánszának is vannak 14. századi előzményei, melyeket a tudományos előzményekhez hasonlóan most csak megemlítünk. A ferencesek szegénységről alkotott elképzelései körül kirobbant politikai-filozófiai vitában Ockham és Padovai Marsilius (*Defensor pacis* - A béke védelmezője -, 1324) képviseltek jellegzetesen „laikus” álláspontot, melynek alapja az az elgondolás, hogy az állam organikus egység, amely akkor egészséges, ha egységét egyetlen hatalom uralma szavatolja. Ez az egységes hatalom pedig a világi uralkodó kezében kell hogy összpontosuljon, amellyel szemben az egyház hatalmi aspirációi a betegség, a békétlenség tüneteit jelentik. Ugyanakkor kétségtelen, hogy az egyházi hatalomnak a világi alá rendelésével megvalósítandó abszolutista állam nem volt a középkori gondolkodók javaslatai között, s ennyiben ennek a képződménynek megjelenése a történelemben s a politikai gondolkodók műveiben jellegzetesen újkori fejlemény. Ez azonban nem jelentette azt, hogy az újkori gondolkodók jellegzetesen a királyok abszolút hatalmának feltétlen hívei lettek volna. Inkább azt tükrözi, hogy az uralkodói hatalom korlátozásának, illetve megosztásának középkori, az egyház világi hatalmára épülő módozata helyett tisztán világi módokat igyekeztek találni. Az egyik ilyen újkori módozat a természetjog - középkori eredetű - gondolatának újszerű alkalmazása, amelynek alapja az az elgondolás, hogy a természet törvényei alapvetően a szuverént is kötelezik, s bizonyos természetes jogok alapvetően megilletik az alattvalókat, illetve polgárokat. A reformációval az a kérdés is felmerült, hogy miként viszonyulnak az új felekezetek képviselői a politikai hatalomhoz. Általánosságban azt lehet mondani, hogy a lutheránusok inkább hajlottak a világi felsőbbség hatalmának elismerésére, mint a kálvinisták, akik - Kálvin genfi uralmának időszakát leszámítva - jobbra más vallású uralkodók alatt éltek.

4.8.1. Niccoló Machiavelli (1469-1527)

Sokféle tevékenysége közül a politikai gondolkodói tette őt igazán nevezetessé. Másokkal ellentétben, akik ideális államokat alkottak ideális törvényekkel ideális polgárok számára, Machiavelli nagy súlyt helyezett arra, hogy nem egy elképzelt államot igyekszik megreformálni, hanem a valóságos államok sajátosságait írja le és valóságos államok vezetői számára ad tanácsokat.

A valóságos világbeli emberek legfőbb sajátossága a politikus szempontjából az, hogy alapvetően nem nagyon jók: „Az emberekről ugyanis általában elmondhatjuk, hogy hálátlanok, ingatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak;” (*A fejedelem*, 17. fej.), „az emberek csak kényszerből cselekszenek jól” (*Beszélgetések*, I, 3). Az uralkodó sem képez kivételt e tekintetben: általában hasznos, ha morálisan jó tulajdonságok hordozójának mutatkozik, de ez nem feltétlenül kell hogy azt jelentse, hogy ténylegesen is legyen jó. A hatalom, amelyet megszerzett és sikeresen megtart, mindenképpen legitimálja az ennek eléréséhez alkalmazott eszközzeit: „Győzzön tehát a fejedelem, és tartsa fenn hatalmát, s eszközzeit tiszteletre méltónak fogják ítélni, és mindenki csak dicsérni fogja; mert a tömeg csak a látszat s az eredmények után megy.” (*A fejedelem*, 18. fej.). A politikacsínálás alanyai nyíltan, irányítói titokban rosszak, a hagyományos keresztény etika nem alkalmazható a politikában - Savonarola rövid firenzei uralmából ezt mindenképp megtanulta. A vallás a politika eszközévé válik, az egyházzal szembeni attitűdje alapján pedig van, aki „protoprotestánsnak” tekinti (H. Münkler).

Az általában *Il principe*, azaz *A fejedelem* címen ismert - eredetileg *De principatibus* című - mű arról szól, mit tegyen a fejedelem, aki nem választás vagy öröklés révén jutott hatalomhoz, hanem vagy saját virtusa, vagy a fortuna - azaz külső körülmények hatására -, vagy gyalázat árán. Ez tulajdonképpen nem egy különlegesen cinikus politikafilozófiai téma, hiszen nem Machiavelli az első, aki ezt a lehetőséget szóba hozza (lásd például Arisztotelész *Politikáját*, 1313a 34 skk.). Machiavelli alapvetően azáltal vált egy sajátos módon nyilvánosan elítélt, titokban pedig gyakorolt politizálási mód megtestesítőjévé, hogy az ily módon hatalomra került fejedelemnek adott tanácsait a kortársak s az utókor többsége egyetemes érvényű kijelentéseknek, az általános politizálás szabályainak tekintette.

Machiavelli mindenesetre a hatalom birtokosa számára legfontosabb feladatnak a saját hadsereg megszervezését tartja úgy, hogy e hadsereg tagjai az uralkodó saját alárendeltjei legyenek. A politikai rend ugyanis Machiavelli elgondolása szerint alapvetően függ a katonaitól: „És mert elképzelhetetlen, hogy jó törvényeket találjunk ott, ahol nincs jó haderő, ahol pedig jó a hadsereg, szükségszerűen a törvények is jók: ezért (...) csak a haderőkről fogok szólni” (*A fejedelem*, 12. fejt.). Jó haderő az, amelyik nem mások parancsnoksága alatt áll, és semmiképpen sem zsoldos sereg. Ugyanakkor fontos az is, hogy ne legyen hivatásos hadsereg; sőt a katonákat kifejezetten mindenfajta foglalkozást űző emberekből kell verbuválni, akiknek meg is kell maradniuk foglalkozásuknál.

Az erős, polgárokból álló hadseregnek vannak persze nem feltétlenül kívánatos politikai következményei is, mert a népnek esetleg nem lehet majd mindent megparancsolni, vagyis nem lesz oly könnyen uralható (*A háború művészete*: I. könyv), s az uralkodó nem lesz képes tetszése szerint manipulálni a népet (*Beszélgetések*, I, 6). Ha viszont le akarja őket fegyverezni, saját uralmát fogja veszélyeztetni. A nép azt kívánja, hogy a hatalmasok ne nyomják el, a hatalmasok viszont a nép elnyomására törekednek. Machiavelli szerint legalább annyira fontos az első, mint a második törekvés tiszteletben tartása. Ha elnyomják vagy elmulasztják felfegyverezni a népet, annak rövid uralom lesz a következménye. A nép morálisan a fejedelem fölött áll, s alkalmas a szabadság védelmére is (*Beszélgetések*, I, 5).

Machiavelli szerint a nép uralma magasabb rendű, mint a fejedelmé: „a nép bölcsőbb, állhatatosabb, biztosabb ítéletű, mint bármely uralkodó. Nem minden ok nélkül mondják, hogy a nép szava Isten szava (...). A népet sohasem lehet rávenni, hogy romlott erkölcsű, becsstelen személyt emeljen méltóságra, (...) a nép uralma jobb a fejedelem hatalmánál (*Beszélgetések*, I, 58). Fortuna nagy hatalmának szeszélyeihez és forgandóságához a köztársaság jobban tud alkalmazkodni, mint a fejedelemség.

Van tehát Machiavelliben bizonyos fajta bizakodás a köztársasági kormányzat iránt, bármennyire általános érvényűnek tartja is antropológiai kiindulópontját az emberi természet rossz hajlandóságairól. Egy másik állandó vonása gondolkodásának, hogy Itália egyesítése folyamatosan a szeme előtt lebegett. Machiavelli

elgondolásaival tökéletesen ellentétes következtetésekre jut nagyjából megegyező premisszákból kortársa, *Francesco Guicciardini* (1483-1540), aki élete utolsó éveiben írott *Storia d'Italia* (Itália története) című munkájával az újkori történetírás egyik megalapítójának tekinthető. Az 1530-ban befejezett *Considerationi intorno di discorsi del Machiavelli* című művében feladja az egyesítés reményét, a köztársaság helyett pedig a törvények uralmára épülő arisztokráciát tartja a legalkalmasabb kormányformának.

4.8.2. Thomas More (1478-1535)

Egészen más típusú politikai gondolkodó volt Machiavelli kortársa, Morus Tamás akit éppenséggel morális szilárdsága okán fejeztetett le VIII. Henrik, amiért nem volt hajlandó elismerni őt Anglia egyházfőjének. 1516-ban jelent meg a legjobb köztársasági államalakulatról és a neki otthont adó, újonnan felfedezett, hasonló nevű szigetről szóló *Utópiája* (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*). E műben komoly kritikával illeti korának a feudális jellegű, a földművelő társadalom viszonyait tönkretévő fejleményeit, mint a földek elkerítését, a juhtenyésztés elterjesztését, amely elsősorban a gyapjúval kereskedő, kis számú gazdag ember további gazdagodását segíti elő, valamint az ily módon elszegényített nagyszámú parasztember kétségbeesésből s nélkülözésből elkövetett bűnei ellen hozott kegyetlen törvényeket. A kormány is helytelenül cselekszik, mert hódító háborúkat folytat, s ezek nyomán további adók kivetésére kényszerül, ami viszont óhatatlanul újabb kizsákmányolás előidézője lesz. Ennek ellensúlyozásaképp More Seholsincs sziget képét vázolja fel. E sziget lakói szabadokból s szolgákból állnak, a szolgák pedig vagy hadifoglyok, vagy büntetésből végzik a nehezebb munkákat - hiszen alapvetően mindenki dolgozik, ám csak napi hat órát, hogy maradjon idő a kultúrára s a tudományra is. A szabadok közt ismét van némi különbség, mert noha More a korabeli viszonyokhoz képest meglepően toleránsra festi kormányzatát, azok, akik nem fogadják el Isten létét s azokat az alapvető igazságokat, melyeket a természetes vallás tanít számunkra, nem viselhetnek tisztségeket Utópiában.

Ezen kivételekkel More állama mindenki biztonságát tartja szem előtt, s ebből fakadóan mi sem áll tőle távolabb, mint a morál s a politika kettéválasztása.

4.8.3. Jean Bodin (1530-1596)

A toulouse-i egyetemen tanult jogot, s munkássága középpontjában a szuverenitás fogalmának kidolgozása állt. Az 1566-ban megjelent *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Módszer a történelem megértésének megkönnyítésére) című írás sem önmagában véve a történettudományok módszertana kíván lenni, hanem elsősorban az emberi cselekedetokről s az őket irányító szabályokról kíván értekezni, amelyeket másfelől az államok kormányformáinak vizsgálatából lehet kikövetkeztetni. Ám Bodin nagy hangsúlyt helyez az egyes népek szokásaira, az államok kialakulásának, fejlődésének, majd hanyatlásának vizsgálatára is. Bizonyos ciklikusságot vél e tekintetben felfedezni, melynek működésében nagy szerepet tulajdonít a szóban forgó népek fiziológiai felépítésének, lakhelyük földrajzi fekvésének s hasonló természeti körülményeknek. Bizonyos mértékig az égitesteket is befolyásoló tényezőnek tekinti.

A szuverenitás fogalmával foglalkozik már a *Methodus* hatodik fejezete is, de bővebben tárgyalja azt *Az államról* címen 1576-ban megjelent mű. E mű szerint a társadalom természetes alapja a család, ám a kifejezés antik római értelmében: a szolgák is hozzátartoznak, tehát alapja inkább a *paterfamilias* által összefogott tulajdon, semmint egyszerűen a vérségi kötelék. Az állam ennyiben származtatott társadalom, ám ez semmiképp sem jelenti azt, hogy a családfő hatalma alapozza meg a szuverén hatalmát, vagy hogy akár csak ugyanolyan jellegű volna. Voltaképp épp ellenkezőleg: a család alapját jelentő tulajdon egyike azoknak a természeti jogoknak, melyeket Bodin kivesz a szuverén hatóköréből. Ennyiben tagadhatatlanul van bizonyos feszültség Bodin szuverenitáselméletének alapzatában. Ugyanakkor egyetlen állam sem létezhet szuverenitás nélkül, ami definíció szerint „a polgárok és alattvalók feletti, törvénytől nem korlátozott legfőbb hatalom”. Jogkörébe tartozik a hivatalviselők kinevezése, törvényhozás, hadviselés, élet és halál fölötti uralom. Az viszont, hogy ez az így meghatározott és körülírt szuverenitás végső soron miből származik, kissé homályban marad: pontosabban lehet tudni, hogy miből nem származik: nem a családfőszerű tulajdonból s nem is a fizikai-katonai erőből, amellyel esetleg meghódította a területét.

Ez a szuverenitás nem osztható meg, habár egyes funkciók delegálhatók alacsonyabb fokú szervezeteknek. Nincs ugyan alávetve a törvénynek, de bizonyos isteni és természeti törvények kötik, mint például a tulajdonhoz való, imént említett jog - ami egyszersmind élesen meg is különbözteti Bodin elgondolását More-étól. Ezért külön problémát okoz számára az adózás, mint valami, ami az állam beavatkozását jelenti a tulajdoni viszonyokba.

Bodin legnépszerűbb könyve a *De la démonomanie des sorciers/De magorum daemonomia libri IV*. (A boszorkányok/varázslók démoni praktikái) című 1581-es mű volt. Ugyancsak jellemző gondolatvilágának összetettségére, hogy a *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (Hét napi beszélgetés a legmélyebb dolgok legrejtettebb titkairól) vagy csakugyan az ő 1588-ban írott műve, vagy legalábbis szerzősége annyira hihető, hogy igazán csak az utóbbi időben tettek kísérletet annak jól argumentált bizonyítására, hogy mégsem ő a szerző. Ez utóbbi mű hét, különböző vallású szereplőt beszélget egymással békésen a vallások különböző kérdéseiről, amikor a valóságban e vallások viszonya minden volt, csak békés nem - akár Bodin írta 1588-ban, akár valaki más a 17. század első felében. A deista beszélgetőpartnernél még az a lehetőség is fölmerül, hogy az üdvösség eléréséhez nincs szükség a kinyilatkoztatásra, mert a vallás tartalma levezethető az észből s a természettörvényekből.

4.8.4. Richard Hooker (1553-1600)

Hooker már a reformáció angliai bevezetése utáni társadalom problémáihoz kapcsolódott, Locke egyszerűen csak „az éles eszű Hooker”-ként (*judicious Hooker*) emlegeti. Alapműve az *Of the Laws of Ecclesiastical Politie* (Az egyházi politika törvényei), melynek első négy könyve 1594-ben, az ötödik 1597-ben, a további négy pedig halála után jelent meg. A mű fő célja a katolikusok és a puritánok közti „középút” (*via media*) megtalálása s bemutatása egyfajta középkori eredetű törvényhierarchia segítségével. Aquinói Tamáshoz hasonlóan a legmagasabb szintű törvénynek azt az „örök törvényt” tekinti, melyet Isten saját maga számára állított fel cselekvése mércéjéül. Ettől különbözik a természeti törvény, melynek két alapvető fajtája van: az egyik a nem szabad („természeti”) cselekvőkre vonatkozik, a másik az ésszel bíró, szabad emberi cselekvőkre. Az ész által adott cselekvési

szabályok nyilvánvalóak mindenki előtt, amiből a - majdan Locke által elvetendő - kritérium adódik, hogy az emberiség egyetemes egyetértése a végső soron Istentől, a természet alkotójától származó, bizonyos, morális törvény jele.

Míg a természet törvénye független az egyes államoktól, addig a törvények harmadik fokozata, a pozitív jog akkor jön létre, mikor a társult emberek kormányzatot hoznak létre. A társulás olyasvalami, amire az emberek természettől hajlanak. Ennek biztosítására való a kormányzat, amely pedig a maga részéről ismét nem működhetne törvények nélkül. Viszont a - közjó érdekét szem előtt tartó - pozitív törvények a köz egyetértésén kell hogy nyugodjanak. Ha az uralkodó a törvényhozáskor ezt nem veszi figyelembe, zsarnok lesz. Hooker tehát elengedhetetlennek tartja valamiféle közképviselési testületek felállítását. Ugyanakkor nem szükséges, hogy mindenki saját személyében beleegyezzen a rá vonatkozó valamennyi törvénybe, hiszen egy történelmi közösség tagja mindenki, melynek korábban meghozott döntései a később élőkre is vonatkoznak.

Hooker nyilvánvalóan nem az abszolút királyi felségjogok teoretikusa, még ha ebből nem is lehet arra következtetni, hogy a lázadás teoretikusa volt: végül is azt az álláspontot foglalta el, hogy mivel valamennyi angol ember keresztény, ezért valamennyiüknek el kell ismerniük az angol nemzeti egyházat, melynek feje a király.

Ezen a ponton érdemes visszatérni röviden a korábban már tárgyalt *Suárezhez*, akinek jogfilozófiájában is fontos szerepe van az emberi szabadságnak s méltóságnak. A *Tractatus de legibus et deo legislatore* című írásban (Értekezés a törvényekről és a törvényhozó Istenről, 1612) megkülönbözteti a *just* a *lex*től, a szubjektív jogot az objektív szabálytól. Annyiban világosan a középkori hagyományhoz nyúl vissza, hogy szerinte Isten a legfőbb törvényhozó minden ember s minden nemzet számára. A *lex aeterna* a teremtmények szempontjából *ius naturale*, melynek alapja Isten ésszerű törvényhozása és a teremtés rendje, amely mellett elkötelezte magát - hogy tudniillik jóra s rosszra képes alattvalókat teremni, megadva nekik a *recta ratiót*, amelyben megtalálják a jó és rossz megkülönböztetésének formális elveit.

Az ember természettől szabad, ám önmegvalósításához közösség kell, vagyis tekintélyek révén korlátozni kell szabadságát. A nép a hatalom

hordozója, maga választja meg uralmi formáját, s adott esetben ellenállhat uralkodójának. A pozitív jog a természetjog konkretizálása kell hogy legyen. A római joggal szemben, ahol a *ius gentium* a természetjog s a pozitív jog közt helyezkedik el (*jus intra gentes*), Suáreznál *ius inter gentes* lesz, ami nem a természet lényegéből, hanem az érintkezési módok alakulásából fakad - vagyis szerződéseken alapuló szokásjog, változtatható emberi jog, amely a nemzetek egymás közti ügyleteit szabályozza a kereskedelem, a küldöttekkel való bánásmód meghatározása, a hadviselés stb. terén. A protestáns természetjog-tanra - kivált Grotiusra - gyakorolt hatása révén - Vitoria mellett -Suárez az, aki a régi népjogot továbbfejlesztette nemzetközi joggá.

4.8.5. Tommaso Campanella (1568-1639)

Campanellát azért helyezzük a reneszánsz politikai gondolkodók közé, mert a magyar olvasók körében elsősorban utópikus írása, *A Napállam vagy Napváros* (La città del Sole) révén ismert. A réalpolitikában Campanella meglehetősen konzervatív beállítottságú volt: egyetemes monarchiára törekedett, melynek feje világi részről a spanyol uralkodó, egyházi részről pedig a pápa kellene hogy legyen. Részben eretnekség, részben politikai összeesküvés vádjával hosszú évekre bebörtönözték, több művét is a börtönben fogalmazta.

A Napállam platón ihletésű elgondolás egy, a Naprendszer akkor ismert felépítését leképező architektonikájú városmonarchiáról, melynek élén a Napnak vagy Metafizikusnak nevezett spirituális vezető és az egyes feladatok helyes elvégzésére ügyelő helyettesei állnak. A spiritualitás semmiképp sem gátolja meg, hogy komoly erőfeszítéseket fordítsanak a tudományos eredmények és technikai vívmányok népszerűsítésére: a várost koncentrikus körökként körbefogó falakon ilyen jellegű illusztrációkkal találkoznak az ifjak s a felnőttek egyaránt. Campanella lelkes híve volt az embertenyésztésnek: a napvárosiak megmosolyogják azokat az idegeneket, akik számára természetes a kutyájuk, egyéb állataik megfelelő tenyésztése, de teljesen elhanyagolják az emberek szaporodásának irányítását. A Napvárosban külön felelőse van a nemzés irányításának, aki részben a megfelelő párok kialakításáért s a megfelelő időben történő párosodásért felelős, részben viszont a meddő, illetve a már terhes nők beosztásáért ifjakhoz s felnőtt férfiakkal annak érdekében, hogy senki se szenvedjen túlzottan vágyaitól. A gyermekek két esztendeig maradnak anyjukkal,

ezt követően közös intézményekben nevelődnek, állandó figyelemmel különleges tehetségeik kialakulására és ápolására.

Campanella természetfilozófiai írásokat is publikált, melyek Telesio komoly hatásáról árulkodnak: *Philosophia sensibus demonstrata* (Az érzékszervek által bizonyított filozófia, 1591), *De sensu rerum* (A dolgok érzékelése, 1620), *Atheismus triumphatus* (Diadalmas istentelenség, 1631), *Philosophia universalis seu metaphysica* (Egyetemes filozófia vagy metafizika, 1637). A természetet, azaz Isten eleven képmását vagy empirikus kutatással, vagy a *Biblia* tanulmányozásával lehet megismerni. A tudatlanságtól gyötört vagy kételkedő ember önmagáról való bizonyosságának állításában Descartes-ot előlegezi, csakúgy, mint abban a gondolatban, hogy önmagunknak mint véges lényeknek mindig valami mással együtt jutunk tudatára. A véges létemmel együtt birtokolt istenidea elvezet Isten szeretetéhez, ami egyszersmind a legadekvátabb istenismeret előfeltétele. Telesióhoz hasonlóan nagy súlyt helyez az önmagunk létének fenntartására irányuló alapvető ösztönre, amit igyekszik nem egoisztikusan értelmezni.

4.8.6. Johannes Althusius (1557-1638)

Az utolsó politikai gondolkodó, akit még a reneszánszhoz sorolunk, noha működésének jelentős része már a 17. század első felére esik. *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Módszeresen feldolgozott valamint szent és profán példákkal megvilágított politika, 1603, 1614³) fő politikafilozófiai művének címe, amelyben sajátos kálvinista színezetű államfelfogást képvisel. Az egész konstrukció alapja a természetjog, amelyet - a korábbi gondolkodókhoz hasonlóan - Istentől eredeztet. A természetjogból a szerződések betartásának kötelessége alapvető számára, ugyanis az államot végül is szerződések sokaságából eredezteti. Minden emberi közösségnek kettős alapja van. Egyrészt igaz ugyan, hogy van az emberben természetes társulási hajlandóság, azonban egyetlen társadalmi közösség sem alakulhat meg szerződés nélkül. Ennélfogva a család, a helyi közösség, a különböző korporációk, a tartományok s végül az állam valamennyien sajátos típusú szerződésre épülnek, noha valamennyinek van természetes alapzata az emberben. Sőt voltaképp minden közösség kialakulása két szerződéssel történik, hiszen

valamennyi közösségben szükség van egy vezetőre, akivel a közösség már megalakulását követően köt külön szerződést.

Fontos rögzíteni, hogy Althusius szerint a nagyobb körre kiterjedő közösség létrejötte nem semmisíti meg az alacsonyabb fokú közösséget. Ebből pedig az következik, hogy az állam közösségét voltaképp a természetes individuumok csak közvetve kötik maguk, mert köztük és az állam közt többrendbeli közvetítő közösségek vannak. Az althusiusi szerződéskonstrukció tehát nem egyedi individuumok közvetlen hatalomátruházási aktusára épít. Másfelől Althusius is tulajdonít az államnak egyfajta szuverenitást (*ius majestatis*), ám ez - Bodinnel és másokkal ellentétben - mindig megmarad a nép kezében, noha a tényleges hatalmat mégis a nép által kijelölt képviselők gyakorolják. Ugyanakkor ez azt jelenti, hogy a nép vissza is veheti a hatalmat, s másoknak adhatja, amennyiben képviselői nem megfelelően élnek vele.

Irodalom

ABEL, GÜNTER 1978: *Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*. Berlin - New York: de Gruyter.

BLUM, PAUL RICHARD 1998: *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit* (Studia Leibnitiana, Sonderhefte 27). Stuttgart: Steiner.

BLUM, PAUL RICHARD 1999A: *Giordano Bruno*. München: Beck.

BLUM, PAUL RICHARD (szerk.) 1999b: *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BODIN, JEAN 1987: *Az államról*. Budapest: Gondolat.

BROWN, STUART 1993: Renaissance philosophy outside Italy. In Parkinson, George H. R. (szerk.): *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. London - New York: Routledge, 70-103.

BRUNO, GIORDANO 1972: *Két párbeszéd. Az okról, az elvről és az egyről. A végtelenről a világ-egyetemről és a világokról*. Budapest: Helikon.

BRUNO, GIORDANO 1990: *A végtelenről, a világegyetemről és a világookról*. Bukarest: Kriterion.

CAMPANELLA, TOMMASO 1959: *ANapváros*. Budapest: Gondolat.

COHEN, H. FLORIS 1994: *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.

COPENHAVER, BRIAN P. - SCHMITT, CHARLES B. (szerk.) 1992: *Renaissance Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

COPLESTON, FREDERICK S. J.: *A History of Philosophy: Late Mediaeval and Renaissance Philosophy* (sok kiadásban).

CsEJTEi Dezső - Juhász Anikó 2004: *Amerika felfedezése és az új globális rend*. I—II. Mária-besnyő-Gödöllő: Attraktor.

DEAR, PETER 2001: *Revolutionizing the Sciences. European Knowledge and its Ambitions, 1500-1700*. Houndmills: Palgrave.

FARAGÓ SZABÓ ISTVÁN 2005: *Az újkori szkepticizmus története*. Budapest: Áron.

FICINO, MARSILIO 1998: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. With Text, Translation, and Commentary by S. A. Farmer. Tempe, Arizona: Arizona State University.

FICINO, MARSILIO 2001: *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*. Budapest: Arcticus.

FICINUS, MARSILIUS 1995: *Theologica (sic!) Platonica de immortalitate animorum XVIIIlibris comprehensa*. Hildesheim: Olms.

GILLY, CARLOS - NIEWÖHNER, FRIEDRICH (szerk.) 2001: *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert. Akten zum 35. Wolfenbütteleier Symposium*. Amsterdam - Stuttgart-Bad Cannstatt: In de Pelikaan - Frommann-Holzboog.

Giordano Bruno válogatott dialógusai. Budapest: Hungária, 1950.

GRASSI, ERNESTO 1986: *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HARGITTAY EMIL (szerk.) 2001: *Pázmány Péter és kora*. Piliscsaba: PPKE BTK.

JANKOVITS LÁSZLÓ 2002: *Accessus ad Janum - a műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*. Budapest: Balassi.

Johann Amdt az ősi filozófiáról. Szövegváltozatok Carlos Gilly tanulmányával. Szeged, 2003.

KRAYE, JILL 1993: The philosophy of the Italian Renaissance. In Parkinson, George H. R. (szerk.): *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. London - New York: Routledge, 16-69.

KRISTELLER, PAUL OSKAR 1979: *Szellemi áramlatok a reneszánszban*. Budapest: Magvető.

Niccoló Machiavelli művei. 2 köt. Budapest: Európa, 1978.

MEYENN, KARL VON (szerk.) 1990: *Triumph und Krise der Mechanik. Ein Lesebuch zur Geschichte der Physik*. München: Pieper.

MOLLAND, GEORGE 1993: Science and mathematics from the Renaissance to Descartes. In Parkinson, George H. R. (szerk.): *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. London-New York: Routledge, 106-139.

MONTAIGNE, MICHEL DE 1983: *A tapasztalásról*. Budapest: Európa (= MT).

MONTAIGNE, MICHEL DE 2001-2003: *Esszék*. 3 köt. Pécs: Jelenkor (= ME).

MORUS TAMÁS 1989: *Utópia*. Budapest: Európa.

Mout, Nicolette 1998: Einleitung. Der Humanismus in der Renaissance. In Mout,

NICOLETTE (szerk.): *Die Kultur des Humanismus. Reden, Briefe, Traktate von Petrarca bis Kepler*. München: Beck, 11-26.

OESTREICH, GERHARD 1989: *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius*. Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht.

OTTO, STEPHAN (szerk.) 1984: *Renaissance und frühe Neuzeit*. Stuttgart: Reclam.

PARKINSON, GEORGE H. R. (szerk.) 1993: *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. London - New York: Routledge.

G. PICO DELLA MIRANDOLA 1942: *De Hominis Dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno*. Ed. E. Garin, Firenz: Vallecchi.

POPKIN, RICHARD H. 1964: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum.

RITOÓKNÉ SZALAY ÁGNES 2002: „*Nympha super ripam Danubii*”: *Tanulmányok a 15-16. századi magyarországi művelődés köréből*. Budapest: Balassi.

SAUNDERS, JASON LEWIS 1955: *Justus Lipsius: The Philosophy of Renaissance Stoicism*. New York: Liberal Arts Press.

SCHMITT, CHARLES B. et al. (szerk.) 1988: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

SELIGMANN, KURT 1987: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*. Budapest: Gondolat.

SIMONYI KÁROLY 1986: *A fizika kultúrtörténete*. 3. kiad. Budapest: Gondolat.

SKINNER, QUENTIN 1996: *Machiavelli*. Budapest: Atlantisz.

SKINNER, QUENTIN 2002: *Visions of Politics 2. Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

SZŐNYI GYÖRGY ENDRE 1998: „*Exaltatio*” és hatalom. *Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged: JATEPress.

TÖTÖK, WILHELM 1980: *Handbuch der Geschichte der Philosophie III. Renaissance*. Frankfurt am Main: Klostermann.

VAJDA MIHÁLY (szerk.) 1984: *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest: Gondolat.

VALLAE, LAURENTII 1994 (1928): *De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio*. Ed. Walther Schwahn. Stuttgart-Leipzig: Teubner.

VALLA, LAURENTIUS 2004: *De voluptate sive De vero bono*. Hrsg, und übersetzt von Peter Michael Schenkel, eingeleitet von Eckart Keßler. München: Fink.

5. Kora újkori filozófia

5.1. Francis Bacon (1561-1626)

Bacon mindkét nagy korszakhoz, a reneszánszhoz és a kora újkorhoz is köthető. Mi azért kapcsoljuk inkább az utóbbihoz, mert kísérletező-induktív módszereszménye, ideológiakritikai jellegű elgondolásai és a tudományos társaságokra vonatkozó javaslatai inkább az újkorra jellemzőek, mint a reneszánszra.

Bacon fogalmazta meg először azt az elképzelést, hogy a természettudományos célok csak sok kutató összehangolt munkájával érhetők el, ami viszont csak a király támogatásával képzelhető el. Ezért törekedett rá, hogy politikusként, majd tudományszervezőként álljon a király szolgálatában. Jogásként lett először az alsóház tagja, majd több más funkciót is betöltött, míg végül I. Jakab alatt lordkancellár is volt. 1621-ben azonban vesztegetési ügybe keveredett, aminek eredményeképp megfosztották hivatalaitól. Ettől kezdve tudományos tevékenységének élt.

Hat részből álló, átfogó filozófiai-tudományos művet tervezett, melynek *Instauratio magna scientiarum* (A tudományok nagy megújítása) lett volna a címe. Az első rész első, angol változatának címe *The Advancement of Learning* (A tudományok haladása, 1605), a bővített latin változat címe pedig *De dignitate et augmentis scientiarum* (A tudományok méltósága és növekedése, 1623). A második rész a legismertebb írásai közül a *Novum Organum* címet viseli (1620). A harmadik rész a természetre vonatkozó anyagok gyűjteménye lett volna *Phaenomena universi sive Historia naturalis* (A világegyetem jelenségei, avagy természettörténet) címmel, ám csak vázlatok maradtak fenn, a többi, tervezett rész egyáltalán nem készült el. 1627-ben jelent meg a *Nova Atlantis* című utópikus írása; másik irodalmi jellegű kötete, az *Esszék* életében három kiadásban is megjelent (1597-1625).

5.1.1. *Novum Organum*

A Novum Organum című írás nem szisztematikus mű, hanem lazán kapcsolódó aforizmák gyűjteménye, amelyek mégis világosan kifejeznek egy negatív, kritikai koncepciót a korábbi tudományos próbálkozásokkal szemben, valamint kijelölik egy új módszertan helyét, anélkül azonban, hogy részleteket is bemutatna. Bacon kiindulópontja az, hogy a természetnek megvannak a maga titkai, amelyek nem tárulnak fel, ha saját emberi természetünk alapján próbáljuk megközelíteni. A természet Csatlós János kissé félrevezető fordítása szerint „fortélyos” - helyesebb a latinosan hangzó *szubtilis* -, s eddig e szubtilitásnak teljességgel inadekvát módon próbáltunk nyomára jutni. Többféle tévedést is felró Bacon a korábbi kutatóknak. Azok, akik szillogizmusokkal próbálkoztak, legfeljebb a vélekedésekre hathattak, a dolgokra nem (Bacon 1995:13). A szillogizmusokat felépítő szavak olyan fogalmak jelképei, melyeket helytelenül vonatkoztattunk el a dolgokból, tehát egyedül abban reménykedhetünk, amit Bacon „valódi indukciónak” nevez, amit ebben az összefüggésben minden bizonnyal a tudományos alapfogalmaknak a dolgokból való származtatására ért. A tudomány célja természeti hatások kiváltása: ha megismerjük a jelenségek okait, s a természeti tárgyakat a megfelelő módon rendezzük el, akkor a magunk szándéka szerint fogjuk a természetet arra készíteni, hogy a megfelelő okozatokat létrehozza. Az emberi tudás ebben az értelemben tekinthető hatalomnak, mint a 3. cikkely állítja, ám ettől még nagyon messze vagyunk. „A természet munkájába csak a gépész, a matematikus, az orvos, az alkimista és a mágus szokott beleszólni, de ez idő szerint csupán felszínes igyekezettel és sovány eredménnyel” (5). Bacon ismeri tehát az összes nem skolasztikus próbálkozást is, de ezekről sincs jó véleménnyel. A gépész a mechanikai szerkezetek kitalálója, a matematikus kétségkívül alkalmazott matematikus, az orvos vagy a galénoszi, vagy a Paracelsus-féle orvoslás képviselője, az alkimista és a mágus szintén valamiképp a természetre próbálnak hatni, de közös hibájuk, hogy inkább a véletlenre és a tapasztalatra támaszkodnak, nem művelnek igazi tudományt, azaz nem igazi „interpretálói”, kifejtő értelmezői a természet szubtilitásainak. Mindebből még nem következhet az általános szkeptikus attitűd szükségességére: nem általában véve lehetetlen a tudás, hanem csak a jelenleg járt út nem vezet el hozzá. A legfontosabb ismeretkritikai eszköz Baconnál az idolumokról szóló tanítás. A dolgok ideái helyett ködképek tartják hatalmukban értelmünket, a törzs, a barlang, a piac és a színpad ködképei. Ezeknek a ködképeknek mélyenszántó analízise persze voltaképpen azt jelzi - a bacont szándékkal ellentétben

-, hogy a világ dolgaihoz aligha fordulhatunk *közvetlenül*, mindenfajta, az elménkben előzetesen adott fogalmi eszköz nélkül, ami pedig éppenséggel a baconi indukció alapfeltétele lenne.

A törzs ködképeiről szólva Bacon mindjárt megállapítja, hogy idetartozik minden, amivel az emberi szellem járul hozzá a dolgok megismeréséhez. Ez a hozzájárulás semmiképp sem lehet pozitív, hanem „előítélet, korlát, nyughatatlanság, az érzelmek befolyása, az érzékek gyámoltalansága” (52). Az elme baconi ideálja a teljesen simára csiszolt tükör volna, *tabula abrasa*. Máskülönben az elme mindig csak „görbe tükre” lehet a tárgyak sugarainak. Ez a meggyőződés rejlik a ködképek tanításának hátterében, innen nézve szinte másodlagos, hogyan osztályozza s hogyan nevezi el az egyes további ködképeket. A barlang ködképei a törzséin túlmenően az individuális ember felépítésének sajátságaiból, neveltetéséből, véletlen találkozásaikból fakadnak.

A piaccal mint a közösségi tér ködképeivel Bacon a megismerés nyelvi eredetű összetevőinek bizonytalanságát elemzi. Ennek a ködképnek a befolyása alól éppoly kevésbé mentesülünk, mint az előző kettőé alól, bármennyire is úgy tűnhet, hogy nem hat ránk olyannyira, mint a természetünkből fakadó ködképek. Az emberek ugyanis a beszéd révén kerülnek kapcsolatba egymással, s a szavak nem a kiemelkedő képességű kevesek értelmén alapulnak, hanem a legközönségesebb embereken, hiszen mindenkinek részt kell tudni vennie a „nyelv-játékban”, amelynek fő célja - Berkeleyt megelőlegezve - nem annyira igaz állítások közlése egymással, mint inkább magának a kommunikációs helyzetnek a fenntartása.

Egy filozófustól nem érheti súlyosabb vád a filozófiát, mint hogy egy egészen sajátos ködképpé minősítettnek a korábbi és kortárs filozófiák: „ahány filozófiai irány felmerült vagy polgárjogot nyert, ugyanannyi színdarab készült el és került bemutatásra: megannyi képzeletbeli és színpadra illő világ.” Bacon mint filozófus ezzel a gesztussal olyannyira elkülönítette magát minden teoretikus hagyománytól, hogy más lehetőség nem maradt számára, mint hogy a filozófián kívülről próbálja újjáépíteni a filozófiát, naturalizáló módon alapjaiban megújítva a filozófia terminus- és következtetékészletét. Ebben már nyilvánvalóan a descartes-i program radikalitása rejlik, noha Bacon más módszert javasol a *via inveniendi*, a felfedezés útja számára, mint

Descartes. Mielőtt azonban áttérnénk a karteziánus radikalitásra, ejtenünk kell néhány szót az *Új Atlantisztól* is.

5.1.2. *Új Atlantisz*

E mű, melyben „messze túljutnak mind a régi, mind az új világ határán”, keresztény utópia, annak a Leibniz által is többször idézett mondatnak szellemében, mely szerint „kevéske filozófia hajlamossá teszi az ember elméjét az istentagadásra, az elmélyült filozófia azonban visszavezérli az emberi észet a valláshoz” (“Az ateizmusról”, *Esszék*, Bacon 1987: 72). Már maga a megmentő sziget, „Bensalem” felbukkanása is isteni kegyelmi aktussá stilizálódik bibliai utalások révén, s az idegen, ismeretlen szigetre vetődő hajósok csak akkor szállhatnak partra, miután esküt tettek, hogy keresztények s nem ontottak vért az utóbbi időben. Az elbeszélés maga is tele van bibliai elbeszélésekkel - mint az özönvízre - s a keresztény élet sajátosságaira tett utalásokkal. A sziget mitikus törvényhozóját, aki egy, az idegenekkel szemben zárt, önellátó államot formál meg, Salamon névváltozatával nevezik meg. Az idegenekkel szemben minden hasonló típusú gondolkodás fő érvét alkalmazta: az erkölcsök keveredése káros volna az eredeti tisztaságra nézvést. Maga a sziget kereszténysége arra a - részben ősisége, részben természetessége által - ideális kereszténységre emlékeztet, amely a reformáció által keltett várakozásnak próbál megfelelni, csakúgy, mint a korábban említett, a tübingeni Tobias Hess és Johann Valentin Andreae körül kibontakozott rózsakeresztes mozgalom. Yates és mások meg is próbálták összekapcsolni a két kísérletet, az újabb kutatások fényében azonban úgy látszik, szoros kapcsolat nem nagyon lehetett köztük.

Salomona királynak az idegenektől való elszigetelődésen kívül legnagyobb tette a „Salamon háza” megalapítása volt, melyben tudósok megfelelő támogatással a baconi tudományos program elemeit hajtják végre: maga a szigeten folyó élet is a természet rendjének való engedelmeség jegyében zajlik, a Ház célja pedig kifejezetten az, hogy „megismerjük a természetben az okokat, mozgásokat és belső erőket, s az emberi hatalom határait előbbre vigyük, ameddig csak lehet” (125). A természetnek engedelmeskedő emberi hatalmat elsősorban fémek egymásba alakítására, növények nemesítésére és állatok keresztezésére használják. Különböző, nem terméketlen új fajokat hoznak létre, ám az emberek „nemesítéséről” - Campanella *Napállamával* ellentétben -

nincs szó. Bacon vagy „természetes” határt látott ebben, vagy a meg nem írt részekben szándékozott volna beszélni róla.

5.2. Gassendi és a libertinizmus

Pierre Gassendit (1592-1655), ahogy már jeleztük, szintén lehet reneszánsz gondolkodónak tekinteni, mi mégis inkább a 17. századi gondolkodóknál beszélünk róla. Noha megengedjük, hogy az ok, amiért elsősorban számon tartjuk őt a filozófia történetében, teljességgel reneszánsz: az epikuroszi filozófia felélesztése és keresztény keretbe helyezése. Ugyanakkor Hobbes barátja volt, Descartes-ot pedig túlélte, s epikureizmusa mellett másik fontos filozófiai tette a Descartes *Elmélkedései* körül folytatott vita kommentálása volt, s már ez is elegendő ok ahhoz, hogy a 17. század jellegzetes alakjaként tárgyaljuk őt.

Az asztronómiát, a filozófiát s a jogot tanulmányozta, 1616-ban pappá szentelték. 1616-1622 közt filozófiát tanított Aix-en-Provence-ban, aminek első gyümölcse az átfogó Arisztotelész-kritikát tartalmazó mű - *Exercitationum paradoxicarum Adversus Aristoteleos libri septem* (Hét könyv az arisztotelianusok ellen paradoxonokhoz vezető okfejtések segítségével, 1624) -, mely a tervbe vett hét könyv közül csupán az elsőt s a második töredékét tartalmazza. 1618-at követően bizonyos hírnévre tett szert csillagászati megfigyelései révén; 1623-1625 közt Grenoble-ban és Párizsban tartózkodott, ahol a tudományszervező minimita, Marin Mersenne köréhez kapcsolódott.

1626-tól Digne prépostja, de csak 1634-től gyakorolja ténylegesen ezt a hivatalát. 1626-ban kezd Epikuroszot olvasni, ezt követően kezd el dolgozni Epikurosz apológiáján, melyet az *Exercitationes* függelékeként tervez megjelentetni. 1628-1632 közt ismét Párizsban él, Elie Diodati, Gabriel Naudé, François La Mothe le Vayer társaságában rendszeresen jár a Dupuy fivérek szalonjába, aminek nyomán a későbbi kutatás elnevezi őket a „libertinus tetrádnak”. Mersenne ösztönzésére 1631-ben Robert Fludd ellen ír egy művet, miközben dolgozik a *De vita et doctrina Epicurini* (Epikurosz élete és tanítása). 1641-1648 közt ismét Párizsban találjuk, tanítványai vannak, bár nem formális értelemben (François Bernier, Samuel Sorbière). Van olyan hagyomány, amely tudni véli, hogy esetleg Cyrano de Bergerac, sőt talán Molière is e tanítványi körhöz tartozott. Ez a Hobbesszal való együttműködés s a Descartes-tal folytatott polémia időszaka. 1642-ben

Galilei tézisei mellett érvel, ám nem nyilvánosan. Ugyanakkor vitába bocsátkozik az antikopernikánus *Jean-Baptist Morin*nel (1583-1656). 1647-ben jelenik meg Lyonban munkáinak első része *De Vita et Moribus Epicuri Libri Octo* (Nyolc könyv Epikurosz életéről s erkölcséről) címmel, 1649-ben pedig a fennmaradó rész *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (Ellenvetések Diogenész Laertiosz 10. könyvével szemben) címmel, benne a *Philosophiae Epicuri Syntagma*val (Epikurosz filozófiájának foglalat), ami Epikuroszról szóló elgondolásainak rövid összefoglalása. 1649-ben kezdte el a fő mű újbóli átdolgozását a posztumusz publikált *Syntagma philosophicum*ként (A filozófia foglalat), amely azonban még mindig töredékben maradt.

Gassendi alapvető álláspontja a mérsékelt szkeptikusé, aki úgy véli, sohasem juthatunk el a dolgok lényegéig, meg kell elégednünk a többé vagy kevésbé valószínű tudással a dolgok működéséről. Az *Institutio logica* (A logika felépítése), a *Syntagma philosophicum* első része az egész fizikának - vagyis epikurosz értelemben: az egész elméleti tudásnak - ilyen, pusztán a valószínűségekre törekvő, sejtésekre épülő jelleget tulajdonít. Ez a szkeptikus álláspont az első, Arisztotelész-kritikát tartalmazó írás óta összekapcsolódik a nominalista állásponttal, mely szerint csak individuumok léteznek ténylegesen, az egyetemes fogalmak az emberi szellem által kiötlött megismerési segédeszközök.

A korai mű által ígért könyvek címei és a késői, Descartes elleni írások egy mechanikus világértelmezés felé mutatnak, amelyben az arisztotelészi ontológia alapkategóriái semmilyen szerepet sem játszanak; ezeket Epikurosz módosított atomista elgondolásai váltják fel. Az atomok alkotják azt az „anyagi alapelvet”, melyre a mechanikai filozófia okság-fogalmához szükség van: az ő helyváltoztatásaik, kapcsolódásaik és elválásaik alkotják az érzékszerveinkkel is megfigyelhető természet eseményeinek magyarázatát. Gassendi azonban több ponton is módosítja az epikurosz tanítást. Először is az atomok súlyát nem a fentről lefelé tartó mozgásra való törekvésként, hanem olyan természetes erőként, képességgént értelmezi, mellyel az atom önmagát minden irányban mozgásba tudja hozni. Ezzel pedig már az atomok függőleges esésének és az eközben adódó elhajlásoknak a tézise is módosult, hiszen az atomok „belső nyomás és lökés hatására” minden irányban mozognak. Így a különböző atomcsoportok nem az elhajlás által kapcsolódnak össze érzékszerveinkkel érzékelhető

tárgyakká, hanem azért, mert Isten a teremtéskor - természetesen ez sem epikuroszai alapkoncepció - a nagy, ám nem végtelen számú atomot nem csupán minden irányú mozgástendenciával, hanem még azokkal a *semina rerum*mal (a dolgok magvai) is ellátta, amelyek a későbbi dologiasulást vezérlik. Az atomok mikroszkopikus és az érzékelhető dolgok makroszkopikus szintje közé beiktatott még egy harmadik szintet, a *corpusculae* vagy *moleculae* szintjét, amelyet arra használt fel, hogy a kortárs kémia jelenségeit értelmezze. Hasonlóan járt el a biológiában is, ahol egy igen mozgékony, lágyszerű anyagból álló, testi jellegű lelket tételezett fel, amelynek funkciója a testi-lelki folyamatok irányítása. Itt is jelen van azonban a *semina rerum* által hordozott, átfogó teleológia.

Gassendi kettős álláspontot foglal el az új kozmológia kérdésében. Magánleveleiben elismeri a Kopernikusz-Kepler-Galilei-féle tanítást a Föld mozgásáról, megjelentetett műveiben azonban Tycho Brahe kompromisszumos rendszerére hivatkozik.

A metafizikában egyaránt támadja Arisztotelészt és Descartes-ot, mert mindketten úgy vélik, pusztán fogalmi úton, az érzékek közreműködése nélkül el lehet jutni valamilyen érzékfeletti valóság megismeréséhez. E kritikának megfelelően Gassendi teológiája is empirista: a világban érzékelt hatásokból eljuthatunk ugyan Isten attribútumainak megragadásához, de semmiképp sem lényegének ismeretéhez.

Az etikában Epikurosz gyönyörrelvét viszi át keresztény keretek közé. A gyönyörök közt hierarchiát vezet be, melynek csúcsán az istenszeretetből fakadó gyönyör, az alján a testi gyönyörök helyezkednek el, s így jó keresztényi értelmet lehet adni a hedonizmusnak - mint azt korábban Lorenzo Valla példáján is láttuk.

Gassendi hatása sokirányú és szerteágazó: az atomista fizika és kémia az ő átdolgozásában vált valamennyi, ezzel kísérletező gondolkodó elvi támaszává. Ugyanakkor azt is fontos látni, hogy nehezen megfogható, terjedelmes művei helyett a kortársak jelentős része inkább az egyik tanítvány, François Bernier igen elterjedt összefoglalásában ismerte meg Gassendi fő téziseit (*Abrégé de la philosophie de Mr. Gassendi*, 1674).

A „libertinage érudit”, „művelt szabadelvűség” kifejezés R. Pintard-tól származik, aki annak teljes tudatában alkalmazta, hogy e név történeti

realitása meglehetősen bizonytalan. Melyek a libertinizmus azon fajtái, melyektől a *libertinage érudit* elkülönül? Két fajtája van, melyek egyaránt megmaradnak a morál körében: erkölcsi szabadság - erről leginkább hallomásból tud mindenki, senki nem vallotta magát ebben az értelemben libertinusnak. A másik az olyan szatirikus irodalmárok libertinizmusa, mint amilyen Théophile de Viau, Des Barreaux, Racan. A *libertinage érudit* már nem a morál kérdéskörén belül mozog: az emberről, Istenről, a természetről adott hagyományos, keresztény értelmezést vitatja, továbbá azt a középkorias politikafilozófiai elgondolást vonja kétségbe igen határozottan, amely szerint a monarchia isteni legitimitással rendelkező államforma.

Maguk a „libertinusok” sosem használták önmagukra e kifejezést. Kívülről oktrojálták rájuk, miközben nem biztos, hogy elfogadták volna azt a tartalmat, amelyre gondolunk, mikor e kifejezést alkalmazzuk. Nem olyan, jól meghatározható filozófiai tartalommal bíró megjelölés ez, mint a „karteziánus” vagy a „spinozista”. Hiszen vannak köztük racionalisták, szkeptikusok, epikureisták, ateisták, deisták, heterodoxok mindenféle értelemben. Három további központi téma van jelen a libertinizmushoz kapcsolt szerzőknél: kétségbe vonják, hogy létezik jutalmazó és büntető isten, hogy a lélek halhatatlan s hogy a természetben célszerű működés nyilvánul meg. Ugyancsak idetartozik a csodák és jövőndölések kritikája azon az alapon, hogy a természetben csupán természeti okok hatnak, nagyjából a páduai arisztotelianusok által leírt módon. Olivier Bloch szerint kérdéses, hogy Gassendi filozófiai alapon a libertinusok közé sorolható-e, viszont Naudét, La Mothe Le Vayer-t ő is autentikus libertinusnak tartja. A legnevezetesebb libertinus írások a *Theophrastus redivivus* című, anonim kézirat a 17. század közepéről, az ateizmus egyik első megjelenése, továbbá a *három imposztorról* szóló, ugyancsak anonim, nagyjából latinul és franciául egy időben, de nem egyező tartalommal megjelenő pamfletek azzal a középponti gondolattal, hogy a három nagy vallásalapító saját, politikai céljaikat megvalósítani törekvő csalók voltak.

5.3. Mersenne és a tudós tudományszervezők

Marin Mersenne (1588-1648) Descartes-hoz hasonlóan La Flèche-ben tanult, majd a Sorbonne-on nyelvekkel és teológiával foglalkozott. 1613-ban pappá szentelték s belépett a minimita kolduló rendbe. 1620-tól Párizsban, a Place Royale-i kolostorban él, 1630-tól kezdődően innen szervezi - saját kutatásai mellett, azokkal összhangban - a köréje csoportosuló, mechanikára és matematikára építő tudósok együttműködését a vidéken, sőt külföldön élőkkel. Az *Académie française* 1634-es megalapítása után *Academia Parisiensis*nek is nevezte körét. Ez a tevékenység azonban nem akadályozta meg abban, hogy kifejezetten terjedelmes köteteket ne publikáljon a kor alapvető kérdéseiről: *Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione. In hoc volumine Athei, et Deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgatae editio ab haereticorum calumniis vindicatur* (A Teremtés könyvével kapcsolatos legfontosabb kérdések a szöveg pontos magyarázatával. E kötetben az ateistákat s a deistákat támadjuk, sőt kiűzzük, a *Vulgata* kiadását pedig megvédjük az eretnekek becsmérő megjegyzéseivel szemben, 1623). *La Vérité des sciences, contre les septiques (sic!) ou Pyrrhoniens* (A tudományok igazsága a szkeptikusok, vagyis a pürrhonisták ellenében, 1625).

Mindezek az írások az olyan, különböző módokon heterodox szerzők és törekvések ellen íródtak, mint amilyenek a naturalisták (Campanella, Paracelsus, Pomponazzi), a kabalisták (Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim), ateisták (Vanini), deisták (Charron) és a rózsakeresztesek vagy legalábbis a kortársak s az utókor tudatában velük összekapcsolódott gondolkodók, mint amilyen Robert Fludd volt.

Ugyanakkor világos számára, hogy a hit védelme elválaszthatatlan az igaz tudomány ügyétől. Barátaival, Gassendival, Hobbesszal és Nicolas-Claude Fabri de Peiresc-szel különböző típusú antológiákat adnak ki: *Synopsis mathematica* (...) (1626), melynek három része közül az első elveszett, a második *Mechanico rum libri* (...) címmel jelent meg, a harmadik pedig a fő címen antik szerzők s kommentárok antológiája: Eukleidészt, Arkhimédészt, Commandinót, Keplert

közvetítették a tudós közösség számára. Legmaradandóbb jelentősége mégis zeneelméleti írásának volt: *Traité de l'Harmonie Universelle où est contenu la Musique Theorique et Pratique des Anciens et des Modernes, avec les causes de ses effets. Enrichie de Raisons prises de la Philosophie, et des Mathématiques (...)* (Értekezés az egyetemes harmóniáról, melyben benne foglaltatik a régiek s a modernek zeneelmélete s zenei gyakorlata..., 1627), amely matematikai, nem pedig akusztikai-fizikai megközelítésmódjával példát adott más szerzőknek is.

Tudományszervezőként mások mellett komolyan támogatta Descartes-ot, kezdetben mint geometert, később mint filozófust is. 1634-1639 közt nagy szerepet játszott Galilei műveinek terjesztésében, Galilei halála után pedig védelmébe vette az új kozmológiát. 1638-1640 közt levelezésben állt a matematikus Fermat-val. 1645-ben itáliai utazást tett, utána pedig maga vezette be Torricelli barométerkísérletét Franciaországba. Olyan további, „mechanico-matematikai” eredmények fűződnek nevéhez, mint a kombinatorika fejlesztése, a hangsebesség kiszámítása, a levegő súlyának megállapítása kísérletekkel, a ballisztikában a parabolyszerű röppálya kiszámítása - s mindez már Galilei előtt.

Hasonló tudományszervezői szerepet játszott - önálló tudományos tevékenység nélkül - mások mellett *Henricus Oldenburg (1618-1677)*, aki az 1662-ben megalakult *Royal Society* első, német származású titkára volt.

5.4. René Descartes (1596-1650)

Az újkori filozófia kezdetét Descartes működésével szokás összekapcsolni. Az ő írásaiban rajzolódnak ki a filozófiai gondolkodásnak azok a keretei, a kérdésfeltevésnek az a sajátos módja s a válaszádnak azok a lehetséges irányai, amelyek az őt követő korszakot világosan elkülönítik mind a középkortól, mind a reneszánsztól.

Descartes első iskolája a IV. Henrik által 1604-ben alapított La Flèche-i jezsuita *collège* volt, melynek *curriculum*a a jezsuiták *Ratio studiorum*át követte. 1614-ben jogi diplomát szerzett a poitiers-i egyetemen. 1618-ban Bredába ment, ahol Nassaui Móríc katonai iskolájában a hadmérnökséget tanulmányozta. 1623 táján Itáliába utazott, 1625-ben érkezett vissza Franciaországba, ahol barátságot kötött Mersenne-nel s körének több tagjával. Az 1628-as évvel kezdődő időszakot már a filozófiai írások jellemzik, melyek közül az első később a *Szabályok az értelem vezetésére* címet kapta; befejezetlenül, csak 1701-ben jelent meg nyomtatásban, noha kéziratban már addig is sokak számára ismert volt.

5.4.1. Szabályok az értelem vezetésére

Ezt a művet Descartes háromrészesre tervezte, valamennyi rész egyformán tizenkét szabályt s kommentárt tartalmazott volna. A 36 szabályból azonban csak 21 készült el.

A műben három kronológiai réteget lehet elkülöníteni. A datáláshoz a legfontosabb belső érvet az eltérő válaszok adják arra a kérdésre, hogy mi Descartes végső célja a tudományban, illetve a filozófiában. Az első réteghez tartozó választ a 4. szabályban találjuk, amely az egyetlen hely Descartes-nál, ahol röviden leírja a *mathesis universalis* eszményét. A fő kérdés az, hogy mi az a jegy, amelynek alapján különböző diszciplínákat egyaránt a matematika részeinek tekintünk, matematikán érteve azokat a diszciplínákat is, amelyeket korábban a *quadrivium*hoz soroltak: az asztronómiát, a zeneelméletet, az optikát és a mechanikát (mint újabb fejleményt). „(...) a matematikához tartozik mindaz, amiben a rend vagy mérték a vizsgálat tárgya, (...) s ezért kell

lennie egy általános tudománynak, amely megmagyarázza mindazt, amit a rendre és mértékre vonatkozóan minden speciális matériától függetlenül kérdezni lehet, s azt nem idegen, hanem már meggyökerezett és a gyakorlatban elfogadott szóval univerzális matematikának nevezik, mert tartalmazza mindazt, ami miatt a többi tudományt a matematika részeinek nevezik” (Boros 2006: 54).

Az „*univerzális* matematika” tehát annyiban univerzális, amennyiben kiterjed mindazokra a diszciplínákra, amelyeket a matematikához tartozóként tudunk elkülöníteni a többi tudományágtól. A „rend és mérték” kifejezés arra a tudományra utal, amely azokat a viszonyokat vizsgálja, amelyek mennyiségekre visszavezethető tárgyak „mértékei” között állhatnak fenn, eltekintve az illető tárgyak kvantifikáción túli sajátosságaitól. Ez a tudományfogalom jellemzi a *Szabályok* második, a 4. szabály első részével kezdődő rétegét. Ebben a részben a középponti fogalom már nem a matematika, mert az emberi tudás valamennyi ágára kiterjedő alapokat keressük. Ez új törekvés kulcsszava *a módszer*.

„S ámbár itt sokat beszélek majd alakokról és számokról, (...), mégis, (...) éppenséggel nem a közönséges matematikával foglalkozom itt, hanem egészen más tudományt adok elő, amelynek azok inkább elleplezői, mintsem részei. Ennek a tudománynak ugyanis tartalmaznia kell az emberi ész első alapjait, s ki kell terjednie azokra az igazságokra, amelyek bármely tárgyból kihozhatók; (...) meg vagyok győződve, hogy mint minden más igazság forrása felette áll minden más, emberi megismerésnek” (51).

A tudományok igazi alakja az, amely világossá teszi, hogy valamennyi tudomány összefügg egymással. Ez a meggyőződés alkotja az első szabály hátterét, amelyben megfogalmazódik a tudományok és az őket vizsgáló emberi elme egymásra vonatkoztatott egységének gondolata: „valamennyi tudomány együttvéve nem egyéb, mint az emberi bölcsesség, amely mindig egy és ugyanaz marad, bármennyire különböző tárgyakra alkalmazzák is (...)” (41. sk.).

Ebből az állásfoglalásból Descartes fontos következtetéseket von le. A külső tárgyak minden előzetes reflexió nélküli vizsgálata helyett azt javasolja, hogy „a józan ésszel és az egyetemes bölcsességgel” foglalkozzunk, mert a többi tudomány is csak annyiban hasznos,

amennyiben hozzájárul az egyetemes bölcsesség kiműveléséhez. Mielőtt az elme a külső tárgyak látszólag előfeltevésektől mentes vizsgálatába fogna, saját megismerőkéességének fölépítését kell megvizsgálnia, mert ez alkotja bármely külső tárgy megismerésének lehetőségfeltételét. Ami azt vonja magával, hogy az énré mint a metafizikai megismerés kiindulópontjára kell összpontosítani, melynek alapján lehetséges lesz Isten, a halhatatlan lélek és a szabad akarat adekvát megismerése. Ugyanakkor Descartes az ént mint megismerő elmét a világról való ismeretek hordozójaként is értelmezi: a megismerés alapegysége, az idea csak mint tárgyak ideája lehetséges, a világ pedig csak ideák tartalmaként férhető hozzá. Vagyis a "józan észszel vagy az egyetemes bölcsességgel" való foglalatalkodás egyszerre jelenti az elmére mint a megismerés lehetőségfeltételére irányuló reflexiót, mindennemű megismerés metafizikai alapzatának kimunkálását és e kettős alapzaton a világról szóló tudományok láncolatának egyre teljesebb kidolgozását. E minden tárgyra kiterjedő tudomány eléréséhez azonban új módszer kidolgozására van szükség.

„Módszeren (...) biztos és könnyű szabályokat értek, amelyeket pontosan betartva sohasem fogjuk föltenni a tévesről, hogy igaz, és (...) szakadatlanul, fokozatosan gyarapítva tudásunkat eljutunk majd mindazok igaz ismeretéhez, amikre képesek vagyunk.”

A módszer egyrészt a "józan ész" alapvető feladatában, igaz és hamis elválasztásában működik közre „biztos és könnyű szabályok” megadása révén, másrészt hozzásegít a világról való ismereteink fokozatos gyarapításához. A 2-3. szabály az *intuíciónak*, illetve *dedukciónak* nevezett megismerési alapegységekkel foglalkozik, amelyek a módszer első részének felelnek meg, míg az 5-7. szabály tartalmaz olyan módszertani fogásokat, amelyek segítségével elérhető a második rész célkitűzése. A módszer első részét a 4. szabály hozzákapcsolja az intuíciónak és dedukciónak:

„De ha a módszer helyesen megmagyarázza, hogyan kell élni az elme intuíciónak, hogy ne essünk az igazsággal ellenkező tévedésbe, s hogyan kell megtalálni a dedukciókat, hogy eljussunk minden dolog ismeretéhez, akkor, úgy látom, már semmi sem hiányzik a teljességhez; (...) minden tudás csakis az ész intuíciónak vagy a dedukciónak által szerezhető meg.”

Az intuíció tipikusan Descartes korai gondolkodását jellemző kifejezés, az *intueor* igéből származik, amely annyit jelent, mint „belátni valamit”. Descartes átvitt értelemben használja a kifejezést, és a testiségtől teljesen független aktust ért rajta: "*Intuición* (...) a tiszta és a tárgyra irányuló elmének annyira könnyű és elkülönített fogalmi megragadását értem, hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér; vagy ami ugyanaz, a tiszta és tárgyra irányuló elmének kételytől ment fogalmi megragadását, amely csakis az ész világosságából születik meg. Az intuíciónak ez a meghatározása mind az érzékeket, mind a képzeletet kizárja a tulajdonképpeni megismerésből, melynek az intuíció az alapegysége.

A 3. szabályban megjelenik a születés kifejezés, amely az innatizmus tanítását előlegezi meg: az intuíció „az ész világosságából születik”. Az *innata* kifejezés a *nascor* igéből származik, s annyit jelent, hogy „beleszületett”. Ha tehát az elme „innáta ideáiról” van szó, akkor ez olyan ideákra utal, melyeket „valaki” „beleszülte”, eredendően „belehelyezte” az emberi elmébe. *Eredendően*, mert nem arról van szó, hogy meg lehetne adni egy időpontot, amelytől kezdve benne vannak ezek az ideák, hanem arról az ismeretmetafizikai állításról, hogy az emberi elme szerkezetéhez hozzátartozik egy bizonyos megismerő apparátus, amelynek egyik elemét az innáta ideák alkotják.

De mi az, ami a *Szabályok* szerint belénk születik? Legelőször is az intuíció: a 4. szabály szerint meg kell magyarázni, hogyan *alkalmazandó* az intuíció, ám azt nem lehet megtanítani, hogyan kell *végrehajtani*: „(az intuíció és a dedukció) a legkönnyebbek és a legelsőek, úgyhogy, ha értelmünk nem tudná már eleve alkalmazni őket, a módszernek semmiféle előírását, bármilyen könnyű is, meg nem értené.” A belénk születettség terminológiájához a *Szabályokban* az ágostoni eredetű „magvak” kifejezés is hozzátartozik: „a hasznos ismeretek első magvairól”, illetve „az igazságoknak a természettől az emberi megismerőképességbe ültetett első magvairól” szólva Descartes azt hangsúlyozza, hogy ezek az ismeretek csak lehetőség szerint vannak az elmében, a diszpozíciók értelmében, amelyek mintegy maguktól elvezetnek bizonyos ideák megalkotásához. Az „egyszerű természetek” megvannak az általában vett gondolkodásban még akkor is, ha egyetlen partikuláris gondolkodó sem tudatosítja őket. Az intuíció s a dedukció bontja ki az ismereteket ezekből a „magvakból”. A dedukciót akkor alkalmazzuk, amikor nem lehetséges a tényállás

teljesen egyszerű, intuitív megragadása. Ilyen esetekben „bizonyos mozgást, vagyis egymásutánt gondolunk”, s a művelet „valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát”. A dedukció arra szolgál, hogy az intuícióval belátott ismeretekből levezethessünk másokat, „egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás által”. A sok apró lépést egymás mellé állító dedukció csak akkor megbízható, ha „egyes lépéseit világos intuícióval látjuk be”. Azt az aktust, amellyel az intuícióval belátott első elvekből közvetlenül következő tételeket vezetjük le, különböző szempontokból hol intuíciónak, hol dedukciónak tekinthetjük. A $2 + 2 = 3 + 1$ esetében például intuícióval látjuk be az egyenlőség két oldalát, de azt is, hogy a két oldal egyenlő. Az „intuíciók intuíciója” dedukciónak is tekinthető, de magasabb fokú intuícióra való áttérésnek is.

Az intuíció tehát olyan általános mentális adottság, amely mindenképp működésbe lép, mihelyst olyan egyszerű tárgyak vagy tényállások jelennek meg az elme tekintete előtt, amelyek egyetlen pillantással átláthatók. A módszertan feladata ezért egyrészt az intuíció lehetőségének, másrészt a vizsgált tárgynak megfelelő dedukció feltételeinek biztosítása: „Az egész módszer azoknak (a dolgoknak) rendjében és elhelyezésében áll, amelyek felé kell az elme tekintetét fordítani, hogy fölfedezzünk valamilyen igazságot. (...) Ezt a módszert akkor követjük pontosan, ha a bonyolult és homályos tételeket fokozatosan visszavezetjük egyszerűbbekre, s azután megpróbálunk a legegyszerűbbek intuíciójától ugyanazokon a lépcsőfokokon át fölemelkedni valamennyi többi megismeréséhez” (55).

Ez a mondat annak a kétirányú módszernek tömör megfogalmazása, amelyet Galilei - s Zabarella - szóhasználatát követve „rezolutív” és „kompozitív” módszernek szokás nevezni. Eukleidésztől és kommentátoraitól származik a módszer matematikai megfogalmazása a másik két, Descartes-nál különösen nagy szerepet játszó terminusnak, az „analízisnek” és a „szintézisnek” a meghatározásával. Az analízis Eukleidész nyomán azt jelentette, hogy egy feladatot úgy próbálunk megoldani, hogy az ismeretlent ismertnek feltételezzük, hogy így meghatározhassuk azokat a viszonyokat, amelyek a valóban ismertekhez fűzik. „A »szintézis« során pedig megfordítva, azáltal jutunk el a keresett célul kitűzött konstrukciójához, hogy az analízis során utolsóként kapott eredményt tesszük meg kiindulópontul, s a

belőle következő következményeket a probléma természetének megfelelően rendezzük, illetve kapcsoljuk össze.” Descartes teljesen általános megfogalmazást próbál adni, amely egyformán alkalmazható a szűken vett matematikában, a természetfilozófiában s abban, amit hol első filozófiának, hol metafizikának nevez. E „művészet (*ars*) legfőbb titkát” a 6. szabály foglalja magában, amely az „egyszerű” és „bonyolult” közti descartes-i megkülönböztetés fő elemeit tartalmazza. Az „egyszerű” és „bonyolult” nem magánvaló létükben illetik meg a dolgokat, hanem az emberi megismerés lehetőségeire vonatkozó meghatározások. Bonyolult az, ami nem ismerhető meg egyetlen intuícióval, vagyis amit szét kell bontani, amin „rezolúciót” kell alkalmazni, „analizálni” kell, hogy olyan, „legegyszerűbb” dolgokhoz jussunk el, amelyek részben intuícióval beláthatók, részben dedukció révén hozzákapcsolhatók az intuícióval belátottakhoz, hogy a végén eljussunk a kiindulópontul vett „bonyolult” dologhoz, amelynek szerkezetét időközben megismertük. A rezolutív és kompozitív út egyesítéséről van tehát szó a zabarellai „regresszus” módszer értelmében: egy módszertani kör révén az *át nem látott* szerkezetű dologtól eljutunk a *feltárt* szerkezetű dologhoz.

A *Szabályok* harmadik kronológiai rétege a 8. tétel második, nagyobbik részét és a 12-21. tételeket foglalja magában. Ebben a rétegben az intuíció és a dedukció hangsúlyozása kiegészül az elme önmagára irányuló reflexiójának előtérbe állításával. Ez az önreflexió abból a felismerésből fakad, hogy az általános módszertan igazi kiindulópontjául a megismerést végrehajtó elme szerkezetének vizsgálatát kell venni. Csak akkor érhető el további haladás a természettudományok területén, ha megfelelő megismerésméleti, illetve metafizikai megalapozást biztosítunk nekik.

A 12. szabály az emberi megismerő tevékenység első descartes-i rekonstrukciója. Egyrészt az e tevékenységet lehetővé tevő testamentális berendezkedés működésmódjának leírását találjuk itt meg, másrészt az így szerzett ismeretek elemzése is megtörténik. Négy fakultás szolgál alapul e tevékenységünknek: az értelem, a képzelet, az érzékek és az emlékezet. Egyedül az értelem funkciója az igazság megragadása, a másik három képesség feladata az értelem kiszolgálása. A megismerőképesség itteni leírása a testi jelenségekre helyezi a hangsúlyt. A külső tárgyak pecsétnyomóként nyomnak bele alakokat a viasszerűen, elszenvedőként érzékelő érzékszervekbe: minden

információ, amelyet a külső tárgyakról kapunk - keménység, hőfok, szín stb. -, geometriai alakzatok formájában jelenik meg érzékszerveinkben.

A testnek az érzékelés szolgálatában álló következő része a „közös érzék”, amely összekapcsolja egymással a külső érzékeket és a „képzeletet vagy fantáziát”, amely maga is a test része. Amennyiben ezek a lenyomatok megőrződnek a képzeletben, emlékezetről beszélünk.

Itt újból fölbukkan az *instans* fogalma: ahogyan az intuíció egyetlen „szempillantás” alatt megy végbe, ugyanúgy az alak is, amely a külső érzékekből megy át a közös érzékbe, „ugyanabban a pillanatban” van ott, ahogyan a tollszár egyik végének mozgása egy időn kívüli „pillanat” alatt ott van a tollszár másik végében is.

A tulajdonképpeni emberi megismerés alapja egy „tisztán szellemi természetű” megismerő erő (*vis cognoscens*), amelynek hozzájárulása a testi folyamatokhoz hozza létre az *emberi* érzékelést, emlékezetet, teremtő képzeletet. Descartes e szellemi megismerő erőnek önálló tevékenységet, „értelmi belátást” (*intelligere*) is tulajdonít, melynek legmegfelelőbb elnevezése: *ingenium*.

A 12. szabály második részében az „egyszerű természetek” szerepéről s fölosztásáról van szó. Az egyszerűség továbbra sem a valóságos létezés, hanem saját megismerésünk szempontjából értendő. Ehhez most egy fölosztás is járul: megkülönböztethetünk tisztán értelmi, tisztán anyagi és egyszerre értelmi és anyagi egyszerű természeteket.

„Tisztán értelmiek azok, amelyeket az értelem valamilyen belénk született világosság révén és minden testi kép segítségével ismer meg. (A megismerés, a kétely, a tudatlanság, az akarati cselekvés:) mindezeket valóban megismerjük, mégpedig olyan könnyen, hogy ehhez elegendő, hogy az ész részesei vagyunk. Tisztán anyagiak azok, amelyekről tudjuk, hogy csakis testeken fordulnak elő; ilyenek az alak, a kiterjedés, a mozgás stb. Végül közöseknek azokat kell mondani, amelyeket megkülönböztetés nélkül majd a testi, majd a szellemi dolgoknak tulajdonítunk; ilyenek: létezés, egység, tartam és más effélék” (71).

Figyeljünk föl rá, hogy az egész fölosztás azokra a „dolgokra” vonatkozik, amelyeket „*értelmünk szempontjából* egyszerűeknek nevezünk”. Az emberi megismerés közege akkor is a külső érzékektől független értelem, amikor „tisztán anyagi” egyszerű természetekről van szó, olyanokról, amelyek az anyagi létezőkre *vonatkoznak*. A megismerés a legszigorúbb értelemben az egyszerű természeteknek az *ingenium* általi tisztán szellemi megismerésében áll. Az a már a 3. szabályban is fölbukkanó lehetőség, hogy intuíciónak nemcsak azt nevezhetjük, amikor az értelem szigorúan egy dolgot ragad meg, hanem azt is, amikor két dolog kapcsolatát ragadja meg, most fontos szerepet kap. Descartes olyan példákat ad meg, amelyek későbbi metafizikája alappilléreit alkotják majd: „Sok olyan dolog is van, amelyek szükségszerűen kapcsolódnak egymáshoz, s amelyeket a legtöbben mégis az esetleges dolgokhoz számítanak, mert nem veszik észre viszonyukat. Ilyen például ez a tétel: vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom, tehát a testtől elkülönülő elmém van” (73).

Itt egy Isten létezése melletti sajátos érv tömör megfogalmazásával van dolgunk, éspedig a testtől elkülönülő gondolkodó elme tételezésének útján.

A 12. szabály az érzékelésnek és a mozgás idegek általi vezérlésének elméletét vázolja föl. Ez annak a fényelméletnek analógiája, mely a fényjelenségét korpuszkuálakban pillanatszerűen terjedő impulzusokra vezeti vissza. Az érzékektől az agyi idegekig, s onnan a végtagokig hasonlóképp vezet az út: az impulzusok a különböző felépítésű testrészekben pillanatszerűen, egyszerre jelennek meg mindkét végponton. Ez az elmélet az alapzata az univerzális matézis körvonalazására a további tételekben tett kísérletnek.

A *Szabályok* Descartes-ja számára a tudomány mintaképe a matematika, s a fő kérdés az, miben áll ez a mintaképjelleg, s milyen módon vihető át az univerzális matézisként megújítani kívánt többi tudományra. A 13. és 14. szabály ennek kutatására vállalkozik. E vállalkozás egyik fő jegye az általában vett mennyiségekkel való foglalkozás kitüntetettsége, a másik annak hangsúlyozása, hogy a különös tárgyakból absztrahált mennyiségek nem maradhatnak meg az értelem elvonatkoztató általánosságában. Abban a médiumban kell lerajzolnunk őket, amely a legkönnyebb és legelkülönítettebb megragadást teszi lehetővé - a képzeletben. Descartes tehát itt a

matematika kitüntetettségét a benne megtestesülő logikára vezeti vissza, a logikát pszichologisztikus ismeretelméletként értve. Azért kitüntetett a matematika, mert benne ölt testet a legtisztábban a megismerésnek a korábbi szabályokban körvonalazott alapmódozata, az elme taníthatatlan, belészületett látása, az egyszerű tárgyak intuíciója. Ahhoz pedig, hogy a matematika teljes mértékben gyakorolhassa ezt az átfogó funkcióját, arra van szükség, hogy az értelem kivonja a mindenkori vizsgálódás objektumából a mennyiségi összetevőt, s átvigye azt abba a közegbe, amely a képzeletbeli megjelenítéshez a legalkalmasabb: a meghatározott alakú kiterjedt test közegébe. A matematika megkérdőjelezetlen legitimitása azonban csak addig alapozható e „megtestesítésre”, ameddig minden algebrai feladatot képesek vagyunk geometriai alakra hozni, s ameddig az elme számára nem okoz nehézséget ezeknek az alakzatoknak s a velük végzett műveleteknek egyszerű intuíciója. Ám a 19-21. szabály éppenséggel az elmélet olyan kitágításával próbálkozik, amelyben ezek a feltételek nem biztosíthatók: a kettőnél több ismeretlenes egyenletekről van szó. Nyilvánvaló, hogy például imaginárius gyökök egyáltalán nem szerkeszthetők meg ezen a módon, az irracionális számok megjelenítéséhez pedig parabolákra van szükség, ami nem teszi lehetővé a szerkesztésnek azt az átláthatóságát, amelyre négyzetek és téglalapok esetében van lehetőség. Azaz a matematika legitimitásának „pszicho-logikai” értelmezése kényszerűen kudarcot vall.

5.4.2. Örök igazságok

Descartes érdeklődésének iránya 1628 novemberére alapvetően megváltozik. Előtérbe kerülnek bizonyos metafizikai kérdések és az egész természet működésének mechanisztikus magyarázata. Valószínűleg 1628 októberében utazott a Németalföldre, ahonnan később már csak néhány alkalommal tért vissza Franciaországba. Az 1628 októberétől 1629 júliusáig terjedő időszakban szinte kizárólag metafizikai kérdések foglalkoztatták. Egy 1637. márciusi, Mersenne-hez írt levél „egy metafizika-kezdeményről” mint elkészült írásról beszél, de ez a kis írás nem maradt fenn.

Ha megpróbáljuk rekonstruálni ez elveszett írás alapgondolatait, olyan marginális írások kínálóznak fogódzoul, mint az 1630. április 15-én Mersenne-hez írt levél.

„(n)em tehetem meg, hogy ne érintsek a fizikámban néhány metafizikai kérdést, s kiváltképp a következőt: a matematikai igazságokat, melyeket ön örök igazságoknak nevez, Isten alapozta meg, s ezért éppen úgy függnék tőle, mint az összes többi teremtmény. (...) Kérem, ne féljen bizonygatni s mindenütt terjeszteni, hogy Isten az, ki megalapozta ezeket a törvényeket a természetben, éppen úgy, mint ahogyan egy király megalapozza törvényeit a királyságában. Mármost nincs egyetlen olyan igazság sem, amelyet ne volnánk képesek fölfogni, ha szellemünk a természet vizsgálatához fog, s valamennyi igazság éppúgy van *mentibus nostris ingenitae* (beleszülve elméinkbe), mint ahogyan egy király belevési törvényeit minden alattvalója szívébe, ha megvan hozzá a hatalma is. Ezzel szemben nem vagyunk képesek fölfogni Isten nagyságát, még ha megismerni meg is ismerjük. (...) 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. Mert vakmerőség volna azt gondolni, hogy képzeletünk kiterjedése akkora, mint Isten hatalma” (AT I,145. sk.). (AT I, II,... rövidítéssel az Adam és Tannery gondozta Œuvres complètes megfelelő kötetére utalunk. Az oldalszámok azonosak valamennyi kiadásban.)

Descartes ezt követően még világossá teszi, hogy ezzel a tézissel azt akarja elérni, hogy méltóbban beszéljünk Istenről, mint közönségesen, amikor úgy képzeljük el, mint valami véges dolgot. Polémiáról van tehát szó, amelyen belül az örök igazságok isteni megalapozásának tézise *közvetlenül* éppen olyan metafizikai konstrukció, mint amilyen az Ockham utáni filozófiában Isten abszolút hatóképességének állítása és elkülönítése a rendfenntartó hatóképességtől: rögzíteni kell, hogy Isten bármikor megváltoztathatja az - általa teremtet - rendet, s ez a képesség még akkor is hozzátartozik Isten fogalmához, ha másfelől lehetetlen volna, hogy működtesse e képességet, mert akkor saját magának is meg kellene változnia. S az akarat invokálása sem pusztán szó: az egész filozófiai rendszert tekintve óriási horderejű következményei vannak annak, hogy Descartes az isteni *akarat*

változatlanságáról beszél - kimondva elvi szabadságát -, míg Spinoza az isteni *lényeg* változhatatlanságáról - semmiféle akaratszabadságot meg nem engedve - teszi ezt. Descartes polémiája egy sajátosan értett „naturalizmus” ellen irányul, ami a természetet organikus egységként fogja föl, amelynek minden egyes eleme „természettől” magában hordja működésének elvét. Mivel ez az álláspont magában hordja annak veszélyét, hogy a természetet önhordó egészként, Isten tevékenységére rá nem szorulóknak tekintjük, fontossá vált az isteni transzcendencia hangsúlyozása. A mechanisztikus természetértelmezés révén a természet az önálló működés princípiumától teljesen megfosztottnak ábrázoltatik, amely minden pillanatban rászorul Isten megelevenítő-fenntartó segítségére. A transzcendencia hangsúlyozására pedig azért van szükség, hogy a kapcsolat az egyoldalú ráutaltság ellenére Isten és a természet közt mégse legyen olyan szoros, mint amelyet egy panteisztikus világkép tételez.

5.4.3. *Le monde*

Descartes a metafizikai értekezés munkálatait egy olyan vizsgálódás kedvéért tette félre, amely egy partikuláris kérdés kutatásával indult, de rövidesen átfogó világmagyarázatot kínáló művé vált. E mű teljes egészében sosem készült el, ám igen nagy része olvasható két, Descartes halála után külön-külön publikált értekezésben, a *Le monde ou Traité de la lumière* (A világ, vagyis Értekezés a fényről), illetve a *Traité de l'homme* (Értekezés az emberről) című tanulmányban. Az egész elmélet egységes alapzatát az anyag homogeneitásának tézise alkotja. A természet minden változását az anyag részecskéinek mozgása és az e mozgást irányító természettörvények hozzák létre. A ma *Le monde* címen olvasható mű első öt fejezete mindkét mű általános alap-előfeltevéseit foglalja össze. Az első fejezet egy olyan tézist rögzít, amely a későbbi művekben is központi szerepet játszik: „Mert, még ha általában mindenki meg is van győződve róla, hogy gondolkodásunk ideái teljességgel hasonlóak azokhoz a tárgyakhoz, amelyekből származnak, egyáltalán nem látok olyan érveket, amelyek erről biztosítanak bennünket. Ellenkezőleg, sokféle tapasztalat azt mondatja velem, hogy kételkednünk kell benne” (AT XI, 4).

Ez a kérdés lesz az *Elmélkedések* gondolatmenetének kiindulópontja: hogyan lehet megszabadulni attól az előítélettől, mely szerint a

gondolkodásunkban formálódó idea *hasonlít* ahhoz a külső tárgyhoz, *amelynek* az ideája.

A harmadik fejezet vezeti be a később három elemnek nevezett háromféle test megkülönböztetését. A két szélső lehetőség a teljes folyékonyság és a tökéletes szilárdság. Szilárd az a test, melynek részecskéi között egyáltalán semmilyen tér nem marad, és egyik részecske sem törekszik elhagyni az együttest. A lehető legfolyékonyabb test ezzel szemben az lesz, amelynek „legkisebb részecskéi a legkülönbözőbb módokon mozognak a lehető legnagyobb sebességgel”. Minden ténylegesen létező test e két szélsőség között helyezkedik el azon a skálán, melyen minden változás a részecskék mozgásából, alakjából és nagyságából fakad. A tűz a legfolyékonyabb elem, amelynek valamennyi részecskéje folytonosan a leghevesebb mozgásban van, s a legtöbb más testet is képes folyékonnyá tenni. A tűznél kevésbé folyékony elem a levegő, amelynek részecskéi szabad szemmel is láthatóan, egymástól eltérő módon mozognak. E részecskék nagyjából gömbölyűek, a részecskék közti térben mindig van valamelyes tűz. A harmadik elem a föld, melynek részecskéi sokkal nagyobbak és sokkal kevésbé mozgékonyak, mint az előző kettő közül bármelyikéi. Egy sajátos korpuszkuláris elméletről van tehát szó, amely azonban nem atomizmus a szó tulajdonképpeni értelmében. Descartes nem határolja be a részekre osztás lehetőségét, s egészen határozottan cáfolja a tökéletes vákuum létezését.

„Hogy árnyaltabban beszéljek mindezekről a dolgokról, és szabadabban mondhassam el róluk ítéletemet anélkül, hogy a tudósok közkeletű nézeteit követnem vagy cáfolnom kellene, föltettem magamban, hogy én ezt az egész világot átengedem vitatkozásaiknak, s csak egyetlen dologról beszélek: mi történnék egy új világban, ha Isten most valahol a képzelt terekben elég anyagot teremtene, hogy világot alakítson belőle (...).”

Az *Értekezés a módszerről* ötödik része így idézi föl a *Le monde*-nak a hatodik fejezettel kezdődő fő részét, amelyben Descartes egy „gondolatkísérletet” kezdeményez. Arra hívja föl az olvasót, hogy az „imaginárius térben” próbálja fölépíteni a világot. Ennek a kísérletnek az az előnye, hogy *a priori* konstrukció, vagyis lehetővé teszi a természettudomány azon *a priori* elemeinek kimunkálását, amelyek az elvégzendő kísérletek irányítására szolgálhatnak. Módszertanilag

azzal a nagy előnnyel jár, hogy e konstrukció „igazsága” nem függ valami rajta kívülvel való összehasonlítástól, mert itt az ellentmondásmentesség az „igazság” szükséges és elégséges kritériuma.

A kiindulópont egy olyan anyagtömeg, amely betölti az egész rendelkezésre álló teret, s amelyet Isten többféle nagyságúnak teremtett vákuum nélkül. A teremtés első pillanatától kezdve meghatározott mozgásban vannak ezek az anyagdarabok, ám e mozgás iránya és sebessége változó. Az egyetlen állandó azok a „természettörvények”, amelyek működése nyomán a káoszból minden további isteni közreműködés nélkül kialakul az az „igaz világ”, amelyben élünk. E törvényeket a *Le monde* hetedik fejezete fejt ki a „természet” kifejezés meghatározásából kiindulva.

„(...) természetén (...) magát az anyagot értem, amennyiben az összes neki tulajdonított minőséggel együtt tekintem, az egészet összességében véve s azzal a feltétellel, hogy Isten továbbra is fönntartja ugyanazon a módon, ahogyan megteremtette. Mert egyedül ebből, hogy ti. továbbra is fönntartja, következik szükségszerűen, hogy végbe kell menniük a részekben azoknak a változásoknak, amelyeket (...) a természetnek tulajdonítok. S azokat a szabályokat, amelyeket e változások követnek, a természet törvényeinek nevezem” (AT XI, 37).

Isten működése tehát változatlan, a természet részeiben viszont folytonos változások zajlanak. Nem a kezdeti *állapot* fog fennmaradni, hanem a kezdeti állapotból kiinduló, az egyenlőtlenül mozgó, egyenlőtlen testek állandó egymásra hatásából fakadó folyamatos *változás*. Melyek e változás törvényei?

„Az első a következő: az anyag minden egyes része mindig megmarad ugyanabban az állapotban, amíg csak a többiekkel való találkozás nem kényszeríti ez állapot megváltoztatására.”

„Második szabályként ezt feltételezem: amikor egy test meglök egy másikat, csak olyan mozgást képes átadni neki, amelyet ő maga a sajátjából elveszít. Másfelől nem vehet el a másiktól olyan mozgást, amely ne növelné meg egyszersmind ugyanannyival a sajátját” (AT XI, 38).

Descartes tudatában van annak, hogy ezek a törvények ellentétben állnak mindennapi világtapasztalatunkkal. De ez új világ *a priori* konstrukció, melyet nem a tapasztalattal való egyezés legitimál, hanem a kiinduló tételek ellentmondásmentessége és a levezetési szabályok betartása. Descartes arra is hivatkozhat, hogy a kiinduló tételek között szerepel Isten változhatatlansága mint *a priori* metafizikai igazság, s az eddig említett két törvény ebből következik.

A harmadik törvény sem épül más fundamentumra.

„Harmadikként ezt teszem még hozzá: amikor egy test mozog, minden egyes részecskéje mindig arra törekszik, hogy mozgását egyenes vonalúan folytassa, még ha ez a mozgás a leggyakrabban görbe vonal mentén megy is végbe, s még ha soha nem történhetik is meg, hogy a mozgás valamiképp ne legyen cirkuláris (...). S ekképpen a részecskék akciója, vagyis mozgásra való hajlama különbözik mozgásuktól” (AT XI, 43. sk.).

E harmadik törvény az egyenes vonalú mozgást helyezi az egységesnek tekintett világ mozgáshierarchiájának csúcsára. Értelmezésül a descartes-i elmélet két sajátosságára lehet utalni. Az egyik Isten mindig változatlan cselekvésének és a folyamatosan változó világállapotoknak a kettőssége, a másik pedig az intuíció pillanatszerűségének általános jelentősége. Mivel Isten mindig ugyanazt a fenntartó cselekedetet hajtja végre, ezért független az idő változásától s a mindig közvetlenül megelőző, konkrét világállapottól egyaránt. Nem arra irányul, hogy az éppen megelőző világállapotot fenntartsa.

„(...) Isten minden dolgot folyamatos cselekvéssel tart fenn, következésképp nem olyanként tartja fenn a dolgokat, amilyenek valamennyi idővel korábban lehettek, hanem pontosan olyanként, amilyenek abban a pillanatban, amelyben fenntartja őket” (AT XI, 44).

A *Le monde* további két, nagyobb egysége, a 8-12., illetve a 13-15. fejezet az égitestek létrejöttéről, valamint a fény természetéről szól azokon az alapokon, amelyeket az eddig ismertetett fejezetek fektettek le.

Az égitestek s a körülöttük elhelyezkedő anyag kialakulásának magyarázatakor Descartes abból indul ki, hogy kétféle test jött létre akkor, amikor a teremtéskor a legváltozatosabb alakú testek különültek

el. A nagyjából közepméretűek s a náluk nagyságrendekkel nagyobbak. Mivel ezek a testek minden teret kitöltöttek, ezért elég volt egyetlen helyen mozgásba hozni a testeket, a mozgás egyetlen pillantás alatt (*au même instant*) átterjedt az összes többi testre. Ennek a mozgásnak kettős hatása volt. A közepes testek súrlódásakor lekoptak éles szegélyeik, gömbölyű formájúakká váltak s a kezdeti kisebb különbségek is eltűntek. A nagyobb testek azonban nem csiszolódtak és nem lettek kisebbek, hanem ellenkezőleg, kiszögelléseik egymásba akadtak, s így még az eddigieknél is nagyobb testek alakultak ki. Három méretcsoport alakult tehát ki s kezdett forogni örvénylő mozgásban nem egy, hanem több középpont körül: a legnagyobb testek, amelyek a harmadik elemhez, a földhöz tartoznak, s amelyekből a bolygók és az üstökösök alakultak; a második elemhez, a levegőhöz tartoznak az egyforma nagyságú, kör alakúra csiszolódott elemek, ebből jött létre az égitesteket körülvevő égboltozat; azok az egészen apró részecskék pedig, amelyek a csiszolódáskor váltak le a levegőrészecskékről, egészen nagy sebességre tettek szert, s ennek következtében igen könnyen válnak szét és találkoznak össze újra, és egyáltalán, igen nagy könnyedséggel öltönek föl mindenféle alakot. E harmadikként említett részecskék alkotják az első elemet, a tüzet. A tűznek azok a részei, amelyekre nincs szükség a levegő kör alakú részecskéi közti terek kitöltéséhez, minden távolabb eső helyet is elfoglalnak, s megvan az a képességük, hogy a hozzájuk legközelebb eső részecskéket is minden irányban mozgásba hozzák. A tűz részecskéinek ez az „akciója” nem más, mint a fény, s a tűz fénylő elemeiből keletkezik a Nap és azok az állócsillagok, amelyek körül a többi bolygó kering. Határtalan számú állócsillag s velük együtt keringő bolygórendszer és ég van tehát „abban az új világban, amelyet most leírok Önöknek”.

Ez „új világ” mechanikus magyarázatában Descartes a továbbiakban a Föld és a Hold forgásainak, a súlynak és a nehézkedésnek, valamint a dagály és apály jelenségének egyedülálló értelmezését adja, melyhez a kulcsot minden esetben az örvénylő mozgás föltevésében rejlő lehetőségek kihasználása szolgáltatja.

5.4.4. *Traité de l'homme*

Az emberről szóló értekezés ma ismeretes szövege a háromrészesre tervezett *Le monde* második része. Arról szól igazán, ami az emberben

testi folyamatokra vezethető vissza. Az írás fő célkitűzését tömören fogalmazza meg az utolsó mondat.

„(E) zek az imént tárgyalt funkciók ebben a gépezetben teljességgel természetesen és egyedül a szervek elrendezéséből következnek, nem többé és nem kevésbé, mint ahogyan egy óra vagy más automata mozgásai következnek a súlyok és a fogaskerekek elrendezéséből. (...) egyáltalán nem szabad e mozgásokat látván semmiféle más vegetatív vagy szenzitív lelket, vagy a mozgásnak s az életnek bármely más princípiumát föltételezni benne, mint egyedül a benne lévő vért és életszellemeket, melyeket a szívében folyton égő tűz melege mozgat. Ez a tűz pedig épp olyan természetű, mint amilyenek azok a tüzek, amelyek a lélektelen testekben égnek” (AT XI, 202).

Két irányban is végbemegy tehát valamifajta elhatárolódás. Egyrészt az arisztotelészi-skolasztikus lélekrészek tanát veti el: felesleges lelki működést keresni ott, ahol elégséges magyarázatot adhatunk tisztán testi-mechanikus úton. A másik elhatárolódás a vérkeringés rekonstrukciójára vonatkozik: Harvey 1628-ban alapozta meg a vérkeringés elméletét, a szív szerepét egy pumpáéhoz hasonlítva. Ezt a kortársak többsége nem fogadta el. Descartes is inkább azt feltételezte, hogy a keringésnek a szívben lévő nagyobb meleg az oka.

Az idézett összefoglalás fő pozitív állítása az, hogy az emberi test mégoly összetett működései is értelmezhetők annak a néhány kiinduló feltevésnek következményeként, amelyeket a *Le monde* első hat fejezete fogalmazott meg: minden, ami a testi természetben föllelhető, egy egységes szerkezetű, pusztán a belőle képzett testek alakját és nagyságát tekintve eltérő anyagból jött létre a három fő mozgástörvény alapján.

Az emberi test működésének mechanikus magyarázatából filozófiailag kétségkívül az érzékelés és a hozzá kapcsolódó jelenségek tarthatnak számot a leginkább az érdeklődésre. Mindennek alapja az „életszellemek” hipotézisének bevezetése. Az életszellemek olyan *testrészekék*, amelyek a szív melegétől igen nagy elevenségre tesznek szert, s a tobozmirigyen át bekerülve az agy üregeibe folytonos mozgásban vannak. Amint alkalom adódik, rögtön benyomulnak abba az idegvezetékbe, amelynek nyílása - szelep az agy „szubsztanciájának” pórusában - az érzékszervekre hatást gyakorló

külső tárgy vagy más ok folytán kinyílt. Minden idegvezeték egy izomhoz kapcsolódik, amely pedig mozgásba hozza a megfelelő testrészt, mielőtt az állandóan ott lévő életszellemek által „előfeszített” idegvezetékbe újabb szellemek áramlanak. Az idegekhez tartozik egy igen finom szálakból szövődő „velő”, amely az érzékszervektől az agy belsejéig terjed, s így abban a pillanatban, amikor valamilyen tárgy hatást gyakorol az érzékszervben lévő végpontra, kinyitja a megfelelő agyi pórusok bejáratát, s beengedi az életszellemeket a megfelelő idegekbe és izmokba, hogy a megfelelő szervek végrehajtsák mozgásukat. Ha pedig Isten egyesít egy eszes lelket ezzel a gépezettel, akkor annak megfelelően, ahogyan a pórusokban levő nyílások egy adott pillanatban nyitva vannak, a lélekben különféle érzelmek keletkeznek.

Valamennyi érzékszerv működése végső soron ezen a modellen alapul. Különösen érdekes a távolság érzékelésének elmélete, amelyben a belénk születettség hipotézise is játszik némi szerepet a lélekbe beleszületett „természetes geometria” révén. A modell a vakok képessége valamely tárgy távolságának meghatározására: kezükbe vesznek két botot, amelyekkel megérintik a tárgyat. Ezzel egy háromszög jön létre, melynek alapja a két kéz távolsága, oldalai pedig a két bot. Miután a kéz érzékeli az alapnál lévő két szög nagyságát, s a két kéz közti távolságot adottnak vesszük, az illető tárgy távolságának meghatározása egy egyszerű trigonometriai feladatra redukálódott, amelyet a lélek e „természetes geometria” alapján könnyen megold. Ugyanez történik a látó emberi szem esetében is. A tárgyról jövő fénysugarak a két szemfenéken kijelölnek egy-egy pontot, melyeket összekötve megkapjuk a háromszög alapját, míg a beeső fénysugarak alkotják a háromszög oldalait.

1633. július 22-én Descartes még arról tájékoztatta Mersenne-t, hogy értekezését csaknem befejezte. November végén azonban már korábbi elgondolásának kényszerű megváltoztatásáról ír. Galilei 1632-es műve, a *Dialógus a két fő világrendszerrel* 1633. június 22-én elítéltetett, kinyomtatott példányait elégették. Descartes visszakozott a mű megjelentetésétől.

5.4.5. Értékezés a módszerről

1634—35-ben Descartes leginkább azzal foglalkozott, hogyan hozza végleges formára vázaltszerűen már valószínűleg meglévő két természetfilozófiai „kísérletét”, a *Dioptrique*-ot és a *Les méteores-t* (Dioptrika, Égi jelenségek). 1636 márciusában a következőket írja Mersenne-nek, összefoglalva a készülő kötet céljait:

„(...) négy tanulmányról van szó, mind francia nyelven, a közös cím pedig a következő lesz: *Amaz egyetemes tudomány tervezete, amely képes rá, hogy természetünket a tökéletesség legmagasabb fokára emelje. Továbbá: Dioptrika, Az égi jelenségek és Geometria, ahol is a szerző a legkülönösebb tárgyakat, amelyeket csak kiválaszthatott az általa javasolt egyetemes tudomány bizonyítására, olyképp magyarázza, hogy azok is megérthessék, akik még egyáltalán nem foglalkoztak tudománnyal.* E tervezetben fölfedem módszerem egy részét, megkísérlem bebizonyítani Isten és a testtől elválasztott elme létezését, s hozzáfűzök még több más dolgot is, amelyeket, úgy vélem, szívesen fogad majd az olvasó. A *Dioptrikában* a fénytörés anyagán és a távcső feltalálásán kívül különösen is tárgyalom a szemet, a fényt, a látást s mindazt, ami a katóptrikához és az optikához tartozik. Az égi jelenségek köréből elsődlegesen a só természetét emelem ki, a szelek és a mennydörgés okait, a hó alakzatait, a szivárvány színeit, amelyekkel kapcsolatban megkísérlem általában is bemutatni, milyen valamennyi szín természete. (...). Végezetül pedig a *Geometriában* általános módszert próbálok adni mindazon feladatok megoldására, amelyeket eddigelé nem sikerült megoldani” (AT I,339. sk.).

E mű 1637-ben jelent meg Leidenben, a következő végleges címmel: *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről, továbbá Dioptrika, Égi jelenségek és Geometria, melyek e módszer alapján végzett kísérletek.*

A „meteorológia” hagyományosan a szublunáris szférához tartozó égi jelenségeket tárgyalta a négy elemről szóló arisztotelészi tanításra építve. Descartes mindenekelőtt átalakítja a négy elem tanát a Le monde-ból ismert mikrokörpuszkuális alapú elemtanná, majd kizárólag erre építve értelmezi a meteorológiai jelenségeket.

A *Dioptrique* elsősorban optikai eszközök előállításával kapcsolatos geometriai vizsgálódásokat tartalmaz. A fény és a fénysugár

természetének magyarázatával kezdődnek a fejtegetések, majd a szem részeinek és a látás működésének leírásán át a látás javítását szolgáló eszközök leírásával zárulnak.

Az 1637-es kötet harmadik esszéje a *Géometrie*, amely három könyvből áll. Az első könyv fő célja, hogy átjárást biztosítson a geometria és az aritmetika között, olyan új algebrai eszközök bemutatása révén, amelyek geometriai problémákat aritmetikai eszközökkel oldanak meg, és viszont. Mindennek alapja az aritmetikai alapműveletek geometriai modellálása. Descartes rendre bemutatja, hogyan lehet az alapműveleteket geometriai eszközökkel, azaz pusztán egyenesek és körök alkalmazásával végrehajtani.

Ezután a következő lépés az lesz, hogy az egyeneseket nem húzzuk meg ténylegesen, hanem betűkkel jelöljük őket, majd úgy téve, mintha ismernénk az ismeretleneket, úgy kombináljuk az egyeneseket, hogy minden mennyiséget kétféleképp fejezünk ki. Ezáltal egyenletekhez jutunk, a fő feladat pedig éppen az, hogy minden ismeretlen egyeneshez találjunk egy egyenletet. Ebből a kezdeményből alakult ki az egyenletek kezelésének új módszere.

Az Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről című írás voltaképp előszónak íródott a most elemzett művekhez, de a legnépszerűbb Descartes-művé vált. Nem egységes a fölépítése: az első két rész életrajz a második részben néhány módszertani szabállyal. A harmadik rész „ideiglenes etika”, a negyedik metafizika, az ötödik kozmológia és anatómia, a hatodik pedig bevezető a *Dioptrique*-hoz és a *Les méteores*-hoz.

Az első rész két első bekezdése a "józan ész" (*le bon sens*) fogalma kapcsán fontos metafizikai téziseket előlegez meg, látszólag könnyed, semmire sem kötelező módon, majd a fennmaradó részt tanulóveinek egy meghatározott filozófiai szempontból való rekonstrukciója alkotja.

„A józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy annyit kapott belőle, hogy még azok sem szoktak maguknak többet kívánni, mint amennyijük van, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni. S nem valószínű, hogy ebben mindenki téved; ez inkább azt bizonyítja, hogy az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk, és az igazat megkülönböztetjük a hamistól - s tulajdonképpen ez az, amit józan

értelemnek vagy észnek nevezünk -, természettől fogva egyenlő minden emberben” (*Értekezés*, 15).

A józan ész” Descartes-nál az egész filozófiát átfogó kulcsfogalom. A *sens* szó jelentése ebben az összefüggésben inkább „judicium, ítélet, ítélőképesség”, mint érzék. A kifejezés első jelentésében csak az ítélés képességét foglalja magában, függetlenül attól, hogy jól ítélünk-e. Józanak (*bon, bona*) viszont csak akkor nevezhetjük az ítélő észet (*sens, mens*), amikor jói ítélünk. Ezáltal pedig elérkeztünk a kifejezés második alapjelentéséhez. Ahhoz ugyanis, hogy jól ítéljünk, arra is szükség van, hogy tudásra tegyünk szert azokról a dolgokról, amelyekkel kapcsolatban ítéletet kell majd hoznunk. Descartes az első rész vége felé legfőbb kívánságának azt mondja, hogy *megtanulja* megkülönböztetni az igazat a hamistól. Az a tudásanyag pedig, amely e fontos célnak megfelel, épp a *Szabályok* egységes rendszere, melynek egységessége megfelel a vizsgálódó elme egységének. Amikor már a tudás így kiépített rendszere szolgál velünk született ítélőképességünk működésének alapjául, akkor mondhatjuk el magunkról, hogy megszereztük a józan ész”, a *helyesen* ítézés képességét.

Az első részt és a második első felét önéletrajzi fejtegetésekbe ágyazott áttekintés foglalja el arról, melyek voltak azok az „ifjúkora óta járt utak”, amelyeken egy módszer megalkotásához jutott el. Noha nem a *Szabályok* részletességével, de nagyjából ugyanazt a módszert javasolja az *Értekezés* is.

Az első két részben vázolt intellektuális önéletrajzot a kívülről jövő s a belsőből fakadó tudás ellentéte határozza meg. Ez önéletrajzi réteg kulcsmondata a következő:

„S így azt gondoltam, hogy a könyvekben felhalmozott tudományok, legalábbis azok, amelyek csupán valószínű érveket alkalmaznak, s nincsenek igazi bizonyításaik, mivel apránként alakultak és gyarapodtak több különböző ember vélekedéseiből, nem közelítik meg annyira az igazságot, mint azok az egyszerű érvelések, amelyeket egy józan eszű ember, természetes módon képes alkalmazni az előtte megjelenő dolgokra” (26).

A külső, egymásnak ellentmondó, pusztán valószínű tudást nyújtó autoritásokkal áll szemben a belénk született megismerőképességre támaszkodó ember, aki az elme belészületett műveleteit alkalmazva

alkotja meg azokat az érvláncokat, amelyek a belészületett ismeretmagvakat igazi ismeretekké alakítják át. Ez az apriorisztikus megismerésmélet szolgál az *Értekezés* valamennyi fejtegetésének alapjául, és erre vonatkozik a természettudományos megismerés *a priori* kezdeteinek hangsúlyozása a hatodik részben is.

„Először is általánosságban igyekeztem megtalálni mindannak elveit vagy első okait, ami van, vagy lehet a világon, anélkül hogy e célból bármi mást is tekintetbe vettem volna, mint Istent, ki e világot teremtette, s anélkül hogy ezeket az elveket vagy első okokat másból származtattam volna, mint bizonyos igazságmagvakból, amelyek természetes módon vannak lelkünkben” (70).

Az *Értekezés* ötödik részének végén teljesen egyértelművé válik, hogy az emberi eszes lélekkel, azaz a józan ésszel együtt születő igazságmagvak eredete Isten teremtő és fenntartó tevékenysége. Descartes itt kicsivel többet mond az eszes lélek keletkezéséről, mint a *Le monde*-ban.

„Ezután leírtam az eszes lelket, és megmutattam, hogy semmiképp sem származtatható az anyag képességéből, mint a többi dolog, amelyekről beszéltem, hanem kifejezetten meg kellett teremtetnie. Azt is leírtam, hogyan nem elég, hogy csak úgy időlegesen ott időzzék az emberi testben, mint a kormányos a hajójában, talán csak azért, hogy tagjait mozgassa, hanem szükség van rá, hogy szorosabban kapcsolódjék össze és egyesüljön vele azért, hogy a testrészek mozgatásán túl a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert alkothasson” (66).

Vagyis, amíg Isten megteremti az anyagot *általában véve*, s szabad, csak a mozgástörvények által gátolt fejlődésnek engedi, addig az emberi eszes lelket *külön* teremti meg, s egyesíti az öntörvényű mozgás nyomán kiformalódott testtel. Az emberi eszes lélek valamennyi igazságmagva és belészületett művelete közvetlenül Isten révén az, ami. Amiként Isten *egyenes* mozgásra való eredendő hajlamot helyezett az anyag részecskéibe, úgy a belészületéssel együtt került az emberi elmébe a hajlam az igazságmagvak „egyenes” kibontására, mely a sokféle emberi autoritással találkozva törést szenved és elbizonytalanodik ismereteiben. Descartes fő problémája az, hogyan

lehetséges megvalósítani a legtermészetesebb megismerési irányultságot, ha egyszer minden külső körülmény ellene hat.

A megoldás egyik eleme, amelyet az *Értekezés* és az esszék együtt hivatottak megjeleníteni, a sokféle tudományban, a látszólag különböző módszerek mögött megbúvó egységes szabályrendszer, melynek négy fő szabálya van.

Az első szabály első része tartalmazza a szorosán vett igazságkritériumot - „semmit ne fogadjak el igaznak, amit nem evidens módon ismertem meg annak” -, második része pedig értelmezi azt: „világosan és elkülönítetten áll elmém előtt”. Az elme éppen úgy szemléli gondolattárgyait, ahogyan a szem testi tárgyait. Ahhoz, hogy valamit evidens módon ismerjünk meg, arra van szükség, amit a *Szabályok* „intuíciónak” nevezett. Magát az evidenciát egy későbbi mű, az *Alapelvek* a „világosan és elkülönítetten” kifejezések újabb metaforikus értelmezésével magyarázza.

„Világosnak (*claire, clara*) azt a megragadást nevezem, amely a figyelmes elme számára jelen van és nyilvánvaló: amiként azokról a tárgyokról mondjuk, hogy világosan látjuk őket, amelyek (...) a szemre elég erős és nyilvánvaló hatást gyakorolnak. Elkülönítettnak (*distincte, distincta*) pedig azt nevezem, ami - amellet, hogy világos - minden más megragadástól olyannyira el van választva és olyannyira el van vágva, hogy egyáltalán semmit sem foglal magában, csak ami világos” (45.§).

A második szabályt hagyományosan a felosztás vagy analízis, a harmadikat pedig a szintézis szabályának szokás nevezni. Descartes az *Elmélkedésekhez* kapcsolódó második sorozat ellenvetésre adott válaszában az analitikus „bizonyítási elv” (*ratio demonstrandi*) alkalmazása mellett foglal állást, ám ez az analízis - a regresszus módszerhez hasonlóan - az analízis és a szintézis módszertani lépéséből tevődik össze.

Az egységes módszer téziséét követve minden vizsgálódási területen e módszer alkalmazási példáit kell tudnunk felfedezni. A descartes-i filozófia rendjében az első ilyen vizsgálódás a metafizika területére visz. Mivel azonban a descartes-i metafizika, illetve „első filozófia” definitív módon az *Elmélkedésekben* jelenik meg, ezért a metafizika kifejtését a későbbi mű kapcsán adjuk majd meg.

Az *Értekezés* harmadik része Descartes néhány etikai gondolatát tartalmazza „ideiglenes etika” címen. Descartes számára az etika megalkotása a legfőbb filozófiai célok közé tartozik. Az *Alapelvek* francia kiadásához írt bevezető levél (Picot-levél) a következőképp fogalmaz:

„Így az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, az e törzsből kinövő ágai pedig az összes tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, egy olyan legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely, a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legvégső foka” (*Alapelvek*, 16.).

Vagyis *végző soron* nincs fontosabb az etikánál, ám az odavezető út igen nehéz, s ezért, kényszerűen, *az út is céljá válik*. Descartes mindenesetre a természetfilozófia eredményeire épülő etikát fizikalisztikusan gondolta el, mint a filozófia végző céljáról az *Értekezés* hatodik részében adott rövid eszmefuttatás mutatja:

„Amikor azonban a fizikában eljutottam néhány általános fogalomhoz, s elkezdtem őket kipróbálni különböző partikuláris kérdésekben, (...) úgy véltem, nem szabad őket rejtegetnem, hacsak nem akarok nagyot véteni ama törvény ellen, amely arra kötelez bennünket, hogy tőlünk telhetően az emberek közös jólétén fáradozzunk. Mert fogalmaim megmutatták nekem, hogy el lehet jutni olyan ismeretekhez, amelyek rendkívül hasznosak az életben, s hogy ama spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolákban tanítanak, lehet találni olyan gyakorlati filozófiát, amely által oly alaposan ismerjük meg a tűz, a levegő, a csillagok, az égboltozat és a bennünket környező egyéb dolgok erejét és működését, mint amennyire ismerjük mesterembereink különböző foglalkozásait, úgyhogy felhasználhatók mindarra, amire alkalmasak, s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá válhatnánk. (...) (Az egészség) kétségkívül legelsőjavunk, sa földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a testvérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy (...) ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában bölcsőbbé és ügyesebbé teheti az embereket (...), azt csakis az orvostudományban kereshetjük” (68 sk.).

Még a morális értelmű bölcsesség is a Descartes által javasolt, a fizikára épített orvostudomány módján érhető el. Vagyis nemcsak a *külső* természet meghódítását tartja szem előtt, hanem azt is, hogy *belső* természetünk fölött is uralkodni tudjunk. E *belső* uralom megszerzésének legjobb módja pedig a mechanikán alapuló új természetfilozófia. Kétséges, hogy valaha is kidolgozta-e Descartes ezt az etikát, de az bizonyos, hogy az *Értekezés* „ideiglenes etikája” nem a „végleges etika”. Helytelen volna azonban, ha az utóbbit színlelés termékének tekintenénk, csupán mert konformistának látszó attitűdöt képvisel, melyet leginkább az első szabály néhány részlete mutat:

„Az első (szabály) az volt, hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak, minden más dologban pedig a legmérsékeltebb és a szélsőségektől legtávolabb eső véleményekhez tartsam magam, azokhoz, amelyeket a legjózanabb emberek, akikkel majd érintkeznem kell, tettek magukévá a gyakorlati életben” (35).

Ezek a sorok kétségkívül konformista attitűdöt sugallnak. Ám ha felidézzük e szabály folytatását, konformistának semmi szín alatt sem nevezhető gondolatokat találunk: „Mivel ugyanis ez időtől fogva saját nézeteimet nem vettem semmibe, mert hiszen valamennyit újra vizsgálatnak akartam alávetni, biztos voltam abban, hogy nem tehetek jobbat, mint hogy a legjózanabb emberek véleményét kövessem.” A „legjózanabb ember” kifejezéssel Descartes egyértelműen a „józan ész” kiművelésének átfogó programjára utal, vagyis „a legjózanabbakon” azokat kell érteni, akik a legtovább jutottak a descartes-i program megvalósításában. Az „ideiglenes” morálnak tehát *végző soron* nincs olyan külső mércéje, amelyhez konformistán alkalmazkodnia kellene. A mérce ugyanaz, mint az általános filozófiai programban.

A második vezérelvet az „elhatározottság szabályának” lehet nevezni.

„Második vezérelvem az volt, hogy a lehető legszilárdabb és leghatározottabb legyen cselekedeteimben, s hogy éppoly állhatatosan kövessem a legkétségesebb nézeteket is, ha már egyszer elhatároztam magamat, mintha a legbiztosabbak volnának.”

E szabály jelentősége az, hogy az ész szerepét hangsúlyozza még a gyakorlati döntési szituációkban is, amelyeket az jellemez, hogy a

körülményeket s a meghatározó ok-okozati összefüggéseket csak részlegesen ismerjük. E bizonytalansággal szemben biztosítjuk a racionalitás minimumát, amely abban áll, hogy nem szolgáltatjuk ki magunkat szenvedélyeink pillanatról pillanatra változó ítéleteinek, hanem megpróbálunk az egyes pillanatokon átívelő folyamatosságot adni a cselekedetnek, még akkor is, ha ez a folyamatosság - még - nem a teoretikus ész evidens belátásán alapul.

„Harmadik vezérelvem az volt, hogy mindig sokkal inkább magamat igyekezzem legyőzni, mintsem a sorsot, inkább kívánságaimat változtassam meg, mint a világ rendjét. S általában ahhoz a hithez szoktam, hogy csakis gondolataink vannak egészen hatalmunkban, úgyhogy ha a külső dolgokra nézve megtettünk mindent, ami tőlünk telt, akkor mindaz, ami hiányzik a sikerhez, számunkra teljesen lehetetlen.”

E vezérelv egy fontos sztoikus tanítást fogalmaz újra, miközben rávilágít karteziánus etika és metafizika kapcsolatára: mindkettőben fontos szerepet játszik a gondolkodás elsőbbsége és függetlensége. A gondolkodással szemben álló másik oldalon a „világ rendje” forrása Descartes-nál részben a sztoikus fátum, részben a személyes Isten gondviselése s végül a világ új természetfilozófiai leírása.

5.4.6. *Elmélkedések az első filozófiáról*

Descartes 1640-ben jelentette meg hosszú időn át érlelt metafizikai munkáját, az *Elmélkedések az első filozófiáról* című könyvet. Első ez a filozófia abban az értelemben, hogy a filozófia egész rendszerének alapjairól van szó benne az imént idézett fa-hasonlat értelmében. Ugyanakkor nem egy szokásos filozófiai művel van dolgunk, hanem *elmélkedésekkel*. A meditáció a korban a vallásos irodalom jellegzetes műfaja volt, nem a filozófiáé. Descartes szempontjából ez a cím- és formaválasztás annak a változásnak megjelenítője, amely a filozofáló ént állította a filozofálás középpontjába. A tanulóknak a külső világtól a belső felé kell fordulniuk, hogy kellően szilárd alapot találjanak a külső világ tanulmányozásához. Mert Descartes alapkérdése a következő: adott az élet átalakításában, kényelmesebbé tételében egyre sikeresebb matematikai természettudomány; hogyan lehetséges igazolni azt, hogy a matematika és a rá épülő többi tudomány képes kétségbevonhatatlan bizonyosságú állításokat tenni.

Az igazságot pusztán az értelem természetes világossága révén kutatva lehetséges-e olyan állítást találni, amely ellenáll minden furfangnak, amellyel kétségbe vonhatjuk köznapi állításainkat, s amely a filozófia épületének megrendíthetetlen alapzatát alkothatja?

Ennek a feladatnak megoldására vállalkozik a hat részből álló metafizikai elmélkedés. Az első rész azt mutatja meg, hogy lehetséges kételkedni valamennyi olyan állításunkban, amelyet a köznapi életben igaznak tartunk. Nem *tényleges* kételkedésről van persze szó, hanem arról, hogy *lehetséges* kételkednünk minden olyan állítással kapcsolatban, amelyekben *ténylegesen* talán sohasem kételkedünk. „Módszertani” kételkedésről van szó, melynek célja ellensúlyozni azt az előítéletünket, hogy túlságosan kötődünk az anyagi dolgokra vonatkozó, érzéki tapasztalatainkhoz. E kételkedéshez Descartes a szkeptikus érvkészletből merít érveket, melyek eredeti célja az volt, hogy kimutassák, nincs egyetlen, teljes bizonyossággal tudható állításunk sem. Descartes-nak tehát óvatosan kell eljárnia: elég erősnek kell láttatnia ez érveket ahhoz, hogy meggyőzze az olvasót az átfogó kételkedés jogosságáról, ám legalább egy állítással szemben kapitulálnia kell. Az első elmélkedés az első feladatot oldja meg. Kiindulópontja, hogy a legtöbb igaznak tartott állítás eredete az érzékekben rejlik. Márpedig az érzékek megbízhatatlanok: az „illúzió-argumentum” szerint elvileg lehetséges, hogy az érzékszervek mindig megtéveessenek. Ám legtöbb tapasztalatunk mégiscsak megbízhatónak látszik. Descartes ezért egy fokkal mélyebbre hatol, s bevezeti az „álom-argumentumot”: mivel álmunkban mindaz meg szokott történni velünk, ami ébrenlétünk alatt, ezért mindig lehetséges, hogy éppen csak álmodjuk azt, ami megtörténik velünk.

Egy újabb ellenvetés nyomán ismét mélyebbre hatolunk: az eddigieket elismerve azt azért mégsem tagadhatjuk, hogy az értelem képes olyan egyszerű alkotóelemeket felfedezni az összetett dolgokban, amelyeknek létezniük kell, s amelyek a róluk szóló állítások számára szilárd alapot nyújtanak. Így az aritmetika, a geometria például mentesíthető volna a kételytől.

Erre válaszul Descartes egy eredeti érvet vezet be az isteni *mindenhatóságra* építve. Úgy tűnik, egy ilyen isten megteheti, hogy még a legegyszerűbb dolgok se létezzenek, s mindannyiszor tévedjünk,

mikor összeadjuk a kettőt s a hármat. S ha valaki tagadná e mindenható Isten létezését, annak Descartes azt válaszolja, hogy ha tisztán természeti folyamatok eredményeként jöttünk létre, nem a mindenható Isten teremtményeként, akkor sokkal inkább elképzelhető, hogy mindig tévedünk.

Ezzel Descartes tulajdonképpen már meg is oldotta feladatát: a mindennapi életben felmerülő valamennyi tudástípusról kiderítette, hogy elvileg nem megkérdőjelezhetetlenek. Ám a legbizarrabb érv még csak ezután következik: Descartes számot vet azzal, hogy a megszokás hamar elfeledteti velünk azt, hogy a szkeptikus érvek hatására *kétkedni* kezdtünk a matematika állításaiban. A kétkedésnél többre van hát szükség: arra, hogy *hamisnak tartsuk* valamennyi, elvi kéttelylel illethető állításunkat. Így érhetjük el, hogy tartósan is megvonjuk bizalmunkat tőlük. E cél elérése érdekében vezet be Descartes a (csaknem) mindenható, agyafűrt, gonosz szellemet, amely minden erejével azon van, hogy megtévesszen bennünket. A fő feladat pedig immár az lesz, hogy olyan állítást találjunk, amely még e „démoni” lény hatóerejének is ellenáll. Miután meggyőződünk róla, hogy nincs ég, nincs föld, nincsenek érzékszerveink, nincsenek testek, vajon nem jelenti-e ez azt is, hogy mi magunk, maga az elmélkedő én is megszűnt létezni? S itt következik az érvelés fordulópontja. Ha egyszer meggyőződött valamiről, még ha pont arról is, hogy mindent hamisnak kell tartania, akkor is kell, hogy létezzen ő, aki meggyőződött, még akkor is, ha a démon áldozata. De mit jelenthet az a létezés, melyről egy gonosz démon machinációi közben bizonyosodunk meg? Egyedül a gondolkodás marad meg e létezés formájaként: „(...) én vagyok, én létezem; ez bizonyos. (...) Ha teljességgel megszűnnék gondolkodni, teljességgel megszűnnék létezni is.” Vagyis gondolkodván létezőnk, gondolkodó dologként vagyunk. Ez a nevezetes *cogito* - azaz a saját gondolkodásomra épülő - argumentum lényege. Annak értékeléséhez azonban, hogy mit nyertünk vele, látnunk kell, mi is pontosan a gondolkodás. Descartes egy konkrét test, egy darab viasz ideáját vizsgálja meg, s arra a következtetésre jut, hogy amit gondolkodásunk viaszként azonosít, nem egy konkrét, létező testből kerül az elménkbe, hanem olyasmi, amit az elme hoz magával: „Azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, egyedül az ítézés képessége alapján ragadom meg - ez pedig az elmémbe van.” Vagyis Descartes eljutott ugyan egy általa kétségbevonhatatlannak vélt állításhoz, ám nagy árat fizetett érte: megszüntette a gondolkodó én, az

elme minden közvetlen kapcsolatát a testi világgal, beleértve saját testét is. Hogyan lehetséges azonban, hogy azok az állítások, melyek elménk elszigetelt terében formálódnak, mégiscsak igazak e gondolkodás tárgyairól, a testi világról? Léteznek-e egyáltalán testek? E kérdések megválaszolása felé fordul Descartes a harmadik elmélkedéssel. Először is azt kérdezi magától, hogy mi lehet a tiszta gondolkodás igazságának kritériuma. Amikor bizonyossá váltunk saját létezésünket illetően, egyetlen körülmény biztosított erről: az, hogy e tényállást *világosan és elkülönítetten beláttuk*. Ez lesz tehát az általános szabály: „Igaz mindaz, amit egészen világosan és elkülönítetten megragadok.” Az a szabály tehát, melyet az *Értekezés* érvelés nélkül rögzített, most a metafizikai vizsgálódás eredményeként jelenik meg. Megmarad azonban a kérdés, hogy milyen módon kerülnek elménkbe ezek az ideák, amelyek egy részével kapcsolatban természetes ösztönünk azt súgja, hogy külső tárgyak hozzák létre bennünk, s ezért valamiképp hasonlóak is e tárgyakhoz. Az eddigiek alapján ez a meggyőződés vak ösztönnek minősül. Bárhogyan áll is azonban a dolog ideáink *eredetével* kapcsolatban, megkülönböztethetjük őket *tartalmuk*, „objektív realitásuk” szerint is, annak függvényében, milyen dolgot jelenítenek meg elménkben. Azok az ideák, amelyek dolgokat mutatnak, valamiképp „nagyobbak”, mint azok, amelyek dolgok tulajdonságait jelenítik meg, de a legnagyobb mégis az az idea, „amelynek révén belátom, hogy van valamilyen Isten, aki örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható”. Ennek a megkülönböztetésnek döntő jelentősége van ama kérdés szempontjából, hogy miként juthatunk ki elménk elszigeteltségéből a testi világ létezőihez. Descartes szerint ugyanis „a természetes világosság révén nyilvánvaló”, hogy bármely dolog teljes okában legalább annyi realitásnak kell lennie, mint okozatában, mert különben az okozat többlete a semmiből származnék, ami lehetetlen. Ha pedig van olyan ideánk, amelynek objektív realitása végtelenül nagyobb, mint bármely más idea objektív realitása, akkor be kell látnunk, hogy léteznie kell annak a létezőnek, amelyben ténylegesen is megvan ez a végtelen realitás, hiszen másként nem adhatnánk magyarázatot az idea létrejöttére. Márpedig ez a létező Isten. „Ennélfogva, az imént mondottak alapján, szükségképp le kell vonnunk a következtetést, hogy Isten szükségképp létezik.” Vagyis Descartes ideaelemzését követve egy sajátos istenérvet rekonstruáltunk. Isten, megteremtve elménket, beléhelyezett bizonyos ideákat, amelyeket nekünk utóbb nem az érzéki tapasztalat révén kell megalkotnunk, hanem - persze fáradságos

munkával - önmagunkból kell előcsalogatnunk. Ilyen - „velünk született” - idea Isten ideája is, amelyet megtisztítván a hozzákapcsolódó hiedelmektől, átalakíthatunk azzá az ideává, amelynek objektív realitása mint okozat túlmutat önmagán arra a végtelen létezőre, amely nemcsak ennek az ideának, de minden dolognak teremtője. Ide fog majd kapcsolódni a hatodik elmélkedésben a materiális dolgok létezését bizonyító érvelés, ám addig még van egy fontos feladat: fel kell menteni Istent a tévedéseinkben rejlő tökéletlenség előidézésének vádjától (negyedik elmélkedés), s egy másik, az iméntinél - Descartes szerint - erősebb érvet is ismertetnünk kell Isten létezése mellett (ötödik elmélkedés).

Kiindulópontunk az a kérdés volt, hogy miként tehetünk szert megrendíthetetlen alapzaton álló filozófiai rendszerre, melyben benne foglaltatik valamennyi lehetséges ismeret. Van már egy feltétlenül bizonyos állításunk önmagunkról, s tudjuk, hogy Isten, minden dolog teremtője létezik. Ebből már legalább annyi következik, hogy a csaló démon hipotézise tarthatatlan, hiszen Isten a legfőbb jó, s nem engedi egy nagy hatalmú csaló démon működését. Tapasztaljuk azonban, hogy olykor bizony tévedünk. Ameddig tehát nem bizonyítjuk be, hogy a tévedés oka bennünk, tehát Isten teremtményeiben van - ám nem úgy, hogy ebből vagy Isten gonoszságára, vagy gyengeségére kell következtetnünk-, addig kitűzött célunkat még nem értük el.

Descartes megoldásának kiindulópontja, hogy az ítéletalkotás folyamatát két képesség, az értelem s az akarat együttműködéseként értelmezi. Az értelemben leképeződik egy tényállás, az akarat pedig állást foglal vele kapcsolatban állító vagy tagadó módon. A tévedés nem vezethető le egyik képesség fogyatékoságából sem: az értelem ugyan korlátozott, ám ez nem olyasmi, amit számon lehetne kérni Istenen, az akarat pedig teljes, oszthatatlan egész: Istenben sem nagyobb, mint bennünk. A tévedés a két képesség megbomlott összhangjából fakad: az akarat állást foglal akkor is, mikor az értelemben nincs elegendő információ, s ez még akkor is helytelen, ha az ítélet véletlenül helyes lesz. Csak akkor volna szabad állást foglalnunk, amikor a döntést a megragadott tényállás maga kényszeríti ki: a háromszög természetét belátva nem tehetem meg, hogy ne állítsam szögeinek megegyezését két derékszöggel.

E példa átvezet az ötödik elmélkedés istenértééhez, amely a Kant óta ontológiainak nevezett érv egy változata. Descartes - korábbi műveiből ismert módon - fölteszi, hogy vannak bizonyos örökkévaló, változhatatlan természetek, mint amilyenek a geometriai alakzatok. Amikor a háromszögről bizonyítunk valamit, azt erről a változhatatlan formáról bizonyítjuk, nem pedig valamely külső világbeli háromszögletű alakzatról. Istenhez viszont épp annyira hozzátartozik egy ilyen természet, mint a háromszöghöz, s ha a háromszögről joggal állíthatjuk, hogy lényegétől elválaszthatatlanok bizonyos alapvető tulajdonságai, úgy Istenről pedig joggal állíthatjuk, hogy „lényegétől éppoly kevésbé különíthető el a létezés, mint (...) amilyen kevésbé lehet elkülöníteni a hegy ideájától a völgy ideáját”.

Ezzel pedig már együtt is van minden ahhoz, hogy a hatodik elmélkedés megadja Descartes végső válaszát arra a kérdésre, hogy miként lehetséges tudományos ismeret a létező külvilág testi dolgairól. Hiszen már megbizonyosodtunk róla, hogy létezik Isten, akinek jóságával nem fér össze, hogy megtévesszen bennünket. Láttuk azt is, hogy lehetséges a tévedést pusztán emberi eredetűként magyarázni. Ha tehát Isten nagy hajlandóságot helyezett belém arra, hogy úgy véljem, testi dolgokat mutató ideáim maguktól e dolgoktól származnak, akkor ez ideákat *csakugyan* e testi dolgok bocsátották belém. Vagyis a külvilág - létezik. S noha ettől még nem lesz valamennyi, róla tett állításunk igaz, a harmadik elmélkedés megadta azt a kritériumot, melynek segítségével minden ideánkról megállapíthatjuk, mennyi igazságkezdemény rejlik bennük: az igazság mértéke a világosság és elkülönítettség, ami végső soron ismét csak az isteni igazmondás feltételezésén alapul.

5.4.7. *A filozófia alapelvei és A lélek szenvedélyei*

Descartes 1640 után kidolgozta addig elért eredményei szisztematikus összefoglalását, *A filozófia alapelveit*. E mű a taníthatóság érdekében rövid cikkelyekből áll, s tartózkodva minden polémiától „az észérvek rendjét” (*l'ordre des raisons*) követi. A *Le monde* és az *Értekezés*-kötet után ez a harmadik kísérlet, amelyben Descartes addigi nézeteinek összefoglalását kívánta adni. Célja nem új eredmények közzététele, hanem a régiek olyan összefoglalása, amelyből kitűnik, az új filozófia eredményei nem ellentétesek a keresztény teológiával. A mű négy részből áll: *Az emberi megismerés alapelvei*, *Az anyagi dolgok*

alapelvei, A látható világ, A Föld. Mivel itt túlnyomórészt olyan korábbi eredmények összefoglalásáról van szó, amelyeket már érintettünk, ezért most csak az utolsó évek legfontosabb vizsgálódásainak tárgyáról, a szenvedélyek tanáról ejtünk néhány szót.

A korábban idézett fa-hasonlat a morálfilozófiának különleges státust biztosított a filozófián belül: az egész filozófia haszontalan volna, ha nem segítene hozzá bennünket egyrészt a külső természet uralásához (a mechanika révén), másrészt saját belső természetünk átalakításához, ami a morálfilozófia feladata. Ez másképp úgy is megfogalmazható, hogy az igazi erény előfeltételezi a tudományok ismeretét, de ezen kívül tartalmaz még valamit, amitől több, mint azok pusztá aggregátuma. Az *Alapelvek* latin kiadásának Erzsébet hercegnőhöz írott bevezetője ezt is nyilvánvalóvá teszi: „azok (az erények), amelyek oly tiszták és oly tökéletesek, hogy egyedül csak a helyes ismeretéből származnak, mind azonos természetűek, és összefoglalhatók a bölcsesség egyetlen neve alatt. Mert mindenki, aki szilárdan és állhatatosan mindig helyesen akar élni eszével, amennyire ez rajta áll, és minden cselekedetében azt akarja tenni, amit a legjobbnak ítél, az valóban bölcs (...), s már csak ezáltal is igazságos, bátor, szerény, s rendelkezik valamennyi többi erénnyel is (...)” (*Alapelvek*, 22). Vagyis a descartes-i morál két részből áll. Tartalmaznia kell egy kognitív összetevőt: *ismernünk kell* önmagunkat, azaz a lélek és a test együttműködését (metafizika és fizika); ugyanakkor nem lenne teljes a voluntarisztikus összetevő nélkül, amely az akarat szilárdságát követeli meg. A test és lélek kapcsolatára irányuló fizikopszichológiai vizsgálódásnak egybe kellene fornia az akarat természetére vonatkozó morálfilozófiai gondolatmenetekkel. Vagyis bármilyen tökéletesen legyen is föltérképezve az a mechanizmus, amely az életszellemek és a tobozmirigy közvetítésével átadja a test észleleteit a léleknek s a lélek útmutatásait a testnek, a döntő mégiscsak az lesz, hogy akarjuk-e, illetve elég szilárdan akarjuk-e követni az értelem útmutatását. Vagyis *A lélek szenvedélyeinek* az igazi nemeslelkűségről szóló tanítása döntő jelentőségre tesz szert: ez ugyanis abban áll, hogy felismerjük: egyedül a szabad rendelkezés az akarásainkkal tartozik hozzánk, és csak amiatt lehet dicsérni vagy gáncsolni bennünket, hogy jól vagy rosszul éltünk-e vele. Másrészt annak is döntő jelentősége van, hogy szilárd és állandó elhatározást érezzünk magunkban arra, hogy jól éljünk ez akarattal: soha ne mulasszuk el akarni mindazokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélünk - ez lesz az erény tökéletes követése.

Mindez azonban világosan mutatja a döntő nehézséget is: az akarattal lehet jól, *de rosszul is* élni. Ám e nehézség nem minden cikkelyben jelenik meg ilyen nyilvánvalóan. A 154. cikkely nem a *libre disposition deses voluntés* kifejezést alkalmazza, hanem a "jóakaratot" (*la bonne volonté*), mint amit minden nemes lelkű ember mindenki másban is föltételez. Annak ellenére, hogy végtelen sok dologról egyáltalán nincs tudomásunk, számtalan más dologgal kapcsolatban pedig tévedünk, Descartes a saját szempontjából joggal nevezheti "józan", tehát jól *működő* észnek azt a komplex megismerőképességet, amely az értelemből és az akaratból áll. Ugyanez az oka annak is, hogy az akaratot jónak nevezi annak ellenére, hogy a szenvedélyek az esetek jelentős részében elfordítják a jó iránytól. A megismerőképesség és az akarat alapzatában föl kell tételeznie a *helyes (recte)* működésre való eredeti diszponáltságot. Az univerzum Descartes számára akkor is a jó Isten teremtménye, ha a matematikai természettudomány által adott világleírás felől nézve nem nagyon talál utat e jósághoz.

5.5. Descartes mellett s ellene

5.5.1. Ellenvetések és Válaszok

Descartes hatása a kortárs gondolkodásra szinte felmérhetetlen. E hatásnak van filozófiai s nem filozófiai ága. Utóbbival kevesebbet foglalkozunk: részben egyetempolitikai, részben teológiai okai vannak, hogy már Descartes életében, elsősorban a németalföldi egyetemeken olykor a szó legszorosabb értelmében vett csatározások zajlottak Arisztotelész, illetve Descartes tanainak védelmezői között, elsősorban arról, hogy melyik gondolkodásmód alkalmasabb a kálvinista alapon megreformált teológia megalapozására, illetve hogy szükség van-e egyáltalán a teológiában filozófiai megalapozásra. Többszörös félreértésekre adott okot az is, hogy akiket Descartes nevében szólónak tekintettek, valójában más nézetten voltak. Descartes-nak így több fronton kellett helytállnia, s ez bizony nem tette számára vonzóvá az egyetemi karriert. Könnyen lehet, hogy ezért választotta kései közönségéül Erzsébet hercegnőt s Krisztina királynőt.

A hatástörténet filozófiai ága Descartes-nak azzal a különös ötletével kezdődik, hogy az *Elmélkedéseket* nem önmagában, hanem ellenvetésekkel s a rájuk adott válaszokkal együtt jelenteti meg. Általában Mersenne szervezte meg az ellenvetéseket, Descartes pedig nem mindig örült választásainak. Az első sorozat szerzője Catenis, alkalmi katolikus püspök, a második sorozat szerzői pedig Mersenne környezetében élő teológusok és filozófusok voltak. A harmadik sorozat szerzője Hobbes volt, aki iránt Mersenne filozófiailag talán több szimpátiával viseltetett, mint Descartes iránt. De a legfontosabb s legérdekesebb a descartes-i hatástörténet szempontjából a negyedik ellenvetéssorozat szerzője, Antoine Arnauld, aki - noha az ellenvetések egyik szerzője - a későbbiekben, Descartes halála után is védelmébe vette annak nézeteit mind Malebranche-sal, mind Leibnizcel szemben. Arnauld nevével általában azt a körben forgónak tűnő érvelést szokás megnevezni, amelyre a legélesebben ő hívta fel a figyelmet. Descartes a harmadik elmélkedés elején bevezeti ugyan a világos és elkülönített megragadást mint igazságkritériumot, ám ott még csak ideiglenesen, attól téve függővé, hogy van-e Isten, s lehetséges-e, hogy megtévesszen. A harmadik elmélkedés azonban

kifejezetten e kritérium segítségével bizonyítja - a kritérium érvényességét garantáló - Isten létét. Descartes - nem túl meggyőző - válaszában ismét az *instans* szerepére hivatkozik: abban a pillanatban, amelyben valamit világosan és elkülönítetten belátunk, kielégítő a kritérium önmagában is, de ha már az emlékezetre szorulunk az evidenciával biztosított egyes pillanatokon átívelően, akkor szükség van az isteni támogatásra.

Az ötödik sorozat ellenvetés szerzője Gassendi, aki nem sokkal az *Elmélkedések*-kötet lapjain folytatott polémia után írt még egy, az első ellenvetéseknél is hosszabb választ, amelyet 1644-ben Amszterdamban - együtt az ötödik sorozat ellenvetéssel s a rá adott descartes-i válaszokkal - meg is jelentetett. A hatodik sorozat ellenvetést végül maga Descartes állította össze Mersenne köréhez tartozó gondolkodók ellenvetéseiből.

A tulajdonképpeni hatás azonban Descartes halála után kezdődött, és sokkal inkább a megoldatlanul hagyott nehézségekkel való birkózásban nyilvánul meg, mint adott tézisek automatikus elfogadásában. A talán legnagyobb nehézség az volt, hogy meg kellett magyarázni, hogyan hat egymásra a kiterjedt és a gondolkodó dolog, ha egyszer „valóságos különbség” van közöttük, azaz Isten megteremthette őket egymás nélkül. Mi a szerepük az érzékszerveknek s az agyban az őket érő hatás nyomán kirajzolódó képeknek a megismerésben, melynek végeredménye *testetlen* ideák létrejötte a *testetlen* elmében? Hogyan képes irányítani az elme az egész, testből és lélekből álló ember cselekvéseit? Ez a „karteziánus dualizmus” problémája, az a kérdés, amely a közvetlen követőket további erőfeszítésekre s a descartes-i kezdemények egyik vagy másik irányban való továbbgondolására ösztönözte. Descartes legradikálisabb állásfoglalása ebben a kérdésben 1647-48-ból való, amikor kénytelen volt föllépni egy korábban tanítványának tekintett gondolkodóval, Regiusszal szemben.

„(I)deáinkban semmi nincs, ami az elmével vagy a gondolkodás képességével vele ne született volna, kivéve azokat a körülményeket, melyek a tapasztalattal állnak összefüggésben (...). (D)e nem azért, mert a szóban forgó ideákat a dolgok juttatták elménkbe az érzékszervek útján, hanem azért, mert valamit mégiscsak beléjuttattak, ami alkalmul szolgált az elmének arra, hogy ezeket az ideákat inkább ebben a pillanatban alakítsa ki, mint máskor” (*Test és lélek*, 54).

Vagyis tartalmilag egyáltalán semmi sem kerül bele az elmébe. Az érzékszervek bonyolult mechanizmusa csupán arra szolgál, hogy valamiképp jelezze az elmének, eljött az ideje annak, hogy saját „kincstárából” éppen az adott ideát emelje ki. Ez az állásfoglalás szolgált alapul az „okkazionalistának” nevezett gondolkodók számára.

Occasio vagy franciául **occasion** azt jelenti „alkalom”. Az *à l’occasion de* - valaminek alkalmával - a franciában s így Descartes-nál is bevett kifejezés, nem filozófiai terminus. A dualizmus problémájának megoldására törekvő korai gondolkodók azonban - később elemzendő - okságfelfogásuknak megfelelő terminusként használták: egy bizonyos esemény megtörténte **alkalmat ad** - valakinek vagy valaminek - arra, hogy előidézzon egy másik eseményt.

5.5.2. Okkazionalisták

Az okkazionalistának tekinthető gondolkodók közül elsőként *Johannes Clauberg* (1622-1665) említjük, aki a leideni egyetem viszonylag karteziánus szellemű tanáraival állt kapcsolatban, mielőtt Herbornban és Duisburgban elkezdett filozófiát tanítani. Főbb művei *Metaphysica de Ente* (Metafizika a létezőről) - *Ontologia* néven is ismeretes - 1647-ből, *Defensio Cartesiana* (Descartes védelmében, 1652), *Logica vetus et nova* (Régi és új logika) és *Exercitationes de Cognitione Dei et nostri* (Gondolatok Isten s önmagunk megismeréséről, 1656). A descartes-i analitikus módszerhez kapcsolódva az új logika feladatát argumentumok elemekre bontásában, a világos és elkülönített észleletek megalkotásának elősegítésében, és a helyes következtetések megalkotásában látta. Az *Exercitationes* ben kerülnek előtérbe az okkazionalista jellegű gondolatmenetek. Amikor választ keresünk a kérdésre, hogyan alkot *egyszemélyi* testünk és lelkünk, nem értelmezhetjük e kapcsolatot anyagi részek kapcsolatának analógiájára. Amit mondhatunk, csupán annyi, hogy Isten akaratában alapozódik meg ez a kapcsolat, azaz Istennek úgy tetszett, hogy bizonyos testi mozgásokat bizonyos gondolatokkal kapcsoljon össze - és természetesen megfordítva is. Ha már analógiát keresünk a testi mozgások és a gondolatok közti viszonyra, akkor a nyelvi jelek és a fogalmak viszonyára kell gondolnunk, amelyben a hasonlóságnak semmilyen szerepe sincs.

A metafizikában Clauberg az okságnak *hatóokságként* való felfogását bírálta, s ezzel későbbi fejleményeket - Geulincx, Hume, Kant - előlegezett meg. Bármennyire helyénvaló lehet is, ha a folyadékokra vonatkozó kifejezőkészletből alkalmazunk egyes elemeket az okság metaforikus megragadására (pl. *influxus*, azaz „befolyás”), voltaképp semmit sem tudunk arról, hogy az okból valami szubsztanciális átmenne az okozatba. Annak oka, hogy a dolgokban valamiféle diszpozíciót látunk ennek-annak megtételére, Isten akarata, amely bizonyos dolgok megtörténtét más dolgok megtörténtével kapcsolta össze.

Gyakran az első okkazonalistának nevezik *Louis de la Forge*-ot (1632-1666), aki orvosként működött La Flèche-ben, ahol korábban Descartes tanult. Első karteziánus tette az volt, hogy segédkezett Descartes *Traité de l'homme*-jának nagy hatású, 1664-es első kiadásában, melyet értelmező jegyzetekkel is ellátott. Legfontosabb saját műve a *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses Facultés et Fonctions, et de son Union avec le corps* (Értekezés az emberi szellemről, tehetségeiről s a testtel való egységéről, 1666). E műben Ágoston gondolatainak Descartes-ra gyakorolt hatását igyekezett kiemelni, s ennek részeként amellet érvelt, hogy a dualizmusprobléma okkazonalista megoldása lényegében már Ágostonnál is megtalálható. La Forge lényegileg követi Descartes-ot, azzal a lényeges eltéréssel, hogy Descartes-nál sokkal egyértelműbben és kidolgozottabban állítja, hogy test és lélek, tobozmirigy és elme közt semmiféle kölcsönhatás nem megy végbe. Életszellemek mozgásainak egy-egy - mindig azonos - sorozatát mindig ugyanazok a mentális események kísérik, s viszont: meghatározott gondolatokat mindig ugyanazok a testi mozgások kísérek. Ő dolgozta ki az okkazonalizmus szempontjából kulcsfontosságú megkülönböztetést az okság két fajtája, az „elsődleges ok” (*cause principale*) és az „alkalmi ok” (*cause occasionnelle*) között. Anyagi folyamatok sohasem lehetnek valamilyen mentális jelenség elsődleges okai, mert ez az okság Istennek van fenntartva. A fiziológiai folyamatok csupán az ideák alkalmi okai lehetnek, s megfordítva, pszichikai folyamatok is csak testi folyamatok alkalmi okaiként jöhetnek számításba. Magának a test és az elme közti egységnek is csak Isten, a végtelen mentális létező lehet az oka.

La Forge, más okkazonalistákhoz hasonlóan kiterjesztette a test-lélek viszony oksági kontextusáról mondottakat a ható okságra általában

véve. Nézete szerint ugyanis következetesen képviselve Descartes tanítását arról, hogy a test lényege a kiterjedés, a testeket meg kell fosztanunk mindenfajta erőttől, amellyel bármit is elő tudnának idézni. Minden mozgásnak is csak Isten lehet tehát az oka, aki nemcsak megteremtette a mozgást, hanem fenn is tartja.

Arnold Geulincx (1624-1669) hányatott sorsú filozófus volt. Antwerpenben született s Leuvenben már igen magas egyetemi tisztségei voltak, mikor hirtelen mindentől megfosztották, vélhetően két okból. Egyrészt mert gondolkodásában vannak a janzenizmusával rokon elemek, másrészt mert titokzatos módon minden anyagi javát elvesztette. Ezután Leidenben kezdett új, tudományos életet a korszak vezető holland karteziánus teológusai, Heidanus és Bontekoe támogatásával. Amikor pedig már éppen elkezdhetette volna publikálni műveit, elragadta a pestis. Műveinek így összességükben csak megbízhatatlan kiadásai vannak, mert a kiadóknak általában csak igen rossz minőségű kéziratok álltak rendelkezésre.

Logikai, metafizikai és etikai művek kevésbé előkészített kézirateit hagyta hátra. Az 1662-es *Logica* című írás a logikát a következtetés geometriai szigorúságú tudományává kívánja átalakítani, amely az egész filozófia alapzatát alkotja anélkül, hogy maga hozzá tartoznék. Még a matematikának is logikai alapokra kell épülnie. A programot nem sikerül megvalósítania, viszont komoly erőfeszítéseket tesz arra, hogy az arisztotelészi kategóriákat a szubjektum-predikátum, illetve szubsztantívum-adjektívum párra vezesse vissza.

Ennél fontosabbak a tulajdonképpeni filozófia részei, legelőször a metafizika, mely valamennyi további tudomány alapját képezi. Ezt a *Metaphysica vera* (Az igazi metafizika) című posztumusz műben fejtette ki, melynek második része az arisztotelészi metafizika kritikája. Az igazi metafizika három részből áll, az emberi szubjektumról szóló első, a testről szóló második és az Istenről szóló harmadik részből. Az *Autologia* karteziánus módon a kételyből indul, a *cogitón* át jut el Isten ideájáig. Az igazán sajátos benne az *Impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat* (Lehetetlen, hogy cselekedjék, aki nem tudja, hogyan megy végbe) alapelve. Ez az elv ugyanis túlmegy az antropológián, már nem a test-lélek viszonyról van szó, hanem a világegyetem véges létezőinek a végtelenhez való viszonyáról. Hiszen a testek - semmiféle tudással nem rendelkezvén - meg vannak fosztva

attól a hatóerőtől, amely teljességgel Istenben összpontosul. Egyedül Isten ok, a testi világot arra használja, hogy általa gondolatokat hozzon létre az emberi elmében.

A testekről szólva két síkot különböztet meg Geulincx, az általában vett testet, melynek lényege a kiterjedés, és az egyedi testeket, melyek az általában vett test módusai, oszthatók, háromdimenziósak.

A teológia Istenről szól a természetes ész fényénél; az eredendő bűn miatt közvetlen kiindulópontja nem lehet Isten, de a teremtmények vizsgálata nyomán azért képes eljutni hozzá.

A metafizikát az érzéki sokféleséget értelemmel megragadható lényegére visszavezető *physica vera* követi, amelyet a természet metafizikájaként is értelmezhetünk. Karteziánus alapokon írja meg Geulincx, ami azt jelenti, hogy a külvilág felé vezető út nála is értelmünk ideáin keresztül vezet.

A metafizikára épülő filozófia betetőzése az etika, melyet Geulincx a *Gnóthi szeautón sive Ethica* (Ismerd meg önmagad, vagyis Etika, 1665) című írásban mutat be. A kiindulópont az *inspectio sui*, önmagunk vizsgálata, amely felfedi, hogy természettől fogva tehetetlenek vagyunk. Ebből az következik, hogy *Ubi nihil vales, ibi nihil etiam velis*. Egyedüli képességünk, hogy akaratunkat az értelem vezetésére bizzuk, s ennek következménye, hogy az erény nem más, mint a helyes ész szeretete - *virtus est rectae rationis amor unicus*. Ebből a tulajdonképpeni erényből fakadnak a kardinális erények, melyek végül a speciális körülményekhez kapcsolódó különös erényekké bomlanak szét. A kardinális erények a *diligentia*, az *obedientia*, a *justitia* és a *humilitas*, melyek közül a *humilitas* az egyedüli, melyet az antikvitásban nem ismertek. A szorgalom az észre irányítja figyelmünket, az engedelmesség elfogadtatja az ész útmutatásait, az igazságosság az engedelmesség mértékletes voltára ügyel, az alázat pedig egyszerre *inspectio* és *despectio sui*, önmagunk vizsgálata és megvetése, ami a többi erény kiegészítése és megalapozása egyszerre. A helyes ész szeretetéből önmagunk megtagadása fakad, s odaadás Isten iránt. Az etika záróköve az erény jutalmáról szóló tanítás: már ebben az életben megkapjuk jutalmunkat az egoisztikus szenvedélyektől való mentességben, mely belső megnyugváshoz vezet, Isten iránti odaadásunk pedig békével tölt el.

Gerauld de Cordemoy (1626-1684) ugyan jogász volt, de komolyan foglalkozott matematikával és filozófiával is. Főbb filozófiai művei a *Discernement du Corps et de l'Ame* (A test és a lélek megkülönböztetése) 1666-ból és a *Discours Physique de la Parole* (Fizikai értekezés a beszédről, 1668). Az eddigiekben vázolt okkazionalista állásponttól - s magától Descartes-tól is - egy lényeges ponton tér el: homályosnak tartja a kiterjedésként felfogott test határtalan oszthatóságának gondolatát, aminek helyébe atomisztikus anyagfogalmat állít. Descartes - szerinte - összekeverte a test és a testek csoportjaként felfogott anyag fogalmát: az anyag osztható, és pedig egészen a testekig, vagyis az atomokig, melyek már semmiképp sem oszthatók tovább.

A nyelvről szóló értekezésben - Descartes-hoz hasonlóan - a nyelvben fedezi fel az elmével rendelkező létező felismerésének fő eszközét. Ugyan gépezetek is képesek hangokat és hangsorokat kibocsátani, ám ezek kötött hangsorok, míg az elmét épp az jellemzi, hogy kimeríthetetlen változatossággal fejezi ki magát. Ugyanakkor abban eltér valamelyest Descartes-tól, hogy úgy véli, nemcsak más elmékről való tudásunk nem világos, hanem a saját elménkről való sem. Az elmék közti viszonyokban is az okkazionalista alapelgondolás a mérvadó: csak azért értjük meg, ami egy másik elmében végbemegy, mert Isten előidézi ezt bennünk, csakúgy, mint mikor egy test meglöki egy másikat: semmi sem megy át egyikből a másikba, Isten idézi elő, hogy az egyik abbahagyja, a másik elkezdje a mozgást.

Nicolas Malebranche (1638-1715). Bárkit tekintsünk is a történetileg első okkazionalistának, vitathatatlan, hogy e tan legjelentősebb képviselője Malebranche, oratoriánus szerzetes volt. 1664-ig egyáltalán nem volt köze a filozófiához, ekkor viszont kezébe került Descartes *Traité de l'homme*-jének La Forge által gondozott kiadása, s a találkozás e művel rögtön megnyerte a filozófiának, de magának Descartes-nak is. Ezt követően kezdett matematikát tanulni, hogy közelebb kerüljön Descartes gondolkodásához, amelyet igyekezett összekapcsolni saját filozófiai-teológiai orientációjának ágostoni elemeivel. A karteziánus augusztinizmus az oratoriánusok köreiben nem tűnt teljesen elhibázott elgondolásnak, noha persze ez Descartes filozófiájának a teológia általi „instrumentalizálását” jelenti - hasonlóan a németalföldi karteziánizmushoz s teljesen eltérően a szélsőségesen janzenista Pascaltól.

Malebranche művei közül filozófiailag a következőknek van különleges jelentőségük: Mindenekelőtt az 1674-75-ben keletkezett *Recherche de la Vérité*nek (Az igazság kutatása), amely az igazsághoz való eljutás helyes módszerét és a tévedés okait vizsgálja. A mű komoly vitákat váltott ki, s ezek hatására Malebranche kiegészítéseket, kommentárokat fűzött az eredeti szöveghez, ezek alkotják az 1678-as *Éclaircissements sur la recherche de la Vérité*t. Ezt követi 1680-ban a *Traité de la nature et de la grâce* (Értekezés a természetről s a kegyelemről), amely az okkazonalizmust igyekszik összehangolni a kegyelemtannal és az emberi szabadsággal. Az 1684-es *Traité de la morale*-ban amellet érvel, hogy az igazi morál követelményeinek csakis a keresztény morál felel meg. *A Párbeszéd a metafizikáról* című, 1688-as mű a rendszer legmódszeresebb összefoglalása, míg a *Traité de l'amour de Dieu* (Értekezés az istenszeretetről, 1697) Fénelonnal szemben foglal állást a tiszta szeretetről folytatott vitában. Az *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* 1708-ból a korszakban divatossá váló kínai gondolkodást vonja be az Isten létezését és természetét kutató gondolatmenetbe. Komoly filozófiai jelentősége van a Malebranche által kiváltott vitáknak is, különös tekintettel az Arnauld-val folytatott polémiára - melynek egyik következménye volt, hogy a természetről s a kegyelemről szóló írás 1689-ben indexre került.

Malebranche elfogadja Descartes elgondolását arról, hogyan integrálódik a testi lényként felfogott ember a fizikai világba. Az életszellemek szerepét pontosan úgy látja, mint Descartes, mind az érzékelésben, mind a cselekedetek irányításában, és teljes, sőt fokozott mértékben átveszi a két szubsztancia és valóságos különbségük tézisé is: a test és a lélek semmi módon nem hat egymásra. Malebranche ennél szélsőségesebb álláspontot képvisel: egyetlen véges létező sem tekinthető igazi értelemben vett oknak. Az oksághoz ugyanis hozzátartozik az oknak saját oksági tevékenységéről való tudása is, márpedig a véges dolgok sohasem rendelkeznek efféle tudással. A véges dolgok ezért „természetes” vagy „alkalmi” okok, az egyetlen tulajdonképpeni ok pedig Isten.

Ebből a kiindulópontból sok minden következik. Az egyik az, hogy az emberi test és lélek még egyértelműbben két, teljesen külön világhoz tartozó létező, mint Descartes-nál. Igaz ugyan, hogy az agyban megjelenő képek hatására változások mennek végbe az elmében, de ez

nem a végesek közti oksági hatás következménye, hanem az isteni, átfogó okság által fenntartott parallelizmusé.

Nemcsak két külön világhoz tartozunk, hanem kétféle látás is van bennünk, melyek semmiképp sem kapcsolódnak egybe. A testi látás semmit sem ad át az elme látásának, amely - s ez Malebranche elméletének emblematisztikus eleme - a dolgokat, vagyis az ideákat Istenben látja. Istenben megvannak a teremtettt dolgok ősképei, s ezeket az elme értelme révén képes megismerni, bárha nem Isten önmagában vett lényegének elemeként, hanem úgy, ahogyan az általa reprezentált véges dolgokhoz való viszonyában létezik. Nem Istent látjuk tehát, hanem azokat az örök igazságokat, amelyek az Istenben lévő ideákon alapulnak, mint a „kettő meg kettő az négy” igazsága a kettő és a négy ideáján. Sőt voltaképp ennél is többet látunk értelmünkkel: látjuk a testek lényegét alkotó kiterjedés értelemmel megragadható változatát, ami az anyagi világ ősképeit foglalja magában - ezen a módon értjük meg a testi valóságnak a majdan Locke-féle elsődleges tulajdonságok által leírt világát. Viszont látjuk még -más értelemben - a természetes morális törvényt is. Isten ugyanis szünet nélkül belénk bocsátja az igazi, egyetemes, általában vett jóra való törekvést, ami nem más, mint Isten maga. Ennek az alapvető törekvésnek révén van tudomásunk az olyan morális természeti törvényekről, mint amilyen az, hogy a jót szeretnünk, a rossztól viszont irtóznunk kell, az igazságosságot jobban kell szeretnünk, mint a gazdagságot, stb. A baj csupán az, hogy a bűnbeeséssel megromlott az az eredeti viszony elme és test közt, amelyben az elme független volt a testtől. Ettől kezdve, mikor fizikai képek jelennek meg az agyban, az elmében is szükségszerűen megjelennek pszichikai jelenségek, s ezek elvonják figyelmét egyfelől az Istenben látott ideáktól, másfelől az általában vett jóra irányuló törekvéstől. Az akarat nem képes nem törekedni az általában vett jóra - ez a boldogságra való törekvést jelenti -, ugyanakkor mindig véges dolgok kerülnek elé, ezekben véli megtalálni a jót ideig-óráig. Szabad, amennyiben megvonhatja hozzájárulását és szeretetét e véges javaktól, de nem szabad, amennyiben nem szabadulhat meg az általában vett jóra való törekvéstől.

Malebranche átveszi még Descartes-tól az egyszerűség módszertani elsőbbségét is, amelyet azonban sajátosan átvisz a teodícea területére: „ha a kiterjedés tulajdonságait akarjuk vizsgálni, Descartes úrhoz hasonlóan a legegyszerűbb viszonyokkal kell kezdeni, s onnan kell

továbblépni az összetettebbekhez, nem csupán azért, mert ez a módszer természetes és elősegíti az elme műveleteit, hanem azért is, mert mivel Isten mindig a rendnek megfelelően és a legegyszerűbb eszközöket alkalmazva cselekszik, ideáinknak és viszonyaiknak ez a fajta vizsgálata nyomán jobban megismerjük Isten műveit” (*Recherche de la vérité*, 6,2,4). Isten műveinek igaz megismerése tehát annak a tökéletességi elvnek előfeltételezésével történik, hogy Isten mindig a legegyszerűbb módon cselekszik. Ha pedig ez egy az isteni tökéletességek közül, akkor Isten nem vádolható olyan egyedi tökéletlenségekkel, amelyek ez általános elv maradéktalan alkalmazásából fakadó, nem szándékolt mellékhatások. Arnauld, Bayle, Fénelon vitatta ennek a megoldásnak helyességét.

Malebranche tanítványai, illetve követői közül Franciaországban a bencés szerzetes *François Lamy* (1636-1711), Angliában pedig a platonisták köreihez tartozó *John Norris* (1657-1711) nevét érdemes megemlíteni.

5.5.3. Empirista karteizianizmus

Az okkazonalizmustól eltérő, kritikusabb karteizianizmust képviselt az empirista beállítódású domonkos *Robert Desgabets* (1610-1678). Nem volt szisztematikus gondolkodó, fő tézisei a külvilág dolgairól szólnak, melyeket úgy ismerhetünk meg, ahogyan rajtunk kívül, ténylegesen léteznek, ha a bennünk lévő egyszerű ideáikra figyelünk. Szükségtelen Malebranche-sal föltenni, hogy Istenben látjuk az ideákat. Desgabets szerint a lélek függésben van a testtől, amely még anyagtalán ideákat is képes a lélekbe juttatni. Az örök igazságokat - Descartes-hoz hasonlóan - Isten teremtményeinek tartotta.

Desgabets-nál rendszeresebb gondolkodó volt tanítványa, *Pierre-Sylvain Regis* (1632-1707). A jezsuitáknál tanult filozófiát, majd Párizsban teológiát, ahol karteziánussá lett. Toulouse-ban, Montpellier-ben, majd Párizsban tanított, mígnem 1680-ban, a karteizianizmus elnyomásának idején be nem tiltották előadásait. A fő mű, a *Système de philosophie* (A filozófia rendszere) tízéves késéssel jelent meg, s az 1690-es párizsi kiadás címéből ki kellett hagyni Descartes nevét, amely csak az 1691-es amszterdami kiadás címébe kerülhetett ismét be. 1689-ben jelent meg *Pierre-Daniel Huet* (1630-1721) rendkívül befolyásos *Censura philosophiae cartesianae*-ja (A descartes-i filozófia

átvizsgálása, 1689), amely részben történeti alapon - plagizálással vádolva Descartes-ot -, részben filozófiailag - a Hobbes-Gassendi-féle empirista álláspont felé közelítve - igyekezett ellehetetleníteni a karteziánus filozófiát. Erre a könyvre is Regis válaszolt, nemcsak a saját rendszerét ért kritikákra, miközben Malebranche-sal is polemizált. 1699-ben Malebranche-sal egyszerre választották a Francia Tudományos Akadémia (*Académie des sciences*) tagjává. 1704-ben jelentette meg a *L'usage de la raison et de la foi* (Az ész és a hit használata) című művét.

Rendszerében Regis a descartes-i alapvetést kiegészíti a növényekre s állatokra vonatkozó empirikus vizsgálódásokkal, s a test-lélek egységének különböző módozatairól és a morálfilozófia különböző rétegeiről való elmélkedésekkel. Az ész autonómiájának hangsúlyozása mellett elveti azt az igényét, hogy a kinyilatkoztatás területére tévedjen - ezen az alapon ítéli el Spinozát és a kortárs történeti bibliaértelmezést. Oszttja Descartes optimizmusát az ember jóra valószínűségét illetően, hisz természetes istenszeretetről, embertársaink iránti, természetből fakadó igazságosságról beszél. Malebranche-hoz hasonlóan úgy véli, az önmagunk iránti szeretet összhangba hozható az Isten iránti szeretettel. Malebranche platonizáló ok-kazionalizmusával szemben azonban Desgabets empirikus irányát követi, az alkalmi okok helyett pedig eszköz-okokról (*cause instrumentale*) beszél, amelyek nem látszólagos okok, hanem mindig ténylegesen együttműködnek Istennel.

5.6. Janzenizmus a filozófiában: Pascal, Arnauld, Nicole

5.6.1. Leuveni előjáték

A janzenizmus teológiai-morális megújulási mozgalom volt, elsősorban a 17-18. század Franciaországában, melynek az idő múlásával egyre inkább politikai összetevői is lettek. Névadója a Leuvenben működő teológus, *iff. Cornelius Jansenius (1585-1638)*, aki 1640-ben, posztumusz megjelent Augustinus című munkájában az elismert egyházatya alapgondolataihoz kapcsolódva igyekezett bemutatni az emberi akarat és az isteni kegyelmek rendszerének együttműködését. A kegyelem az a mód, ahogyan Isten a keresztény teológia szerint bekapcsolódik az emberi akarat döntéshozási folyamatába, s a kálvini reformációval akuttá váló fő kérdés az volt, hogy milyen körülmények közt, milyen módon s a bűnbeesés utáni emberiség mely körére kiterjedően hat az üdvösség felé vezető isteni kegyelem. A domonkos Banez és a jezsuita Molina korábban érintett vitája a szabad akarat és az isteni előretudás viszonyáról e kérdés egyik fontos aspektusa. Molina leuveni ellenlábasa *Michael Bajus (1513-1589)* volt, aki azt tanította, hogy az eredendő bűn hatására akaratunk szabadsága csak az üdvösség szempontjából közömbös dolgokra terjed ki, minden más elhatározás meghozatalakor feltétlenül szükség van az isteni kegyelemre. Molina elgondolásait Leuvenben a szintén jezsuita *Leonhard Lessius (1554-1623)* képviselte. Az ő nézete szerint az eredendő bűn nem tette tönkre a szabad választásra vonatkozó képességünket.

Jansenius szerint a bukott emberben a kegyelemből fakadó „égi gyönyör” (*delectatio caelestis, caritas*) és a „hús gyönyöre” (*delectatio carnalis, concupiscentia*) küzd az akarat fölötti befolyásért. Ha az égi gyönyör győz, az nem kényszerítő erejű, nem veszi el az akarat szabadságát, hanem még csak képessé teszi a helyes cselekedet választására (*gratia sufficiens*). Csak a *gratia efficax ab intrinseco seu per se* Ca belülről vagy önmagától hatékony kegyelem) által adott *delectatio victrix* (győzedelmes gyönyörűség) vezeti el az akaratot a képességen túl a tényleges akaráshoz. Ez az elgondolás különösen

Franciaországban talált követőkre, úgyhogy a janzenizmus súlypontja hamarosan áttevődött Leuvenről Párizs környékére, ahol a ciszterci rend Port Royal zárdája állt, 1608 óta Angélique Arnauld vezetésével. E kolostor körül a tridenti reformoknak elkötelezett gondolkodók csoportosultak, akik a Bérulle bíboros irányította *parti dévot-t* alkották a Richelieu vezette *parti politique-kal* szemben. Kezdetben Szalézi Ferenc működött itt szellemi vezetőként, később, 1637-től kezdve pedig a zárda falai mentén lévő házakba költöztek olyan entellektüelek, mint az apátnő testvére, az *Elmélkedések* körüli vitákból már ismert Antoine Arnauld, Pierre Nicole, Claude Lancelot - ő írta az Arnauld-Nicole-féle *Logique-kal* párhuzamos *Grammaire générale et raisonnée-t* (Általános, értelmezésekkel ellátott nyelvtan) - és mások, akik egy nevelési program kidolgozásán s korszerű tankönyvek írásán fáradoztak. E "janzenista" kör képviselői a jezsuitákat pelagiánus eretnekséggel és morális lazasággal vádolták, vagyis a mozgalom már messze túlment pusztán teológiai kérdések megválaszolásán: a katolikus egyház belső megújulását próbálta elérni a jezsuita rend képviselőitől alapvetően eltérő módon. Jansenius könyvét azonban már 1641-ben betiltották, s hamarosan politikai jelentőséget kapott a mozgalom léte. XIV. Lajos célja ugyanis egy egységes, francia katolikus egyház által uralt ország volt, aminek érdekében a kálvinistákat - a hugenottákat - száműzetésbe kényszerítette. Az ő perspektívájából nézve a janzenisták egy újabb, az egységet megbontó csoport voltak, akiknek jelenléte kérdésessé tette a hugenották elűzésének értelmét is. A kolostort egyre inkább igyekeztek ellehetetleníteni, 1679-ben Arnauld sok janzenistával együtt Németalföld spanyol fennhatóság alatti részére menekült. 1710-ben végül a király leromboltatta a kolostorhoz tartozó épületeket.

5.6.2. Antoine Arnauld (1612-1694)

Arnauld jogi tanulmányok után fordult a teológia felé, 1641-ben lett a Sorbonne teológiai doktora. Ebbéli minőségében hathatósan támogatta írásaival és egyéb utakon is a janzenisták ügyét. 1655-ben azonban kizárták e testületből, 1679-ben pedig Brüsszelbe költözött. Még Párizsban ismerkedett meg 1672-ben Leibnizzel, 1678-ban pedig Malebranche-sal. Filozófiailag az ővelük - s természetesen Descartes-tal - folytatott polémiája igazán érdekes, ami levelekben és vitairatokban öltött testet. Érdemes figyelni rá, hogy geometriai írásaiban bírálta Eukleidész túlságosan indirekt bizonyítási eljárását,

aminek kiküszöbölése volt a célja álnéven megjelentetett *Nouveaux éléments de géométrie* című írásának (A geometria újabb elemei, 1667). Pierre Nicole-lal közösen írta a Port Royal-i tankönyvnek szánt *Logique ou l'art de penser* (Logika, avagy a gondolkodás művészete) című könyvet, amely nagy jelentőségű abból a szempontból, hogy bemutatja, mit tekintettek logikának a 17. századi gondolkodók.

5.6.3. Pierre Nicole (1625-1695)

Filozófiát és teológiát tanult, ám a doktori fokozatot janzenistaként meg sem kísérelte megszerezni. 1646-tól a Port Royalban tanított, ekkortól állt csaknem élethosszig tartó barátságban Arnauld-val. Számos művet írtak közösen anélkül, hogy megjelölték volna, melyikük írta az egyes részeket. 1669-től vált önállóbbá, annyira, hogy „különbékét” is kötött a párizsi érsekkel, minek nyomán hazatérhetett Párizsba. Legfontosabb saját műve az *Essais de morale* (4 kötet, 1671-79), melynek három darabját Locke fordította angolra.

A *Logique* Arnauld-t és Nicole-t a karteizianizmus képviselőiként a misztikához nem vonzódó szerzőkként mutatja be. A mű nagyrészt valószínűleg Arnauld műve, Nicole inkább a későbbi kiadások bővítményeiért felel. A mű célja a hagyományos, arisztotelészi eredetű logika felváltása új, karteziánus jellegűvel, amely egyszersmind az oktatásban is felhasználható tankönyv. A szerzők támaszkodtak Descartes *Szabályok* című művének kéziratára, valamint Pascal írására a geometriai gondolkodásról. Az első rész a fogalmak megalkotásával foglalkozik, melyeket a legelemibb egységeknek tekintenek s nyelvi megformálásukkal együtt vizsgálják, noha a fogalmi megragadást a gondolkodás nyelvtől független aktusának tekintik. Nagy hangsúlyt helyeznek a világosság és elkülönítettség descartes-i követelményére. Megkülönböztetik a fogalmat alkotó jegyeket (*compréhension*) azoktól a fajoktól s egyedektől, melyek a szóban forgó fogalom alá tartoznak. A második rész az ítélet elméletét foglalja magában, támaszkodva Descartes *Elmélkedéseinek* negyedik fejezetére. Ebben a részben foglalkoznak a nominális és reális definíciók kérdésével. A harmadik rész a következtetési sémákat és fajtákat tárgyalja, a negyedik pedig módszertan, melyben a hagyományostól eltérően nem a bizonyítás, hanem a felfedezés módszerére helyezik a hangsúlyt. Végezetül a csodákban való hit tárgyalásával összefüggésben a valószínűségszámításról is szót ejtenek.

5.6.4. Blaise Pascal (1623-1662)

Pascal mind atyai kapcsolatai, mind saját, rendkívüli tehetsége folytán korán „felvételt nyert” Marin Mersenne körébe, ahol a legkiválóbb matematikusokkal érintkezett, sőt 16 éves korában maga is publikált egy írást a kúpszeletekről. Atyját Richelieu Rouenba küldte, s az adózás átalakításával együtt járó számolási feladatok megkönnyítésére Pascal megalkotta az első, teljesen mechanikus számológépet. 1646-ban az egész család megtért a janzenista belső vallásossághoz, ami azonban nem akadályozta meg abban, hogy tovább kísérletezzon, például a vákuummal kapcsolatban, amiről aztán 1647-ben Descartes-tal is eszmecsere folytatótt. Az 50-es évek elején a valószínűségszámítás is foglalkoztatta, aminek kapcsán Fermat-val levelezett. Ez idő tájt ismét világiasabb életet élt, ami egy újabb megtéréshez vezetett: 1654. november 24-én megvilágosodásszerű élménye volt, melyet egy *Memorial* címen hagyományozódott kis szöveg rögzít. Ennek hatására közelebbi kapcsolatot alakított ki a Port Royal zárda körül élő entellektüelekkel, elsősorban az Arnauld és Nicole által fémjelzett racionalisztikus irányzattal. Arnauld teológiai, geometriai és logikai tanácsokat adott neki, minek viszonzásaképp Pascal bekapcsolódott a janzenizmus körüli vitákba; ennek legjellemzőbb dokumentuma az 1656-57-ben megírt *Vidéki levelek*, amely a jezsuita morálfelfogás és a kazuisztikának nevezett lelki irányítás erőteljes kritikája. Ekkortájt olyan esemény történt egy Port Royal-i apáca unokatestvérével, amit csodaként értelmeztek, s ennek hatására töprengeni kezdett azon, miként nyilvánítja ki magát Isten az emberek számára. Ennek alapján kezdett dolgozni a keresztény vallás apológiáján, amelyet végül is *Gondolatok* címen jelentettek meg a hagyaték gondozói. Ismét komoly sikerei voltak a matematika terén, ám 1659-től kezdve súlyos betegség gyötörte, s ez egyre inkább elfordította a tudományoktól és egyre inkább a - számára - túl mérsékelt álláspontot valló Arnauld-tól és Nicole-tól. Azonban még e legszigorúbban janzenista korszakában is foglalkozott új, világi dolgokkal: megalapított egy közlekedési vállalatot, melynek bevételeiből s vagyona feléből halála után a szegényeket támogatta.

„Bevallom, mihelyst elém tárja a keresztény vallás azt az alaptételét, hogy az emberek természete bűnre hajlóvá lett, és elfordult Istentől, ezzel egyúttal felnyitja a szememet, hogy mindenütt ennek az

igazságnak a jegyeit lássam” (*Gondolatok*, 216. fr.). Pascal teljesen más megvilágításban látja az emberi természetet, mint azok a gondolkodók, akiknek szemléletét a matematikai beállítódás határozta meg. Ebből ered a matematikai típusú rendszer elleni éles polémiája: „a matematika (...) mélysége ellenére haszontalan valami” (27). Ez a rendszer ugyanis abból indul ki, hogy bizonyos, az emberi elmében eleve benne rejlő fogalmak mint alapelvek segítségével megalkothatjuk azt az egyetemes tudományt, amely aztán csodákra képes az örök boldogság elérését illetően is. Pascal ezt az elgondolást eleve elhibázottnak tartja. Úgy véli, az ember még arra sem képes, hogy megszerezze a kiinduló alapelvek ismeretét: „Ismerjük meg hát határainkat; valami, de nem minden vagyunk; az osztályrészünkül jutott lét megfoszt bennünket a semmiből születő alapprincípiumok ismeretétől” (35). Descartes, Spinoza, Hobbes s mások ezzel szemben legalább abban az egyben feltétlenül egyetértettek, hogy megvan bennünk az alapelvek ismerete. A vitatott kérdés köztük az volt, hogy milyen módon a legcélszerűbb elvezetni az olvasót ehhez az ismerethez. Ám ha Pascalnak van igaza, s csakugyan nincs megfelelő ismeretünk az alapelvekről, akkor eleve reménytelennek látszik a „matematikai észrendszer” fölépítésén fáradozni: képtelenek vagyunk a bizonyos tudásra, nincs semmi állandó a számunkra. „Bármennyire is égünk a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk, (...) minden fundamentumunk összeroppan, s feneketlen mélység nyílik alattunk.” A Descartes-tal való polémia kibontakozását látjuk itt, hiszen Descartes az, akinek fő törekvése, hogy megrendíthetetlen alapzatra leljen, amelyen aztán újra fölépíthetné a tudományok egész épületét, s így eljuthatna odáig, hogy az etika többé nem „homokra és sárra épült büszke palotához” volna hasonlatos. E program alapja pedig a matematikai bizonyosság. Erre a programra vonatkoznak Pascal sokat sejtető kifakadásai: „Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba. Descartes. (...) Descartes, haszontalan és bizonytalan” (42). Pascal szerint a descartes-i vállalkozás eleve kudarcra van ítélve, mert túlságosan sokat vár el az embertől. Attól az embertől, aki a pascali perspektívából tekintve „semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, (...) végtelen messze van tőle, hogy felfogja a szélsőségeket, a dolgok végcélja és lételeve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy áthatolhatatlan titokban (...)” (33). Korábbi, karteziánusabb elgondolásától eltérően Pascal a *Gondolatokban* már nem bíz a tudományok esetleges haladásában sem: a jövőtől sem várhatjuk az

emberi képességek kibontakozását. „Minden, ami tökéletesedik a haladásban, tönkre is megy a haladásban; ami valaha gyenge volt, sohasem lehet tökéletesen erős.” A descartes-i, spinozai s leibnizi gondolkodást is mélyen meghatározó, ki nem mondott előfeltevés, mely szerint az emberi és az isteni értelem alapvetően nem különbözik egymástól, Pascalnál kifejezetten érvényét veszti. „Az ész legnagyobb cselekedete annak felismerése, hogy végtelen sok dolog van, amely meghaladja” (136). Korábban maga Pascal fogalmazta meg elsőként a jellegzetesen újkori haladáskonceptiót az „Előszó az úrról szóló tanulmányhoz” címen ismertté vált töredékben. A fordulópontot a matematikaitól eltérő rend előtérbe kerülése jelenti Pascal gondolkodásában: „A rend pedig azt kívánja, hogy (az ember) önmagán, a teremtőjén és a rendeltetésén kezdje a gondolkodást” (80). Ha az ember helyzetét e világban nem - állítólagos - képességei felől vizsgáljuk, s ha az Istent „nem egyszerűen a geometriai igazságok és az elemek rendjének megalkotójaként” tekintjük - ez ugyanis „a pogányok és az epikureisták Istene” (267) -, hanem „Ábrahám, Izsák és Jákob Isteneként”, akkor azt kell látnunk, hogy az emberi természet Ádám vétke nyomán gyökeresen megromlott, s reménytelenül messze került mindenfajta bizonyosságtól. Az „ember ma hasonló az állatokhoz, oly távol került tőlem - mondja »Isten Bölcsessége« -, hogy alig van valami zavaros tudása alkotójáról: annyira elhomályosultak vagy összezavarodtak ismeretei” (201). Vagyis még ha igaz is, hogy Isten mint filozófiai fogalom megjelenik az elvetett filozófusok rendszereiben, szerepe - Pascal szerint - pusztán a világ teremtésére és fenntartására korlátozódik. A *Biblia* istenképének matematikai ésszel felfoghatatlan elemei - elsősorban az ember természetét felöltő Isten - hiányoznak e rendszerekből. Ha ugyanis az evangéliumok Jézus Krisztus-alakja bebocsátást nyerne a rendszerbe, azonnal kérdésessé válnék, hogy az ember képes-e arra, hogy saját maga, mindenféle közvetítő nélkül gondoskodjék boldogságáról. S éppen ez a Descartes-tal szembeni ellenérzés végső alapja: „Nem tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozta a világot; de aztán nem tud mit kezdem Istennel” (42).

Pascal mindezek alapján már nem is juthatott volna más következtetésre, mint arra, hogy a boldogság, amelyre törekszünk, saját erőnkől nem elérhető. „Képtelenek vagyunk rá, hogy ne kívánjuk az

igazságot és a boldogságot, de bizonyosságra és boldogságra egyaránt képtelenek vagyunk” (215). Nincs alapunk arra sem, hogy feltétlen bizonyosság elérésére törekedjünk: „Ne törekedjünk hát biztonságra és szilárdságra!” (42). Az egyetlen, amit tehetünk, hogy az evangéliumi Jézus Krisztusra mint közvetítőre bizzuk magunkat, az örökké tartó boldogságban pedig inkább csak reménykedhetünk. „Elmélkedjünk rajta, s aztán döntsük el, lehet-e kétség aziránt, hogy a földi életben nincs más jó, mint a túlvilági élet reménye, hogy csak a hozzá való közeledés mértéke szerint lehetünk boldogok, ugyanúgy, ahogyan az örök életben törhetetlenül bízók számára már ismeretlen lesz a boldogtalanság, s nincsen boldogság a róla tudomást nem vevők számára” (98). Ezzel a vallomással pedig eljutottunk arra a pontra, ahol belátható, hogy pusztá érvek az elemzett álláspontok vitájában aligha dönthetnek.

5.7. Thomas Hobbes (1588-1679)

5.7.1. Korai művek, optika, Descartes

Amint az az évszámokból is kitűnik, *Thomas Hobbes (1588-1679)* évszázados jelentőségű gondolkodó volt, akinek volt szerencséje megismerni Francis Bacont, éles vitákba bonyolódni Descartes-tal, de még Leibniztől is kapott tiszteletteljes, bár kritikus levelet - hogy csak a legnagyobbakat említsük. Matematikára tanította a későbbi II. Károlyt, s utolsó évtizedeiben szabad bejárása volt udvarába. Ennek ellenére, amennyire sikeresnek mondható életének első fele, annyira keserűnek látszik a második.

Oxfordban folytatott egyetemi tanulmányokat, de mielőtt Cambridge-be ment volna, házitanítóként alkalmazást nyert a Cavendish családnál, melynek különböző tagjai haláláig támogatták. Ifjúkorában a klasszikus nyelvek, a politika s a szisztematikus filozófia érdekelte, melynek arisztotelészi alakjával elégedetlen volt, a korban egyre nagyobb hatású matematikával azonban nem találkozhatott, mert a nagy angol egyetemeken csak később alapítottak matematikai tanszékeket. 1629-ben jelent meg Thuküdidész-fordítása, melyet mint Devonshire leendő második grófjának házitanítója s Francis Bacon utolsó éveinek titkára készített.

Döntő jelentőségűek voltak számára azok az évek, melyeket tanítványai kísérőjeként a kontinensen töltött 1610-1615 között, majd 1629-30-ban. Első útján Herbert of Cherburyvel ismerkedett meg, a másodikon Eukleidésszel: Hobbes egy könyvtárban szórakozottan lapozgatott egy könyvet, melyben bizonyítások voltak. Az egyik bizonyítással nem értett egyet, ám mire az utalásokat követve visszaért a könyv elejére, meg volt győzve helyességéről. E könyv Eukleidész *Elemek* című műve volt, s ettől kezdve Hobbes a matematikában látta módszereszményét. Ennek első jele egy *Short tract on first principles* (Rövid értekezés az első alepelvekről) címen először csupán 1889-ben, F. Tönnies által megjelentetett mű, amely geometrizáló stílusban íródott 1630 táján, s atomista észleléselméletet ötvöz a mozgásra építő mechanikai filozófiával.

1634-1636 közt ismét a kontinensen találjuk, ekkor kezdődik barátsága Mersenne-nel s körének több tagjával. Ekkor - 45 évesen - kezdett komolyan foglalkozni a mai értelemben vett természettudománnyal, s ekkor kereste fel Itáliában Galileit, akitől - egy másik anekdota szerint - az az ötlete származik, hogy a matematikai módszert az etikára is alkalmazni kellene.

Ettől kezdve természettudományos és politikai érdeklődése párhuzamosan bontakozott ki. Egyrészt optikai értekezést fogalmazott s jelentetett meg Mersenne közvetítésével (*Tractatus opticus*, 1644), másrészt a racionális politika kidolgozása foglalkoztatta, amire a Cavendish család egyik tagja, Newcastle grófja bátorította. Még mielőtt önkéntes száműzetésbe ment volna Párizsba, 1640-ben be is fejezte *Elements of Law, Natural and Politic* (A természeti és a politikai törvénykezés elemei) című, eleinte kéziratban terjedő művét.

1640-től 1651-ig tartott a párizsi száműzetés, mely fontos alkotói korszak Hobbes számára. Mindenekelőtt ezekre az évekre esett a Descartes-tal folytatott, több síkon zajló polémia. Az első réteg optikai. Hobbes az 1630-as években kidolgozta már nem atomista, tehát nem tényleges, anyagi képek repülésére épülő, mechanikai észleléselemétét, amely rokonságot mutat a később Descartes által publikálttal. 1637-ben Kenelm Digby közvetítésével eljutott hozzá Descartes *Essais* című kötete, benne az optikai írással, s közben Mersenne is eljuttatta Descartes-hoz Hobbes optikai írását - anélkül, hogy a szerző kilétét felfedte volna. Egyikük sem volt elégedett a másik teljesítményével. Ami Hobbesot elsősorban zavarta, az Descartes elsőbbsége volt a megjelentetés terén, valamint a lélekről s Istenről alkotott nézetei. E nézetek alkották a descartes-i *Elmélkedések* elleni polémia központi elemeit is. Végül 1648-ban találkoztak személyesen is, de nem volt igazi közeledés köztük.

Ám - bármilyen furcsa is ez mai szemmel nézve - Hobbes szempontjából Descartes nem volt központi jelentőségű figura. Az ő igazi párizsi partnerei Mersenne és szűkebb környezete voltak, így Gassendi, Digby és más kisebb jelentőségű gondolkodók. 1641-ben írta meg a *De cive* (Az állampolgár) című írást, amely egy tervezett enciklopédikus mű, az *Elementa philosophiae* (A filozófia elemei) harmadik, záró részét alkotta. A *De cive* az *Elements of law* anyagának átdolgozásából jött létre, a másik két rész viszont csak jóval később

jelent meg: a *De corpore* (A test) 1655-ben, a *De homine* (Az ember) 1658-ban. Száműzetése hátralévő részét Hobbes tudományos vizsgálódásoknak szentelte, hosszú kritikát írt Thomas White *De mundo* (A világ) című könyvéről, s ebben az időben tanította matematikára a szintén száműzetésben élő walesi herceget.

1649-50-ben dolgozta ki a *Leviatánt*, amely 1651-ben meg is jelent. Bármennyire korszakos jelentőségűnek tartjuk is ezt az írást mai szemmel, a kortársak közül senkit sem elégített ki igazán, s így heves polémiát robbantott ki, minek következtében Angliába visszatérően meglehetősen magányosan, csak magas pártfogói oltalmának köszönhetően élhetett háborítatlan életet. Ezekben az évtizedekben éles vitát folytatott Seth Warddal és John Wallisszal matematikai kérdésekről, ám meglehetősen személyeskedő vitát, noha sohasem volt kérdéses, hogy tisztán matematikailag nem volt egyenrangú partnere Walliséknak. Hobbes még nem látta be, hogy a kör nem négyszögesíthető. Egy másik polémia a szabadság s determinizmus kérdésköre kapcsán robbant ki. Még Párizsban váltott közlésre nem szánt tanulmányokat Bramhall püspökkel, melyeket 1654-ben tudtuk nélkül megjelentettek. Ezt követően írta meg Hobbes a *The questions concerning liberty, necessity, and chance* (A szabadsággal, szükségszerűséggel és a véletlennel kapcsolatos kérdések) című írást, melyre Bramhall 1658-ban válaszolt, amire Hobbes 1668-ban reagált.

A viták s az *Elementa* további részeinek publikálása mellett Hobbes *Opera philosophica* címen kiadott gyűjteményes publikációjával foglalkozott, történeti műveket írt (*Historia ecclesiastica*, *Behemoth*, or *the Long Parliament*), s fordításokat tett közzé (*Odüsszeia*, *Iliász*) utolsó éveiben.

5.7.2. A filozófia - mozgáselmélet és számolás

A *De corpore* első fejezetében olvassuk Hobbes alaposan átgondolt filozófiameghatározását: „A filozófia az okozatoknak vagy jelenségeknek oly ismerete, melyhez azok okainak vagy létrejöttének korábbi ismeretéből való helyes következtetéssel jutunk, és megfordítva, okoké vagy előidézőké okozatuk ismerete alapján” (*Antológia*, 84).

A filozófia tárgyai tehát olyan létezők, melyek *létrejöttek*, azaz benne állnak a természet ok-okozati láncolatában. A legfontosabb negatív

következménye ennek az, hogy Isten nem lehet tárgya a filozófiának, hiszen nem lehet létrejöttéről beszélni. Ezt később Hobbes úgy módosítja, hogy a filozófiában csak annyit mondhatunk Istenről, hogy ő a világ első oka. A filozófia tulajdonképpen tárgyait két irányból közelíthetjük meg, az okok, illetve az okozatok felől. A Kant előtti szóhasználatban az okok felől induló vizsgálódás jelentette az *a priori* utat, az *a posteriori* pedig az okozatoktól induló utat, hiszen az ok joggal tekinthető „előbbinek”, az okozat pedig „utóbbinak”. A módszertan értelmezésekor látni fogjuk, hogy e kettősség nem független a korábban már többször vizsgált „analitikus-rezolútív”, illetve „szintetikus-kompozitív” módszertani iránytól.

A meghatározásból fontos felfigyelnünk még a „helyes következtetéssel” megszorításra. A következtetéseket nélkülöző gondolkodás nem lehet filozófiai: a filozófiában tehát nem hivatkozhatunk az intuícióra, valamifajta lényeglátásra. Hasonlóképp, kizáratik a filozófiából az a foglalatosság is, melyben csupán tapasztalatok összegyűjtéséről van szó. Hobbes korában nagyjából ennek tekintették a történelmet, s ezért a történelemfilozófia önellentmondásszámba ment volna. A következtetést ráadásul Hobbes egészen meghatározott értelemben számolásnak (*computatio*) tekinti. A korban szinte minden jelentős gondolkodó által osztott ideafelfogás szerint abból indult ki, hogy bármely véges létező ideáját megadhatjuk összetevőinek kimerítő felsorolásával. Ennyiben máris világos, mit érthetünk összeadáson és kivonáson a következtetések birodalmában. Ha például egy árbockosárban nagy távolságból felfigyelünk egy alig látható foltra a horizont szélén, akkor új ideánk még csak a „valamit” fogja tartalmazni összetevőjeként. Ha észrevesszük, hogy mozog, akkor már a „mozgó” jegy is hozzákapcsolódott, nagy valószínűséggel a „test” is, majd a „hajó”, esetleg a „klipper”, a „háromárbocos” stb., amíg csak ki nem bontakozik előttünk egy vízi jármű. Ekkorra viszont már számtalan összeadást hajtottunk végre ideáink körében, azaz: következtetésekre jutottunk. A hajó távolodásával ugyanez megismétlődik fordított irányban: ekkor kivonások sorozatáról kell beszélni.

Ez az ideaelmélet azzal a következménnyel jár, hogy az igaz állításról igen sajátos módon kell gondolkodnunk: abból kell ugyanis kiindulnunk, hogy alapvetően minden igaz állítás olyan jellegű, amelyet későbbi terminológiával analitikusnak nevezhetnénk:

állítványként olyan ideát adunk meg („háromárbocos”), amely részideája az alany által megjelölt összetett ideának („klipper”). Nem lehetséges olyan igaz állítás, melyben az alanyról olyasmit állítunk, ami nem foglaltatik benne ideájában. Descartes, Hobbes, Spinoza és Leibniz ezt az elméletet vallották magukénak, Kant pedig majd Leibniz ellenében száll síkra a szintetikus *a priori* ítéletek lehetőségéért.

A filozófiát nem önmagáért műveljük, hanem azért, hogy megszerezzük a képességet valaminek előállítására - a szó legtagabb értelmében: *scientia est propter potentiam*. A filozófia legfőbb haszna a polgárháborúk megszüntetése, a béke megteremtése. Ennyiben a filozófia túlmegy a geometrián s más tudományokon, melyek az ókorból nagy tökéletességben jutottak el hozzánk. A filozófia célja a cselekedetek igaz és bizonyos szabályainak megadása - a bizonyosság követelése, ami Descartes-nál a teoretikus filozófia kívánalma, Hobbesnál átkerül a gyakorlati filozófiába. „Mert nincs értelme megparancsolni, hogy mindenben helyesen cselekedjünk, amíg nincs bevezetve az a biztos szabálya és mértéke a helyességnek, amit mindeddig senki sem vezetett be” (*Antológia*, 92).

Látjuk, miként tolja ki Hobbes a Descartes-nál meghúzott határokat: a filozófia nála is szervesen egymásra épülő diszciplínákból áll, ám ezek végső célja, „gyümölcse” nem etikai, hanem politikai. A perspektivikus cél egy olyan „értelmes” uralmi helyzet létrehozása, melyben az értelmet a helyességnek a filozófus által bevezetett „biztos szabálya és mértéke” garantálja. A filozófiának tehát egyfelől arról kell meggyőznie olvasóját, hogy a cselekedetek irányítása egy parancsoló főhatalom által kell hogy történjék, másfelől meg kell mutatnia a megparancsolandó cselekvési normákat. A hobbesi szuverenitáselmélet e két pillérre fog épülni.

Mielőtt azonban erre rátérnénk, vessünk egy pillantást a diszciplínákra, melyek a szervesen felépülő filozófiát alkotják! Ez a tárgya a *De corpore* módszerről szóló, hatodik fejezetének, amely mindenekelőtt a filozófia definíciójában lévő oksági elemre helyez nagy hangsúlyt: a filozófia - mint a tudomány általában - a miértekre keres választ, nem a ténykérdésekre. A filozófiai megismerés is a természet szerint ismertebbtől indul ki, ami nem más, mint az érzéki ismeretben adott egész dolog, például az egész ember. Ezt az egészet szingulárának

nevezi Hobbes, részeit pedig - amelyeken nem testrészeket ért, hanem olyan akcidenceket, mint az alak, a mennyiség, az érzékek, az értelem stb. - univerzáléknak. Míg az egészek ismertebbek önmagukban, mint részeik, addig a részeknek okai viszont ismertebbek, mint az egész oka. Ezért először meg kell találni a vizsgált szinguláréban rejlő univerzálékat, majd ezek okait. Az univerzálékat felosztás - rezolúció - révén találjuk meg, mint amikor a négyzetet feloldjuk „egy síkká, melyet meghatározott számú egyenlő egyenesek és derékszögek határolnak. E feloldás által a következő univerzálékat nyerjük, mint minden anyagot jellemzőket: vonal, sík (...), határoltság, szög, derékszögűség, egyenesség, egyenlőség; és ha ezeknek okait meg tudjuk találni, mindezeket összeállíthatjuk a négyzet okaként” (94). Az univerzálék okait, vagyis inkább *okát* Hobbes magában ismertnek mondja: nem más, mint a mozgás, a formákat létrehozó sokféle mozgás, melyek oka mindig csak további mozgás lehet. A hobbesi filozófia tehát alapvetően *mozgáselmélet*.

A filozófia részeihez is a különböző mozgásfajták elemzésével jutunk el. Az első rész még elemi fogalmaink definícióját tartalmazza, a *De corpore* ezt „első filozófiának” nevezi. A mozgás például „egyik hely elhagyása és egy másik elfoglalása”. Ezt követi a legelvontabb mozgás vizsgálata, amelynek révén geometriai alakzatok jönnek létre alacsonyabb fokú alakzatokból: a vonal a pont mozgásából s így tovább. Ez „kompozitív” vizsgálódás, ami a geometriára mint mozgástudományra jellemző. A geometria után következik az első, tényleges testeket vizsgáló mozgástudomány, amely az elemi testek mozgásakor fellépő ütközések hatásait vizsgálja. Ezt követően az érzéki minőségek okainak - a látásnak, hallásnak stb. - vizsgálata jön sorra, melyeket maguk a minőségek és változásaik követnek, s ezzel zárul a természetfilozófia, vagyis fizika. Innen a morálfilozófiára térünk át az affektusok vizsgálatával. S ezen a ponton Hobbes bevezet egy kettősséget: a morálfilozófiát szisztematikus rendben a politikafilozófia követi, ám azt az egész rendszer felépítése nélkül is vizsgálhatjuk, mert saját tapasztalataink eléggé tájékoztatnak bennünket a politika alapelveiről. Azt, hogy az emberek saját maguk java szerint ítélnék jóról és rosszról, valamint hogy ki-ki tart attól, hogy a többiek ki akarják majd rabolni, amint megtehetik, a szenvedélyek mozgáselméleti vizsgálatából, illetve elemi élettapasztalatainkból egyaránt le lehet szűrni. Kétségtől ez ad magyarázatot arra, hogy

Hobbes lehetségesnek látta, hogy először politikafilozófiai műveket tegyen közzé.

5.7.3. *Leviatán*

A *Leviatán* viszont talán épp annak köszönheti népszerűségét, hogy az egész rendszer minden elemét bemutatja, sőt még túl is megy rajta, hisz a mű egész második felét olyasmi tölti ki, aminek - saját filozófiafogalma szerint - nem lenne szabad helyet kapnia benne: Istenről és a *Bibliáról* szóló, történeti-filológiai fejtegetések. A továbbiakban e mű gondolatmenetét követve mutatjuk be Hobbes filozófiai rendszerét.

Az első rész az emberről szól, kiindulópontja az érzet, amelyet a descartes-ihoz nagyon hasonló módon rekonstruál: az idegekben lévő finom testrészek mozgása vezet tovább az érzékszervek benyomását az agyba, ahol testi képekként rögzülnek. A hobbesi elmélet sajátossága abban rejlik, hogy a mozgás nem áll meg az agynál, hanem továbbhalad egészen a szívig. Ennek az az oka, hogy Hobbes mechanikai módon akarja megválaszolni a kérdést, hogy mi készítet bennünket a külső tárgyak feltételezésére. Mert az érzékszervektől az agyig vagy akár a szívig csupa belső, testi történéssel van dolgunk, s ennyiben kézenfekvő lenne, hogy saját testi mozgásainkat érzékeljük, ahelyett, hogy a belső mozgásmintázatokat külső tárgyak tulajdonságaiként dekódolnánk. A legcsodálatosabb valamennyi jelenség közül, hogy egyáltalán van jelenség, vagyis vannak olyan testek a teljességgel testi univerzumban, melyek megjelenítenek más testeket - így foglal állást Hobbes a *De corpore* 25. fejezetében. Hiszen a descartes-i megoldást nem áll szándékában átvenni: nem kíván bevezetni egy tisztán gondolkodó szubsztanciát. Ezzel elhárítja ugyan a dualizmus veszélyét, ám a jelenség talányát kénytelen tisztán mechanikai úton megoldani. Ehhez tartozik a fenti kérdés is, hiszen nyilvánvalóan el kívánja kerülni az isteni jóságra hivatkozást abból a célból, hogy legitimálja a külső tárgyak ránk gyakorolt hatására vonatkozó meggyőződésünket. A szív mint a test középpontja játszik itt nagy szerepet. Hobbes ugyanis úgy véli, hogy a testeket érő minden nyomás felébreszt az érintett testben egy elemi tendenciát a nyomás irányával szemben. Ez történik minden olyan érintkezéskor is, mikor az idegben lévő testrészek mozgásuk egymást - egészen addig, amíg a test középpontjához, a szívhez nem

érnek. A szívben összegződik valamennyi ellenirányú tendencia, s nem valami fizikai tettben nyilvánul meg, hanem éppenséggel abban a hitben, hogy kívül kell keresni azt, ami hatást gyakorolt ránk.

A képzetek, az érvelés, a beszéd s a tudományok kialakulásának alapja nem más, mint ez a testi jellegű érzékelési folyamat, s ez vezet az akarat, az értékítéletek kialakításához is. Mert amikor érzékelünk egy külső tárgyat, mindig kellemes vagy kellemetlen dologként érzékeljük, azaz mint olyan tárgyat, amely elősegíti vagy gátolja ún. „vitális mozgásainkat”, a lélegzést, vérkeringést, emésztést stb. Ezzel állnak szemben az akaratlagos mozgások, amelyekhez az akarat kialakulására van szükség.

Hobbes akaratelmélete határozottan antivoluntarista, számára a „szabad akarat” önellentmondás. A hatodik fejezet kiindulópontja a mérlegelés, fontolgatás: amikor a tárgyaknak vitális mozgásainkra tett hatásáról ellentmondó tapasztalatokat szereztünk. Ekkor hol akarjuk, hol kerülni szeretnénk a szóban forgó dolgot, s nem tudunk megállapodni. Viszont minden megfontolás véget ér egyszer, a cselekvés lezárja a mérlegelést: Hobbes éppen azt az utolsó szándékot nevezi akaratnak, amelyet követ s beteljesít a végrehajtott tett. Létrejött az akaratlagos mozgás, ám szabadságról már nem beszélhetünk, mert a szabad mérlegelést éppenséggel az akarat létrejötte szüntette meg. Ezzel függ össze a 21. fejezetet nyitó szabadságmeghatározás, amely a Bramhallal folytatott vita kiindulópontja lett: „A szabadság valójában az ellenállás hiányát jelenti (ahol is ellenálláson a mozgás külső akadályait értem), s ezt a fogalmat éppoly joggal lehet értelem nélküli és élettelen dolgokra, mint észlényekre alkalmazni” (*Leviatán*, 180).

Viszont ha visszatérünk a mérlegelés koncepciójához, máris láthatjuk, hogyan adódik Hobbes rendszerében az érzékelés fiziológiai leírásából az, hogy önmagunkat alkalmazzuk értékelési kritériumként. Mert az, hogy jónak vagy rossznak ítélünk egy dolgot, eredendően saját vitális mozgásainkra tett hatásától függ. Ebből máris következik, hogy az emberiség megannyi, elsődlegesen mindent önmagára vonatkoztató individuumból áll, kiknek érdekei ellentétben állnak egymással: ezért veti el Hobbes az Arisztotelészre visszamenő elgondolást, mely szerint az emberi természet már eleve társulásra hajlik. Épp ellenkezőleg: az emberi természet egyedi, s csak kényszer hatására lép közösségre embertársaival. Boldogságát egyedül magának keresi,

ráadásul nincs is miben megnyugodjon, mert amíg él, érzékel, s amit érzékel, azt vitális mozgásai szempontjából értékeli is, ebből pedig új s új, kielégítendő vágyak fakadnak. Nincs tehát a *finis ultimus*, végső cél értelmében vett legfőbb jó, helyette a mindig újonnan keletkező vágyak folyamatos kielégítésének képessége lép, de ez nem kifejezetten közösségi jó.

Az ember természeti állapotának sajátossága tehát, hogy kinek-kinek önmaga a legfőbb mércéje s bírója. Ugyanakkor egy fontos értelemben egyenlők is vagyunk: vannak ugyan erősebbek közöttünk, de senki sem annyival erősebb a többieknél, hogy csellel ne tudnák megölni. Ezért természeti állapotunkat egy meghatározott érzelem, a halálfélelem uralja, s ez megbénítja vágyaink kielégítésére irányuló törekvésünket, viszont egyszersmind kiút keresésére is ösztönöz, amit az értelem bizonyos alapelveinek követésében talál meg: „A békére ösztönző emberi érzelmek a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal meg lehet szerezni. Az értelem pedig a béke előnyös alapelveit sugallja” (110). Az értelem alapelveit a természetjogi hagyományhoz kapcsolódva „természeti törvényeknek” is nevezi, noha új hagyományt teremt azáltal, hogy csak nagyon bizonytalanul kapcsolja őket az isteni törvényadó gondolatához.

„Az értelemnek e parancsait - írja Hobbes a 15. fejezet végén - az emberek általában törvényeknek nevezik, de helytelenül. Mert csak végkövetkeztetések vagy tantételek arra vonatkozóan, mi az, ami az emberi élet fenntartását és védelmét szolgálja. Ezzel szemben a törvény voltaképp annak a szava, aki jogosan parancsol másoknak. Ha azonban ugyanezeket a tantételeket Isten igéjével hirdetett tantételeknek tekintjük, akkor - mivel Isten jogosan parancsol mindennek (*all things*) - mégis helyesen nevezzük őket *törvényeknek*.” E bekezdés alapján világos, mit kell értenünk a Newcastle által szorgalmazott „racionális politikán”, valamint a geometriai módszernek Galilei által szorgalmazott kiterjesztésén a gyakorlati filozófiára. A természet törvényei ugyanis észkövetkeztetések, de ezúttal nem a geometria alakzataira, hanem az emberi élet tényeire vonatkozóan. Törvényeknek csak Istenhez kapcsolva tarthatjuk őket, ám Hobbes nem Istennek a zsidó-keresztény hagyomány szerinti, csupán az embereknek adott parancsolataira utal, hanem azokra a természeti törvényekre, amelyek

valamennyi létező működését szabályozzák. Az értelem alapelvei épp annyira Isten parancsai, amennyire a méhek röptét szabályozó elvek.

Hobbes megkülönbözteti a törvényt a jogtól: a természeti jog szabadságunk arra, hogy erőnket olyan akarati cselekvésekre használjuk, melyekről saját megítélésünk és értelmünk úgy véli, életünk megoltalmazására szolgál. A természeti törvény olyan értelmi szabály, amely megtiltja, hogy elmulasszunk valamit megtenni, amivel biztosan megoltalmazhatjuk életünket. A legáltalánosabb megfogalmazása az egymást kiegészítő jognak, illetve törvénynek az, hogy békére kell törekedni, ameddig csak remény van rá (a törvény), ám ha már nincs, akkor a háború minden eszközével megvédhetjük magunkat (a jog). Ebből vezeti le Hobbes a második törvényt: „mindenki önkéntesen mondjon le minden jogáról, feltéve hogy a többiek is így tesznek, ha ezt a béke és az önvédelem érdekében szükségesnek tartja Ennek két fontos összetevője van: a lemondás és a kölcsönösség. A lemondás egyszersmind átruházás is, ha egyvalaki kivételével, aki ezáltal különleges hatalmi helyzetbe kerül, mindenki lemond minden jogáról. Erre viszont nagy szükség van, hiszen senki sem várhatja el, hogy mindenki, pusztán az értelemnek engedelmeskedve mondjon le minden jogáról, amíg nem lát biztosítékot rá, hogy mindenki más is így tesz, ráadásul nemcsak a jelenben, de a jövőben is. A természeti törvények - melyek foglalta az „arany szabály”: „amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek, azt ne tedd meg másokkal” - *in foro interno*, a lelkiismeret törvényszéke előtt köteleznek ugyan a természeti állapotban is, ám *in foro externo*, az emberek közti térben, csak akkor, ha biztosítékot kap a kölcsönösség. Annak a *társadalmi szerződésnek* tehát, amely a jogok kölcsönös átruházását rögzíti, a jelenre s a jövőre egyaránt hatályosnak kell lennie, s ehhez nem elegendő önmagában, hogy a harmadik természettörvény szerint „a megkötött megállapodásokat teljesíteni kell”. Hiszen ez a törvény is csak *in foro interno* kötelez feltétel nélkül.

Ezért szükséges tehát a *Leviatán*-ban a „halandó isten”, melynek feladata, hogy a hatalom feltétlen birtokosaként egyfelől mindenkit rábírjon az általa definiált társadalmi igazságosság és az általa hozott törvények megtartására, másfelől - a már működő társadalmat tekintve -, hogy a hatalomra aspiráló különböző társadalmi erőket lefegyverezze, illetve összebékítse egymással. Erre utal a *Leviatán* első kiadásainak címlapja is: emberek tömegeiből felépülő emberalak, jobbában karddal,

baljában püspöki pásztorbottal - vagyis magában egyesítve a világi és az egyházi hatalmat a világi hatalom primátusával -, előtte pedig békés táj, rendezett településekkel, mely azáltal és csak addig maradhat ilyen békés, ameddig a széthúzásnak kétoldalt egy-egy kis emblémával ábrázolt világi és egyházi formái elenyésznek.

Ezen a ponton térhetünk át néhány jelzés erejéig a világi és egyházi hatalom viszonyának kérdésére a *Leviatán* államán belül. Hobbes maga élete végéig az anglikán egyház tagja volt, s ebből már következik is ellenséges attitűdje a pápai állam világi hatalmi törekvéseivel szemben. A *Leviatán* egész második felét a katolikus államfelfogás elleni politikai-teológiai polémia tölti ki, tehát Hobbes álláspontja messze nem érzelmi alapon elutasító. A „keresztény államról” (*commonwealth*), illetve a „sötétség birodalmáról” szóló harmadik és negyedik rész tétje egyértelmű: az első két részben Hobbes kifejtett egy államelméletet, amelynek alapzata a természetes emberi megismerésnek saját mechanikai-filozófiai elméletére épülő rekonstrukciója. Ennek a megalapozásnak a következményeként mutatja be Hobbes a *Leviatán* államfilozófiájának fő tézisét, mely szerint mindaddig, amíg a szuverén képes a béke és prosperitás biztosítására, vele szemben semmilyen ellenállás nem jogosult. E megalapozás értelmében azonban, megfordítva, ha lehetséges volna egy olyan, a természetes-mechanisztikus megismerési módtól gyökeresen eltérő, kitüntetett megismerési mód, amely az alattvalók valamely osztályát a nagy többséggel szemben privilegizálja, akkor jogos volna a hatalmi ágaknak az a - Róma által követelt - középkorias megosztása, amely világi hatalmat juttatna az e természetfeletti megismerést egyedül birtokló egyházi hatalomnak is. Vagyis a prófétaságra, Isten ígéjére, illetve a csodákra vonatkozó fejtegetések, melyek a természetestől eltérő megismerési mód lehetőségét firtatják, a hobbesi „teológiai-politikai tanulmány” magvát alkotják.

Mindenekelőtt rögzítenünk kell, hogy könnyen találunk olyan szövegeket, amelyekben Hobbes egyértelműen állást foglal valódi próféták létezése mellett. A Bramhallal folytatott vitát rögzítő dokumentumban olvashatjuk például a következő rövid dialógust:

„Bramhall: Erősen kételkedem benne, hogy (Hobbes) komolyan hiszi, hogy van a világon prófétaság. Túlságosan csekélynek tünteti fel a

különbséget a próféta, az őrült és a démonoktól megszállt ember között.

Hobbes: Vallom, hogy volt igazi próféta és voltak igaz próféták Isten egyházában Ábrahámától egészen Megváltónkig, aki a legnagyobb valamennyi próféta közül (...)” (*English Works*, IV, 324).

Bramhallt valószínűleg az gondolkoztatta el, hogy Hobbes a *Leviatán* 36. fejezetében a prófétafogalomnak szinte parttalanná tágított fogalmával áll elő: "A *prófeta* név jelentése a Szentírásban hol *prolocutor*, azaz szószóló, akinek útján Isten az emberhez vagy az ember Istenhez szól, hol *predictor*, tehát az eljövendő dolgok megjósolója, hol pedig olyan ember, aki őrültek módján, összefüggéstelenül beszél" (359). Bramhall úgy vélhette, hogy Hobbes az első, illetve második osztályba sorolt prófétákat sem különböztette meg az őrültektől. Ez, tágabb értelemben, azt a kérdést rejti magában, hogy vajon nem üresíti-e ki Hobbes a prófétafogalmát azáltal, hogy a legkülönbözőbb módokon naturalizálja, azaz tisztán természetes okokra vezeti vissza. Hiszen Hobbes előszeretettel idéz olyan bibliai helyeket, amelyek a „prófeta” elnevezést olyan esetekben is alkalmazzák, amelyekben a „prófécia” biztosan nem annak következménye, hogy Isten közvetlen, természetfeletti módon, igehirdetésre készítette az illető „prófétát”. Az első ilyen réteg az őrülteké, a második azoké, akik vagy „hivatásuknak megfelelően” „keresztény templomokban” „a gyülekezetért hivatalos imákat mondanak”, vagy egyszerűen csak általában „Isten dicsőségét versben ünneplik”. A harmadik pedig a pogány költőké, akik *saját* isteneiket dicsőítik. A Bramhallal folytatott vitában egy találó *ad hominem* érv ezeket az embereket „csodák nélküli prófétáknak” nevezi.

Úgy tűnik tehát, Hobbes úgy hárítja el a kitüntetett és kitüntető megismerési mód veszélyét, hogy naturalizálja a prófétafogalmát. Másfelől azonban feltűnően le is szűkíti a próféták körét. A legtöbben ugyanis nem „állandó foglalkozásként”, hanem „rendkívüli és időleges alkalmaztatásként” prófétáltak. Azon ószövetségi próféták között, akik állandó hivatásként prófétáltak, Hobbes megkülönböztet legfőbb, illetve alárendelt prófétákat (364). Az első legfőbb próféta Mózes volt, őt követték a főpapok, „*ameddig a királyi papság fennállt*” (365). Ezután viszont a jámbor királyok lettek a legfőbb próféták, a főpapi hivatal pedig olyannyira alárendeltté vált, hogy ebben az összefüggésben a királyokra alkalmazva megjelenik a „szuverén

próféta” (365) kifejezés is. Az Újszövetség idején csak egyetlen szuverén próféta volt, Krisztus, akinek helyzete két értelemben is kivételes a próféták között: egyrészt „egy személyben Isten, aki szólott, és próféta, akihez szólott” (366), másrészt pedig *szuverenitása királyi mivoltából fakadt*, amint ezt Hobbes Bramhallnak címezve írja:

„Krisztus, atyjának jogán, a zsidók királya volt, következésképp legfőbb próféta s az összes próféta bírója. Hogy más fejedelmek mit gondoltak próféciáiról, az másodlagos. (...) Isten jóváhagyásával rendelkezett, aki a zsidók királya volt, Krisztus pedig az ő alkirálya.”

Az igazi próféta végső kritériumaként tehát a politikai vagy - mint Krisztus esetében - kvázi politikai szuverenitás szolgál. De ha ez így van, azért fölmerül a kérdés, hogyan tudja meggyőzni hallgatóságát a próféta állításai igazságáról? Itt visszatérhetne a megismerés elméletében testi folyamatokra visszavezetett mentális szféra egyfajta teologizáló ismeretmetafizika révén. Ezt Hobbes úgy akadályozza meg, hogy még hangsúlyosabbá teszi a prófétaságról szóló tanítás politikai dimenzióját. A politikai hierarchia teljességgel visszatükröződik a prófétai hierarchiában: a - mind politikai, mind vallási értelemben - „*alárendelt*” próféták nem tehetnek mást, mint hogy a - mind politikai, mind vallási értelemben -, „*legfőbb*” próféták kinyilvánított akaratának megfelelően beszélnek, *amennyiben* mondanivalójukat igazi, isteni üzenetként akarják elismertetni. Az a hetven férfiú, idézi fel Hobbes, akik Mózes idejében az izraeliták táborában prófétáltak, „Mózes prófétálásának volt alávetve és alárendelve. Hisz Isten Mózes leikéből vett, és abból adott nekik, úgyhogy Mózes akarata szerint kellett prófétálniuk, másként egyáltalán nem prófétálhattak volna” (367). *Eredendően* igaz próféták azok, akik a királyi szuverenitás birtokában vannak. Az alárendelt próféták csak az ő közvetítésükkel „igazulhatnak”, hiszen ők a próféták, akik önmaguk igazságát, illetve mások igaz vagy hamis voltát egyként nyilvánvalóvá teszik. Vagyis a szuverén uralkodó semmiképp sem lehet hamis próféta.

Hobbes tehát a bibliai hermeneutika módszerével is igazolta azt a tézist, melyet a *Leviatán* első felében a szisztematikus filozófia érvelésével állított fel: főhatalom csakis egy lehet, az egyházi hatalom világira vonatkozó igénye alaptalan. A természetfeletti kinyilatkoztatással - vagy csak egészen különleges természetes

adománnyal - rendelkező legfőbb próféta, akit valamennyi többi prófétának követnie kell, a szuverén. Az az autoritás pedig, amelynek a prófétai cselekedeteket az üzenet címzettjei előtt igazoló csodákat hitelesítenie kell, ismét csak maga a szuverén.

5.8. Benedictus (Baruch) Spinoza (1632-1677)

Spinoza Amszterdamban született marannus szülők gyermekeként. A „marannus” kifejezést azokra a zsidókra szokás alkalmazni, akik eredetileg Spanyolországban éltek, s a fokozódó nyomás, majd üldözés és az inkvizíció hatására kikeresztelkedtek. A 16-17. században igen sok marannus hagyta el Spanyolországot, illetve Portugáliát, s közülük sokan találtak menedéket az akkoriban a vallási türelem országának számító Németalföldön. Spinoza anyanyelve ezért a portugál volt, hollandul sosem tanult meg igazán jól.

Apja halála után, 1654-től két évig, testvérével közösen folytatta apja üzleti tevékenységét. A korabeli protestáns irányzatokkal való megismerkedés, illetve a merev vallásossággal szemben álló, újabb marannus bevándorlók hatására viszonya a zsinagógához egyre rosszabb lett, ami 1656-ban a kiközösítéshez vezetett. Spinoza ekkoriban már kifejezetten készült a filozófusi életpályára: latint és klasszikus irodalmat, karteziánus filozófiát és államelméletet tanult. Ezzel egy időben kisebbfajta tanítványi kör is kialakult körülötte. 1660-ra e kör számára előkészített szövegekből előállt egy ma *Rövid tanulmány Istenről, az emberről s az ő boldogságáról* címen ismert írás, amelynek anyagát a következő években megpróbálta átformálni egész filozófiáját - s talán politikai teológiáját is - magába foglaló művé. E próbálkozás első, befejezetlenül maradt megnyilvánulása az 1661-62-ben keletkezett *Tanulmány az értelem megjavításáról, s ez vezetett el az Etika első változatának megírásához is 1665-ben.* Módszertanilag pedig az 1662-ben, kivételesen saját neve alatt megjelent mű, a *Descartes filozófiájának alapelvei* készítette elő az *Etikát*.

Megismerkedett a Hollandiát ebben az időben kormányzó liberális államférfiakkal, s talán részben az ő biztatásukra írta meg *Teológiai-politikai tanulmányát*, melynek fő célja annak kimutatása, hogy a gondolat- s a véleménynyilvánítás szabadsága csak az állam kárára számolható fel.

Ezt követően egészítette ki az *Etika* első változatát, de hamarosan felhagyott a kiadás előkészületeivel. Ugyanebben az időszakban összeomlott a tendenciájában demokratikus kormány; a Spinoza által nagyra tartott vezetőit brutálisan meggyilkolták. Spinoza emberképe ez események hatására komorabbá vált. Élete utolsó éveiben újabb államelméleti mű megírásába fogott, mely a *Politikai tanulmány* címet kapta. Kiindulópontja szerint a társadalmat alkotó emberek többsége sosem vehető rá, hogy szenvedélyei helyett az észet tekintse cselekedetei vezetőjének, a nagy többség mindig is szenvedélyeinek rabja marad. Ennek megfelelően az elkészült rész alapján úgy tűnik, nem annyira a demokráciát igyekszik elismertetni mint a legjobb kormányformát, hanem inkább a hatalom elosztásának olyan elveit igyekszik kidolgozni, amelyek alkalmazásával a béke egyensúlyi állapota fenntartható, bármely államformát vesszük is alapul.

Spinoza ugyan nem volt oly egyetemes tudományos gondolkodó, mint Descartes, mégis meg volt győződve róla, hogy a filozófia minden tudást felölel. Írt is egy-egy kisebb írást a valószínűségszámításról, illetve a szivárványról. Oldenbourg-nak, a *Royal Society* titkárának közvetítésével kémiai kérdésekről cserélt eszmét Robert Boyle-lal. A Leibnizcel folytatott filozófiai eszmecseréjét optikai kérdések megtárgyalása vezette be. 1677. február 21-én halt meg öröklött tüdőbetegsége következtében. Tanítványai és barátai még halála évében megjelentették latinul és holland fordításban *Hátrahagyott műveit*.

5.8.1. *Etika*

Bármely filozófiai mű elemzésekor abból érdemes kiindulni, hogy milyen elérni kívánt célról tanúskodik az áthagyományozódott szöveg, milyen alapelveket fogad el s milyen módszertani előfeltevéseket tett magáévá a szerző. Az *Etika* esetében minderről híven tájékoztat bennünket a mű címe: *A geometriai rendnek megfelelően bizonyított etika, amelyet öt részre osztottunk*. Az egyes részek témái a következők: I. Isten; II. Az elme természete és eredete; III. Az affektusok eredete és természete; IV. Az emberi szolgaság, vagyis az affektusok ereje; V. Az értelem hatalma, vagyis az emberi szabadság.

Etikát az a filozófus ír, aki meg van győződve róla, hogy a filozófusi hivatáshoz tartozik kifejezni véleményét az emberi cselekedetek

mozgatórugóiról vagy azokról az erkölcsi megfontolásokról, amelyek döntéseink meghozatalakor valamilyen szerepet játszanak. Az persze még nem elég, hogy a filozófus saját hivatását ilyennek lássa. A mindennapi életet is olyannak kell tekintenie, hogy a benne érvényesülő morális irányelvek egyrészt *rászorulnak* a tisztázásra, másrészt *meg is engedik* azt, hogy a magát e feladatra alkalmasnak tartó filozófus gyakorolja hivatását. Spinoza abból indult ki, hogy a felnőtté váláskor magunkévá teszünk bizonyos, az adott közösségben elfogadott vélekedéseket a követendő jó s kerülendő rossz mibenlétéről, s mindennapi cselekedeteinket ezek a - többnyire nem tudatosított - irányelvek kormányozzák. Ám túlságosan is nagy a tét - így rekonstruálhatnánk a *Tanulmány az értelem megjavításáról* bevezető gondolatmenetét -, túlságosan is sok múlik döntéseinken ahhoz, hogy minden vizsgálat nélkül érvényesülni hagyhatnánk ezen irányelveket. A tét a mindenkori én boldogsága. Az Etika fő feladata éppenséggel ennek vizsgálata.

Abban a meghatározásban, hogy az etikát a geometriai rendnek megfelelően kell bizonyítani, fontos előfeltevés rejlik. Az ember igazi boldogságához csak olyan elvek vezethetnek el, amelyek nem pusztán egy partikuláris közösség számára érvényesek, hanem minden, esztét helyesen használó ember számára is azok, hiszen az ember meghatározása „eszes lény”, s az ész nemcsak az individuumok partikularitásán kell hogy felülemelkedjék, hanem az egyes népeken is. A boldogsághoz való eljutásnak nincs holland vagy spanyol, zsidó vagy magyar útja: az egyetlen, az igazi út, a szükségszerűen elfogadott elveknek megfelelő cselekvés, amelyet minden, esztét helyesen használó lény éppoly szükségszerűséggel fogad el, mint ahogy azt fogadja el, hogy a háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel.

Eukleidész *Elemek* című művének kifejtését követve az *Etika* minden része definíciókkal és axiómákkal kezdődik, olykor posztulátumok megadásával folytatódik, míg maga a kifejtendő anyag tételek, bizonyítások, segéd- és következtetett tételek formáját ölti. Ám Spinoza szűknek találhatta ezt a keretet, mert a tételek, bizonyítások sorát gyakran nem geometriai műfajú szövegrészek - előszavak, megjegyzések, függelékek - szakítják meg, amelyek árnyalják a „fő” gondolatmenetet.

Spinoza öt részre osztotta az *Etikát*. Az első három világossá teszi, minek a tudása szükséges ahhoz, hogy megszerezhessük az egyetemes érvényű cselekvési alapelveket. Az elsőként megállapított alapelvek az Istenről, vagyis az átfogó értelemben vett természetről való tudásunkat rögzítik. A következő fő téma saját gondolkodóképességünk, vagyis elménk vizsgálata, mert Spinoza úgy véli, a helyes megismerési mód kiválasztása döntő jelentőségű a helyes életmód megtalálása szempontjából. Végül kíváncsi az affektusok pontos ismerete, mert éppenséggel a szenvedélyként megjelenő affektusok partikularitása az, amit az ész egyetemességének le kell küzdenie. Az etikaként felfogott filozófiához Spinozánál egyfajta társadalomfilozófia is tartozik, melynek elemeit elsősorban a negyedik könyvben kell keresnünk. Az ötödik könyv az Isten értelmi szeretete által jellemzett bölcs boldogságáról szóló tételekhez vezeti az egész gondolatmenetet.

Az *Etika* első része tehát az Istenre s a világegészre vonatkozó, feltétlenül szükséges ismereteket rögzíti. Az az Istenről való tudás, mellyel itt találkozunk, nem szent könyvekbe rejtett kinyilatkoztatáson alapuló ismeret, hanem annak az isteneszmének a kifejtése, amely az emberi elme minden tapasztalat előtt adott alapszerkezetéhez tartozik. Nem teológiával, hanem racionalista metafizikával van dolgunk, s így Isten lényegének kifejtéséhez a hagyományos és a karteziánus metafizika szókincsét egyaránt felhasználja. Isten olyan *szubsztanciaként* jelenik meg, amely végtelen sok *attribútumból* áll, melyek mindegyike kifejezi azt az örök és végtelen lényeget, ami magában foglalja a létezést, s ebben az értelemben *önmaga* okaként fogható föl. Az *önmaga oka* kifejezés ebben az értelmezésben nem paradoxont jelent: formálisan a Kant óta ontológiainak nevezett istenérv descartes-i módosulására utal, mely szerint az, hogy „létezni”, benne foglaltatik az Isten fogalmát alkotó jegyekben, s ezért mihelyst megszereztük Isten megfelelő fogalmát, egyszersmind bizonyosnak is kell lennünk afelől, hogy létezik. Spinozánál azonban e formális érvelésnél fontosabb az a tartalmi mozzanat, amelyet az „isteni hatóképesség” fogalma jelent. Isten lényege ugyanis nem más, mint az a kimeríthetetlen hatóképesség, amely nemcsak önmaga létezését biztosítja folyamatosan, hanem egyszersmind a természet valamennyi - véges és végtelen - létezőjét is létrehozza, illetve fenntartja. Ennek a kiindulópontnak nagy horderejű következményei vannak. Nyilvánvalóvá válik, hogy Isten és az általa létrehozott világ nem különíthető el egymástól oly módon, ahogyan ez a hagyományos

teológiában és filozófiában történt. Isten nem transzcendens, azaz nem a világon *túl* van, hanem *immanens*: „benne marad” az általa előidézett világban.

Ennek alapján válik érthetővé a nevezetes spinozai formula: „Isten, vagyis a természet.” Spinoza ugyanis a világmindenségről alkotott képe kialakításakor a létrehozó princípiumot s az általa létrehozottakat nem különálló létezőknek tekinti, hanem beilleszti őket egy egységes természetfogalomba. Arra épít, hogy a latin *natura* szó tövéből nemcsak főnevet, de igét is képezhetünk - *naturo* -, melynek jelentése annyi lenne, mint „a természet módján létrehozni”. A régebbi fordítások „teremtő természet” kifejezése azért helytelen, mert elleplezi azt a gyökeres fordulatot, amelyet Spinoza a keresztény teremtést jelentő *creare* igének a természeti szükségszerűséggel való létrehozást jelentő *naturare* igével való fölváltása révén a nyugati metafizika történetében véghezvisz. Az így képzett igéből melléknévi igenevek is képezhetők, s máris előttünk áll az alapvetően egységes természet két aspektusa, a *natura naturans* és a *natura naturata*, vagyis a „folyamatos”, azaz a létrehozó s a „befejezett”, azaz a létrehozott aspektus. A spinozai terminológiában a szubsztancia és az attribútumok - vagyis a szubsztancia kifejeződési módjai, mint a kiterjedés és a gondolkodás - tartoznak a létrehozó aspektushoz, míg a móduszok - vagyis minden egyedi létező - a létrehozottak körébe tartoznak. Ezen egységes természetelképzelés legfőbb hozadéka az, hogy megfelelő megismerési módot választva minden egyes létrehozott, véges létező lényegében megtalálható a létrehozó aspektus. „Istenben maradunk és Isten mibennünk, mert a maga leikéből adott minékünk” - idézheti a *Teológiai-politikai tanulmány* mottója némi joggal János első levelét -, azért csak *némi* joggal, mert a *biblikus nyelvezet* Spinozánál alapvetően *nem biblikus értelmet* takar: a természet létrehozása *nem* a transzcendens Isten akarati döntésen alapuló teremtő aktusa, hanem magának a természetnek kezdet, szünet s vég nélküli, önhatalmú s öntörvényű létrejövése.

Minden egyes véges létező, módusz kifejezi tehát „bizonyos és meghatározott módon” a természet létrehozó aspektusát alkotó hatóképességet, ami az emberi megismerőképesség számára két attribútum alakjában, kiterjedt, valamint gondolkodásbéli dolgok létrehozásának képességeként válik hozzáférhetővé. Ez nemcsak azt jelenti, hogy (vagy) csak kiterjedt - azaz testi -, vagy gondolatszerű

létezőket vagyunk képesek észlelni, hanem azt is, hogy mi magunk is testből - olyan móduszból, amely Isten, vagyis a természet végtelen hatóképességét a kiterjedés bizonyos és meghatározott móduszeként fejezi ki - és elméből - azaz olyan móduszból, amely ugyanezt a hatóképességet a gondolkodás bizonyos és meghatározott móduszeként fejezi ki - álló individuumok vagyunk.

„Ugyanezt a hatóképességet fejezi ki”: Spinoza erre a törékenynek tűnő tézisre hatalmas terhet rak. Azt állítja, hogy ha e két módusz ugyanannak a hatóképességnek a kifejeződése, akkor ez nem kevesebbet jelent, mint hogy végső soron *azonosak*. Ezzel Spinoza választ próbál adni a karteziánus dualizmus problémájára: ha egyszer gondolkodás és kiterjedés két, egymástól teljességgel független létmód, akkor hogyan lehetséges az a legmindennapibb tapasztalatunk, hogy érezzük a testet érő hatásokat, s úgy látjuk, testünket képesek vagyunk megfontolásainknak megfelelően mozgatni. Spinoza válaszként tagadja a kérdés mögött megbúvó előfeltevést: nemcsak a kiterjedést és a gondolkodást általában tekinti *egyazon* szubsztancia két attribútumának, hanem a kiterjedéshez tartozó minden egyes módusz is *azonossá* válik az ezt a móduszt a gondolkodás attribútumában kifejező módusszal: kinek-kinek a teste *azonos* az ő leikével. Ez a magyarázata annak, hogy ha a testünkkel történik valami, azt rögtön észleljük is, vagyis - Spinoza nyelvén szólva - annak ideája rögtön megjelenik az elménkben.

Ebből kiindulva lát hozzá Spinoza - már a második könyvben - a megismerési módok elkülönítéséhez és részben pszichológiai, részben metafizikai alapjaik feltárásához. A legalacsonyabb rendű, ám nélkülözhetetlen megismerési mód a tapasztalat, melynek létrejötte - Spinoza szerint - értelmezhetetlen a test és az elme azonosságának imént vázolt elmélete nélkül. Az ember ugyanis, mint minden véges módusz, folytonos kölcsönhatásban áll a többi véges módusszal: részint ő hoz létre hatásokat más móduszokban, részint ezek őbenne. Léte fenntartásához ez a kölcsönhatás elengedhetetlenül szükséges. Ha testét elkülönítve vizsgáljuk, a hatások végül az agyba kerülnek, melynek lágy részein különféle, a hatást gyakorló testre jellemző lenyomatok maradnak vissza. De mivel test és elme *azonosak*, s mindaz, ami a testben végbemegy, az azonosságtézis alapján végbemegy az elmében is, ezért az elmében megjelenik a testre hatást gyakorló külső test olyan ideája, amely egyszerre mutatja a külső test

és saját testünk természetét. S mivel ez az idea e két természetet elkülönítetlenül tartalmazza, vagyis nem lehet pontosan meghatározni, mi tartozik a külső, s mi saját természetünkhöz, az idea „inadekvát”.

Vannak azonban a testeknek olyan tulajdonságaik is, amelyek azonosak valamennyi testben. Ilyen például az, hogy valamennyi test a kiterjedéshez tartozik, vagy mozog, vagy nyugalomban van s hasonló. Ezekkel a tulajdonságokkal kapcsolatban nem lehet szó inadekvátságról, hiszen az elkülönítetlenség itt nem jelent hátrányt: maga a kiterjedés ideája nem változik meg attól, hogy inkább A, nem pedig B vagy C test partikuláris sajátságain keresztül jutunk el hozzá. Ezek a „közös fogalmak” annak a másik megismerési módnak az alapját alkotják, amelyet Spinoza esznek nevez. Az ész ideái, vagyis az e megismerési mód által szolgáltatott ideák adekvátak. Ez lesz a tudományok jellemző megismerési módja, amelyekben az egész tudományterülethez tartozó valamennyi tárgyra érvényes általános tételekből vezetünk le újabb s újabb ismereteket.

Van azonban egy harmadik megismerési mód is, amelynek eredete s célja különbözik mindkét eddig említettétől: az „intuitív tudomány”. Spinoza sajátos érveléssel próbálja igazolni, hogy Isten adekvát ideája minden tapasztalatot megelőzően hozzátartozik minden egyes emberi elméhez. Az első könyvbeli metafizikai megalapozás első két sarktételeben egyrészt azzal a rejtélyes állítással találkozunk, mely szerint minden dolog vagy önmagában, vagy másban van, másrészt azzal az ehhez kapcsolódó tézissel, hogy bármely dolgot vagy önmagából - ha önmagában van -, vagy másból - ha másban van - kell felfogni. Önmagában lenni voltaképp annyit jelent, mint önmaga okának lenni, „másból” másnak az alapján felfogva lenni pedig annyit tesz, hogy megismerés tekintetében az a másik logikailag elsődleges az illető dologhoz képest - vagyis a megismerendő dolog megérthető e „más” alapján, de fordítva nem lehetséges a dolog. Ha pedig fölfogni valamit annyit jelent, hogy létrejön bennünk egy idea az illető dologról, akkor e két sarktétele alapján levonhatjuk a következtetést, hogy bármely véges, kiterjedésbeli módusznak - vagyis bármely testi dolognak - csak akkor jöhet létre gondolkodásbeli megfelelője - vagyis ideája -, ha ebben az ideában egyszersmind megvan Istennek, a szubsztanciának ideája is. Mert az, amiben „más dolgok” „benne” vannak e sajátos értelemben, nem más, mint a szubsztancia. A végtelen ugyanis mind létezés, mind megismerés tekintetében elsődleges a

véges dolgokkal szemben, márpedig a spinozai rendszerben egyedül Isten, a szubsztancia, a természet végtelen, minden más véges. Ha tehát annak a véges testnek, amely történetesen egy ember teste, van megfelelője a gondolkodásban, azaz van ideája - amiről korábban már kiderítettük, hogy az e test „leikével” azonos -, akkor ennek a léleknek Isten ideája részét kell hogy képezze. Ha van lelkünk - s ez kétségbevonhatatlan -, van adekvát ideánk Istenről.

Kétségkívül ez az a meggyőződés, ami az egész *Etika* felépítését a háttérből meghatározza. Csak akkor lehetséges Isten és a természet viszonyáról azzal a magabiztossággal beszélni, amellyel Spinoza beszél, ha biztosak vagyunk benne, hogy az az isteneszme, amelyet ki akarunk fejteni, emberi elménk természetes alkotórésze, s nem valamilyen különös, személyre szóló isteni kegyelem ajándéka. Más tehát ennek az isteneszmének eredete bennünk, mint amit az Istenről gondolkodó emberek általában föltesznek, de más a funkciója is: nem bizonyos parancsoknak való közvetlen engedelmségre kell rávennie bennünket, hanem arra, hogy a természetet azon a módon próbáljuk megismerni, amelyen csak ez isteneszme révén lehetséges. Ne ragadjunk le az egyedi dolgok tapasztalati megismerésénél, amely olyannak mutatja őket, amilyenként egy bizonyos időpillanatban hatást gyakoroltak ránk, hanem próbáljuk a hasonló dolgok egész osztályának jellemzőit kiemelni a tudományos megismerés révén, hogy aztán végül ennél is magasabbra jussunk, arra a pontra, ahol belátjuk, hogy legátfogóbb tudományos ismereteink kiindulópontjai valójában még mindig valami másnak, az egyetlen szubsztanciaként felfogott Istennek attribútumai.

Spinozánál azonban a boldogság nem csupán egy megismerési állapot, s még akkor sem az, ha e megismerés az intuitív tudomány. A boldogság az emberi életnek ahhoz az oldalához tartozik, amelyet *affektusok* határoznak meg. Szükség van tehát az indulatok létrejöttének és fajtáinak elemzésére is. Ezt a feladatot oldja meg az *Etika* harmadik könyve, s részben a negyedik és ötödik.

Az affektusok tárgyalása tehát Spinozánál nem öncél, hanem beleilleszkedik az egész etikai rendszer összefüggésébe. Ezért az affektuselméleti fejtegetéseket két aspektusból lehet vizsgálni: önmagukban, illetve a megismerésről mondottak vonatkozásában. Önmagukban véve az indulatok *cselekvésre* és *szenvedélyre* különülnek

el. Cselekvésnek nevezi Spinoza azokat az affektusokat, melyek okai teljes egészükben mi vagyunk, míg szenvedélyekről akkor beszél, amikor csak rész-okok vagyunk. Szenvledély minden olyan affektus, mely inadekvát ideából fakad, cselekvés pedig az, amelyik adekvát ideából keletkezik. E „genetikus” osztályozás mellett Spinoza megkülönböztet elsődleges és levezetett affektusokat is. Elsődlegesnek tekinti a kívánságot, az örömet s a szomorúságot, minden más affektust e három alapaffektus eseteként próbál értelmezni. A megbánás például a szomorúság alfaja, amennyiben ez az affektus oly tett ideájának kíséretében jelenik meg, „amelyről azt hisszük, hogy a lélek szabad elhatározásából vittük véghez”. Az önmagunkkal való megelégedés ellenben olyan öröm, „amely abból ered, hogy az ember önmagát és cselekvőképességét szemléli” stb. A harmadik alapaffektus, a kívánság szerepe kettős. Egyfelől minden affektusnak azt az alapvető sajátosságát juttatja kifejezésre, hogy általa valaminek a megszerzésére mintegy determinálva vagyunk: ha a kapzsiság uralkodik rajtunk, akkor mindig több pénz megszerzésére *törekszünk*, ha a kéjvágy, akkor mindig új érzéki gyönyörökre próbálunk szert tenni. Másfelől a kívánság kapcsolja össze az affektuselméletet az *Etika* rendszerének metafizikai alapzatával: az egységes, de létrehozó s létrehozott aspektusra bomló spinozai természetet a megfelelő megismerési móddal vizsgálva belátjuk, hogy a létrehozó aspektus jelen van minden egyes létezőben, más szóval, hogy minden egyes létező - bizonyos és meghatározott módon - kifejezi az „isteni természet” kimeríthetetlen hatóképességét. Nos, a kívánság mint alapaffektus nem egyéb, mint az egész természetet átható, szüntelenül tevékenységre serkentő elv kifejeződése a véges létezők szintjén. Ez az elv persze nem csupán egyes elkülönült időpillanatokban határozza meg egyes affektusainkat, hanem életünk egésze vonatkozásában is jelen van mint a boldogságra való törekvés. Olyasmit kívánunk magunknak, amit nem fenyeget a veszély, hogy megszerzésének pillanata után elenyészik vagy ellentétébe vált, de az sem, hogy másvalaki hasonló öröme csökkentse vagy teljesen megszüntesse az én örömet: olyan „állandó és tökéletes öröm” élvezetére törekszünk, amelyet mindenki más is együtt élvezhet velünk. A spinozai etika nem korlátozódik saját partikuláris boldogulásunk elérésére: legalább körvonalaiban megpróbál számot adni azokról a társadalmi előfeltételekről is, amelyeknek teljesülniük kell ahhoz, hogy lehetőleg mindenki elérhesse a boldogság áhított állapotát. Az ideális társadalom az volna, amelyben mindenki az észnek nevezett megismerési mód vezetése szerint élne. Mivel azonban

ez nem lehetséges, s aligha lábalhatunk valaha is ki a kényszer révén érvényre jutó törvények összetartotta társadalmak állapotából, ezért az optimális az lenne, ha a törvényeknek való engedelmisség érdekében az alattvalókban kialakított szenvedélyszerű indulat nem a büntetéstől való félelem, hanem a jutalom reménye volna.

Ám ha az egész társadalom tekintetében nem látszik is lehetségesnek, hogy minden polgára az ész vezetése szerint éljen, az egyes individuumok életében talán mégis van rá némi esély. Legalábbis ezt próbálja meg fölmutatni az *Etika* ötödik könyve.

Spinoza alapvető meggyőződése az, hogy bármennyire is alá van vetve az ember a természet hatalmának, s bármennyire is igaz az, hogy életét túlnyomórészt külső hatalmaktól függő, szenvedélynek minősülő affektusok vezérlik, mégis van olyan részünk, amely mentessé tehető a külső hatásoktól. Ez a rész az egységes test-lélek szerkezet lélek oldalán található: amikor megismerő tevékenységünk nem kizárólag a tapasztalat körébe tartozik, tehát amikor képesek vagyunk függetleníteni magunkat a rajtunk kívüli móduszok - létünk fenntartásához persze elengedhetetlen - ránk gyakorolt hatásától, akkor létrejön lelkünknek az a része - elménk, a szó szigorú értelmében -, amelyben csupa adekvát, igaz idea kap helyet, s ennek következtében csupa cselekvésnek minősülő affektus révén határozódik meg boldogságra való alaptörékvésünk. Mert Spinoza nemcsak egy magában megálló affektuselméletet alkotott, hanem be is illesztette azt etikai rendszerébe. A beillesztés legfontosabb eszköze pedig az a tézis, mely szerint minden ideából, vagyis a megismerés minden alapegységéből következik valamilyen affektus: ha adekvát ideára teszünk szert, cselekvés, ha inadekvátra, akkor szenvedély. A szenvedélyek azonban pusztán látszatörömökben részesítenek bennünket; az igazi boldogsághoz nem vezetnek el. Hiszen az általuk adott örömök az idővel együtt enyésznek el, s nem lehetséges, hogy egyszerre minden individuum számára élvezetet nyújtsanak. Minden azon múlik tehát, hogy találunk-e olyan affektust, amely örökös, semmitől nem befolyásolt öröm részesévé tesz. Az *Etika* ötödik könyve szerint van ilyen affektus, és pedig „Isten értelmi szeretete”. Az az érvelés ugyanis, mely szerint önmagunkat mint véges móduszokat csakis a végtelen szubsztancia egyfajta tagadásaként lehet fölfogni, tehát hogy önmagunk ideáját csakis Isten ideájával együtt lehet megalkotni, Spinozát ahhoz az elgondoláshoz vezette, hogy minden

egyes emberi individuumban Isten és ember sajátos egységét lássa. Ez az elgondolás pedig oda vezet, hogy amikor Isten adekvát ideájából levezetünk egy másik adekvát ideát, akkor ez nemcsak Isten tökéletességéről tanúskodik, hanem saját magunkról is. A mi megelégedésünket, lelki nyugalmunkat váltja ki, ha a világ történéseit Isten ideájára tudjuk visszavezetni. Ám ez a megelégedettség, ez az öröm Isten ideájának kíséretében jelenik meg, márpedig ez az öröm - az alapaffektusok egyike -, ha jelen van kiváltó oka, szükségképp ez ok iránti szeretetté válik. Ha örömünk tisztán elménkből fakad, akkor a belőle következő szeretet is elmebéli, azaz gondolkodásbéli, értelmi szeretet lesz. S ha már egyszer eljutottunk ehhez az értelmi szeretethez, nem lesz nehéz újabb tápot adni neki, hiszen nemcsak saját végességünk nem fogható fel a végtelen szubsztancia, azaz Isten nélkül, de minden más is csak a végtelen negációjaként ragadható meg adekvát módon: minden adekvát ideát Istenre kell vonatkoztatnunk, tehát minden ilyen idea szükségképp táplálja az Isten iránt érzett értelmi szeretetet. Ez az affektus tehát egyrészt nem fog elenyészni az idővel, másrészt nem csökken, ha mások is részesednek belőle: az adekvát ideák s a belőlük létrejövő, cselekvésnek minősülő affektusok nemcsak saját magam Istennel való egységéről tanúskodnak, hanem arról az egységről is, amelyet mindazok elméi együtt alkotnak, akiknek elméje túlnyomórészt adekvát ideákból áll. Ők Isten értelmi szeretete révén boldogok, együttesen Isten végtelen értelmét alkotják, s ennyiben örökkévalók. Ez az örökkévalóság persze nem az időbeliség korlátlan meghosszabbítása, nem valamilyen, a testi halál utáni individuális tovább élés. Örökkévalóságunkat minden - szigorú értelemben vett - cselekvésünkben megtapasztaljuk, mint cselekvésünknek szükségképp benne magában rejlő, vagyis nem időben rákövetkező, s tőle függetlenül, egy jutalmazó s büntető Istentől függően bekövetkező vagy be nem következő jutalmazását”.

5.8.2. *Teológiai-politikai tanulmány*

A mű 1670-ben jelent meg komoly talányt jelentve az értelmezők számára. Eredetileg név nélkül adták ki, de csakhamar fény derült Spinoza szerzőségére, s így nem menekülhetett az ellene irányuló írások áradatától. A spinozizmus ettől kezdve szinte egyjelentésűvé vált az istentagadással. 1674-ben be is tiltották a művet. A 20. századi kommentátorok természetesen árnyaltabb módszertani eszközökkel

közelítenek a műhöz, számukra ezért nem is az ateizmus jelenti a talányt, hanem Spinoza szándékának feltárása. Az *Etika* és a *Teológiai-politikai tanulmány* alapvető gondolatai ugyanis csak részben fedik egymást. Mindenképp fedésbe hozhatók a megismerési módok hierarchiájáról az Etikában mondottak a teológiai résznek a próféta-ságról szóló elgondolásaival: a próféták a legalacsonyabb rendű megismerési mód, a képzelet tekintetében tűntek ki igazán. Salamon kitüntetettsége is értelmezhető úgy, mint a filozofikus, az Istent az ész megismerési módján megismerő bibliai alaké, ám nehéz megmagyarázni a Krisztusnak tulajdonított szerepet: az *Etika* sehol sem beszél arról, hogy lehetséges szavak nélkül, „elméről elmére” eszmét cserélni Istennel. Ugyancsak nehéz elhelyezni az *Etika* kontextusában az „igaz vallásnak” a hetedik fejezetben megadott alaptételeit, amelyek - bár talán nem teljesen egyértelműen - egy jutalmazó-büntető Isten fogalmára építenek. Hermann Cohen úgy vélte, a próféta-ság és a kiválasztottság gondolatának naturalizálásával Spinoza elárulta a zsidóságot, s az átok jogosan érte őt. Leo Strauss szerint az üldöztetés korszakaiban a paradoxonok s az önellentmondások a rejtőzködés eszközei, Spinoza esetében abból kell kiindulni, hogy az *Etika* tanítása felel meg igazi szándékainak. Jonathan Israel pedig még ennél is tovább megy, azt állítja, az egész felvilágosodás mélyén egy rejtett Spinoza-recepció munkál.

A politikai résszel kapcsolatban nincsenek ilyen jellegű értelmezési problémák. E rész fő mondandója az, hogy bármennyire is lemond az ember minden, eredeti módon hozzátartozó természeti jogáról azzal, hogy mintegy szerződéskötés révén létrehozza az államiságot és az államhatalom kényszerítő eszközeivel fenntartott jogrendet, ez nem jelentheti bizonyos alapvető jogokról való lemondását, amelyek nélkül nem volna többé emberi létező. Az írás másik fő tézise szerint a lehetséges államformák közül a demokráciát kell előnyben részesíteni, mert az közelíti meg a leginkább a természeti állapotban élvezett szabadságot és individuális önrendelkezést.

5.9. Cambridge-i platonikusok

Platonizáló irányzatok a 17. század brit filozófiájában a húszas évektől vannak jelen, s a század vége táján kerülnek ki az angolszász filozófia meghatározó irányzatai közül. Virágkorukat a hatvanas és hetvenes években élik. A *Royal Society* körül csoportosuló kísérletező filozófia és a Locke nyomán uralkodóvá váló empirisztikus orientációjú filozófia szorította őket perifériára. A reneszánsz platonikusokhoz hasonlóan Platont, az újplatonikusokat és a hermetikus iratokat egyaránt forrásként tekintették. Az irányzat kialakulásának fő motívumai közt tartják számon - egyebek mellett - Ficino s a Cambridge-ben is tanító Erasmus hatását, valamint a protestáns gondolkodók törekvését arra, hogy a teológiának a skolasztikus-arisztotelészi és a kortárs mechanikai filozófiától egyaránt eltérő megalapozást adjanak. A polemikus jelleg végigkíséri az irányzat útját.

5.9.1. Edward Herbert of Cherbury (1582-1648)

Cherbury az első említendő platonikus, ám ő még Oxfordhoz kötődik. 1619-től párizsi követ volt. 1624-ben jelent meg *De veritate* (Az igazság) című írása, 1639-ben a *The idea* (Az idea) című platonikus költemény, 1646-ban a *De veritate* átdolgozott kiadása, 1645-ben pedig a különbözőségek mögött az egyetemes vallásosságot előtérbe állító *De religione gentilium* (A pogányok vallásáról) című mű.

A *De veritate* alapgondolata szerint a konszenzust kell az igazság kritériumának tekinteni, mert az emberben rejlő természetes igazságösztön jelentkezik benne. Ez ösztön bizonyos fakultásokban - tehát nem kifejlett ideákban - jelenik meg az embereken, melyek előzetesen meghatározzák a megismerhető tárgyak körét és az igazság osztályait. A legmagasabb fokozat a *veritas intellectus*, értelmi igazság, amely a belénkszületett közös fogalmak alapján működik. Ha az értelem helyesen él az egészséges felépítésű emberben lévő közös fogalmakkal, akkor nem tévedhet. Ugyancsak a közös fogalmak teszik lehetővé, hogy minden ember meg tudja különböztetni a jót a rossztól, de még a vallásban is vannak közös fogalmak. Ezek alkotják a *De religione gentilium* vallási univerzalizmusának alapját, ezekre utal majd Locke az *Értekezés az emberi értelemről* első könyvében. Az

igazán katolikus - vagyis *egyetemes* - vallás alapját a következő tételek alkotják: van egy legfőbb lény, akit tisztelni kell, és pedig elsősorban a jámbor erény révén; a vétkeket megbánással kell jóvátenni, s az e világi élet után van jutalom és büntetés. Az e tételeket tartalmazó belső érzék a legfőbb instancia mind a kinyilatkoztatottnak mondott tanítások, mind pedig az egyes egyházak ténykedésének vizsgálata során: a klerikusok gyakran meghamisítják az eredeti alapelveket saját hasznuk érdekében.

A szigorú értelemben vett cambridge-i platonizmus fő célja egyrészt igazi protestáns filozófia kialakítása inkább a klasszikus szerzők, semmint az egyházatyák alapján, másrészt a hobbesi mechanikus - ateistának tekintett - filozófia ellensúlyozása. Az első időszak fő képviselője *Henry More (1614-1687)*, aki 1635 táján fordult a platonizmus felé. 1640-ben jelentek meg tankölteményei, a *Pszükhodzóia or the life of the soul* (A lélek élete), melyben a világlélek elgondolását értelmezi, a *Pszükhathanasztia or the immortality of the soul* (A lélek halhatatlansága), mely a kopernikuszi csillagászatot a szellemnek az érzékek felett aratott győzelmeként ünnepli, s az *Antimonopszükhia (...) containing a confutation of the unity of souls* (A lélek egységének cáfolata) az averroisztikus arisztotelizmus ellen. *A Democritus platonissans* (A Platón követő Démokritosz) Descartes *Alapelveire* reagálva vezeti be az angol filozófiába az abszolút tér és idő fogalmát.

Az *An antidote against atheisme* (Ateizmus elleni orvosság) Isten létezését bizonyítja többféleképpen. Alapvető kiindulópontja, hogy Istennek mint önmaga által fennálló, immateriális, végtelen lénynek ideája előfeltételeződik az emberi lélekben. Az ember elméje nem *tabula abrasa* - mint Baconnál olvassuk -, hanem vannak beleszületett ideák, mint amilyen az egyenlőségé. Ehhez hasonlóan, ahogyan megértjük a „rész nagyobb, mint az egész” állítást, úgy értjük meg s helyeseljük a feltétlenül tökéletes lényről való ideánk révén, hogy ez a létező szükségképp létezik. Figyelemre méltó, hogy azon csodák és mechanikusan nem magyarázhatónak látszó események között, melyek szellemi erők működését feltételezik, a „bizonyítások” közt boszorkányokról szóló anekdotáknak is szerepet szán. A függelékben az ontológiai istenérvet is felidézi, s világossá teszi, hogy a végtelen tér s idő ideája nem a végtelen anyag, hanem a végtelen Isten létét előfeltételezi.

A *The immortality of the soul* című írás kiindulópontja a szubsztanciák közös és eltérő jellegzetességeinek megadása. Descartes-tal szemben úgy véli, a kiterjedés valamennyi szubsztanciát megilleti, az anyagi szubsztancia sajátossága nem a kiterjedés, hanem az áthatolhatatlanság, a szellemié pedig az aktivitás, az önálló mozgásra való képesség. A mozgást és a rendet csak az anyagtalan szubsztancia léte magyarázhatja. Az anyagtalan szubsztanciát alapvetően másként fogja fel, mint Descartes, mert nem a tudatosságot tekinti fő jellemzőjének, hanem az aktivitást, a hatóerőt. Az egész természetet áthatja egy szellemi erő, a *plastic nature*, amely az olyan, nem mechanikus jelenségeket idézi elő, mint amilyen a gravitáció, az évszakok s az árapály váltakozása, az üstökösök mozgása a kötött csillagpályák között, valamint a fény.

E metafizikai tanítás leghatározottabb, Descartes-kritikus megfogalmazása az *Enchiridion metaphysicum*, etikai fő műve az *Enchiridion ethicum*. Descartes-tal közvetlen levelezésben is állt, az eddig említett témákon túl leginkább azt veti szemére, hogy a lelket száműzte az állatokból.

5.9.2. Ralph Cudworth (1617-1688)

More-hoz hasonlóan szintén tagja volt a *Royal Society*nek, amiből az tűnik ki, hogy e társaság annak ellenére heterogén összetételű volt, hogy a kísérletező módszer előmozdítása volt egyik fő célkitűzése. 1678-ban jelent meg összefoglaló, monumentális műve, a *The true intellectual system of universe* (A világegyetem igaz értelemmel belátható rendszere), amelyet - ugyan csak 1731-ben - az *Eternal and immutable morality* (Örök és változhatatlan moralitás) követett. Cudworthre nagyobb hatást gyakorolt Descartes, mint More-ra, metafizikájának alap gondolatait tőle vette át. Fontos kivételek természetesen vannak: a lélek nála sem öntudatos, ám gazdája azoknak az érzékeléshez kapcsolódó funkcióknak, melyeket Descartes tisztán mechanikusan próbált magyarázni. More-hoz hasonlóan felteszi az egész természetben ható *plastic nature*-t mint szellemi hatóerőt. Azt sem fogadja el Descartes-tól, hogy az örök igazságokat Isten teremtette, s a kétely és a *cogito* módszertani fogását sem tartja alkalmazhatónak. Descartes-tól eltérően Cudworth a filozófiát kifejezetten a teológiai apologetika eszközének tekinti.

A *True system* voltaképp egy háromrészesre tervezett mű első része csupán, mely a mechanikus gondolkodásmód cáfolatával foglalkozik. A második - a panteizmus - és a harmadik - a kálvinisztikus determinizmus elleni - mű nem készült el. Cudworth két szélsőség között próbál igaz filozófiát művelni, az egyik a szubsztanciális formákra építő, csupán látszatmagyarázatokat adó skolasztikus filozófia, a másik pedig a szellemi hatóerőket figyelmen kívül hagyó, ezért egyoldalú magyarázatokra jutó mechanikai gondolkodás. Cudworth szerint már a fizika világában sem lehetünk meg a szellemi jellegű „forma” fogalma nélkül, az élőlények birodalmában pedig a célokat is figyelembe kell vennünk. Maga az egész világot átható rend is csak Istenre hivatkozva magyarázható, bárha Isten csak másodlagos ható okok, éppenséggel a „plasztikus természet” révén irányítja a természetet. Az általános és különös plasztikus természetek öntudatlanul, egyfajta szimpatikus - vagyis együttes működésen alapuló - mágia révén hatnak.

Isten léte a világban tapasztalt rendből visszafelé következtetve is bizonyítható. Descartes nyomán érvel amellett, hogy Isten mint a feltétlenül tökéletes létező fogalmának egyszerűsége révén nem foglalhat magában ellentmondást. Márpedig Isten létezése vagy lehetetlen, vagy szükségszerű, s ha nem lehetetlen, akkor szükségszerűen léteznie kell. Ez a legtökéletesebb létező ugyan teljességgel fel nem fogható (*incomprehensible*), de azért elgondolható (*conceivable*). Cudworth a megismerés lehetőségéből is bizonyítja Isten létezését indirekt módon. Abból indult ki, hogy az érzéki tapasztalattól független, előzetesen adott fogalmak nélkül nem lehetséges megismerés. Mivel azonban vannak szigorúan általános érvényű logikai és matematikai alapelvek, ezért kell hogy legyenek a szubjektumok számára belátható univerzálék, melyeknek mint aktualizálható megismerési lehetőségeknek *valamiben* létezniük kell. Ám ez csakis egy örökkévaló, szellemi létező lehet, hisz az örök igazságok máshol nem létezhetnek. Isten tehát, mint valamennyi létező ösképeinek foglalata, szükségképp létezik.

Isten lényegében alapozódnak meg az etikai értékek is. A *Treatise*, azon a módon, ahogyan a *True system* a megismerés szubjektivista elméletét cáfolja, az értékek világának szubjektivista értelmezése ellen indul harcba. Sem az interszubjektív, általános érvényű morális normák, sem a vallás alapvető tanai nem függhetnek az állam

irányítóinak önkényétől, hanem egyaránt Istenben kell megalapozódniuk.

5.9.3. Culverwelt, Norris, Cumberland

Néhány kisebb jelentőségű gondolkodó is tartozott e platonizáló csoportosuláshoz, vagy legalábbis a késői historiográfusok e csoport holdudvarába sorolják őket, mint például *Nathanel Culverwelt* (1618-1651 előtt), akinek egyetlen műve, az *An elegant and learned discourse of the light of nature* (Emelkedett és tudós értekezés a természet világosságáról, 1654) az észhasználat mellett érvel a vallás körében. Ugyancsak ide sorolnak két egyházi személyiséget, *John Norrist* (1657-1711) és *Richard Cumberlandt* (1631-1718). Norris filozófiai fő műve, az *An Essay towards the theory of the ideal or intelligible world* (Kísérlet az ideális vagy értelemmel belátható világ elméletére, 1701), Platónra és Malebranche-ra építő bemutatása egy ideális világnak, s annak vizsgálata, milyen hatása lehet e világ elgondolásának valós világunkra jelenlegi képességeinket adottnak tekintve. Az ez utóbbi feladatnak szentelt második rész az emberi értelmet vizsgálja Locke ellenében, a gondolkodó anyag lehetetlenségét állító Descartes és Malebranche nyomán. Más tekintetben azért Locke is jelen van a műben, akihez viszonya annál is érdekesebb, minthogy maga is jó viszonyban volt Lady Mashammal, Cudworth lányával, akivel Locke élethossziglani barátságban volt, s akinek házában élete utolsó éveit töltötte. A *The Theory and. Regulation of Love* (A szeretet elmélete és szabályozása, 1688), valamint a *Reflections on the Conduct of Human Life* (Észrevételek az emberi életvezetésről, 1690) részben ez „*excellent Lady*” számára íródtak.

Richard Cumberland *De legibus naturae* című műve (A természet törvényei, 1672) amellet érvel, hogy minden kormányzat alapja a természetjog, melynek törvényei nem velünk született ideák, mert inkább a mindennapi tapasztalatból kell leszűrünk őket. A legalapvetőbb törvény azt mondja ki, hogy az ésszerű megfontolások alapján cselekvő lények az általános jó megvalósulására kell hogy törekedjenek, mert ez szükségképp hozzájárul minden egyes lény boldogságához is.

5.10. John Locke (1632-1704)

Locke Oxfordban tanulta a filozófiát 1652 után, az övé már szinte magától értetődően a természettudományok fejlődésével számot vető filozófiai gondolkodás. Locke maga is szert tett természettudományos és különösen orvosi képzettségre, s e szakterületek iránti tisztelete a kor kimagasló tudósai iránti feltétlen tisztelettel párosult: a filozófia feladatát annak fényében igyekezett újragondolni, hogy olyan tudósok, mint a kémikus Boyle, az orvos Sydenham, vagy - legfőképp - maga Newton teljes joggal vindikálják maguknak a filozófia egyik hagyományos területének, a természetnek a kutatását. A filozófiának ezért újra kell gondolnia feladatát: ettől kezdve elsődleges feladata az kell hogy legyen, hogy a megismerés szerkezetének föltárásával eltakarítsa a természettudományos megismerés útjában álló akadályokat. A filozófia és a természettudományok mai értelemben vett elkülönülése, valamint a filozófián belül az ismeretelmélet és a tudományfilozófia nevű diszciplínák kialakulása ezzel a megfontolással veszi kezdetét. A filozófia feladata ezentúl kettős: a természet kutatásában a segédtudomány szerepét játssza, amennyiben ismeretelméletként igyekszik elősegíteni haladását. A tág értelemben vett morálfilozófiában azonban ennél többre is vállalkozhat: meg kell mutatnia, hogyan lehetséges definitív erkölcsi tudás, ha egyszer nincsenek Istentől belénkszületett, feltétlen bizonyosságú ideáink - s Locke rendkívüli energiákat fektetett ennek kimutatásába -, sajátosan etikai „ideáinkat” pedig mi magunk rakjuk össze. Vagyis Locke lerombolja az Isten és ember közvetlen kapcsolatában való hitet, hogy helyet készítsen annak az értelemnek, amely maga kénytelen a túlnyomórészt csupán valószínű ismeretek által élénk tárt világban tájékozódni. Ezzel a programmal Locke a felvilágosodásnak még inkább s több területen vált előkészítőjévé, mint Descartes. Nemcsak az ismeretelméletben és a társadalomfilozófiában, hanem a vallásfilozófiában, a neveléseméletben és a közgazdaságtanban is fontos, később alapvető befolyásra szert tett elképzeléseket előlegez meg. Descartes-hoz való viszonya egyébként ambivalens. Noha a *Tanulmány az emberi értelemről* első könyve a velünk született ideák ellen részben Descartes elleni polémia is, a megismerés hármas tagozódásáról szóló tanítása, valamint az az alapvető nézete, hogy megismerésünk közvetlen tárgyai az ideák, mindenképp karteziánus

örökségként értelmezendő, olyannyira, hogy egyes kommentátorok szerint ismerhette is Descartes *Szabályok az értelem vezetésére* című kéziratát.

Életét alapvetően meghatározta, hogy Lord Ashleynek, a későbbi, első Shaftesbury grófnak háziorvosa, fiának s unokájának pedig (a filozófus Shaftesburynek) a nevelője volt. A hatvanas években rövid ideig Oxfordban tanított, az ottani kurzusok céljaira írta *Essays on the law of nature* (Értekezés a természettörvényről) című munkáját. A későbbi időszakból azonban hosszú ideig inkább csak különféle vázlatok maradtak fenn, önálló művek nem. Alapvető jelentőségű művei a - Shaftesbury politikai vállalkozásának kudarcát követő - németalföldi emigrációja után jelentek meg a kilencvenes években. 1690-ben az *Értekezés az emberi értelemről* és a *Két értekezés a polgári kormányzatról*, 1689 és 1693 közt három toleranciáról szóló levél, 1693-ban a *Thoughts concerning Education* (Gondolatok a nevelésről), 1695-ben a *The Reasonableness of Christianity* (A kereszténység ésszerűsége), 1696-ban pedig a *Several Papers relating to Money, Interest and Trade* (írások a pénzről, a kamatról és a kereskedelemről) látott napvilágot.

5.10.I. *Értekezés az emberi értelemről*

Általánosságban rögzítenünk kell, hogy Locke tevékenysége szerteágazóbb volt annál, semmint hogy filozófiai rendszerének rendszeres kifejtésére koncentrálhatott volna. Az *Értekezés* nem tekinthető szisztematikus kifejtésnek a descartes-i *Filozófia alapelvei* vagy a spinozai *Etika* értelmében. Locke többszöri nekifutásra készítette el a művet, a korábbi kezdemények - „draftok” - maguk is külön elemzések tárgyát alkotják. Módszerét illetően „egyszerű, történeti módszerről” beszél (Locke 2003b: 32), amin azt érti, hogy nem bocsátkozik az elme lényegét illető eszmefuttatásokba, nem foglalkozik a megismerés fizikájával, hanem a szó tág, 17. századi értelmében vett logikai rekonstrukcióját adja annak, hogy mi megy végbe akkor, mikor az elme tárgyak ideáihoz jut, vagyis amikor az egyszerű ideákból kialakulnak - az elme kialakítja - a tárgyak összetett ideáit. Egyszerű ideák léte, valamint ez ideák veridikussága alapvető adottság Locke számára, melyet nem vizsgál tovább, egyszerűen „Alkotónk” rendeléséhez utalja az olvasót. „(E)gyszerű ideáink (...) valóságosak és igazak, miután megfelelnek a dolgok ama

képességeinek, illetve összhangban állanak ama képességekkel, melyek létrehozzák őket az elménkben, tekintve, hogy egyedül ez szükséges ahhoz, hogy ideáink valóságosak legyenek, és ne kényünk-kedvünk szerint előállított koholmányok. Elvégre ami az egyszerű ideákat illeti, az elme ezekkel kapcsolatban teljes mértékben rászorul arra, hogy a dolgok hassanak reá, és azokon kívül, amiket úgy kapott, nem állíthat elő magának továbbiakat” (412). Az egyszerű ideák a tárgyak összetett ideáinak építőkövei, melyek kívülről kell hogy jöjjenek, mert különben elménk kitalációi lennének. Maguknak a dolgoknak lényegét viszont éppoly kevésbé ismerhetjük meg, mint elménk lényegét, így aztán ideáink köréből - bár kevésbé látványosan és drámaian - Descartes-hoz hasonlóan Locke is Isten segítségével tör ki. Az egyszerű ideák vagy másolatai a dolgok tulajdonságainak - az elsődleges tulajdonságok esetében -, vagy a dolgokban rejlő képességek okozatai - a másodlagos tulajdonságok esetében -, de minden esetben alkalmasak rá, hogy segítségükkel elkülönítsük a dolgok különböző jellemzőit - mindezt Isten rendelkezésének köszönhetően. E szövegrész már azt is bemutatta, hogy elménkben kétféle működést kell feltételezni: teljes passzivitást az egyszerű ideák vonatkozásában és többkevesebb aktivitást az összetett ideák vonatkozásában. Amikor passzív, akkor vagy érzékel, vagy reflektál, vagyis vagy külső érzéki tárgyakat, vagy saját műveleteit észleli. Elménk aktivitása persze többnyire a felszín alatt zajlik, hiszen épp azért születik annyi téves elgondolás az elme működéséről, mert nehéz pontosan megfigyelni és leírni azt, ami az értelemben zajlik - márpedig épp ez az, amit az „egyszerű, történeti módszer” követel. Ami közvetlenül elménk tekintete előtt áll, azok a tárgyak már összetett ideái. Megalapozás-logikai kényszer hajtja Locke-ot, hogy feltegye, vannak egyszerű, elemi ideák - Leibniz ezt majd tagadni fogja -, s ha már bevezette őket, akkor az elme műveleteit is rekonstruálnia kell, melyek révén előállnak az általa megalkotott osztályokba tartozó összetett ideák.

Locke az összetett ideáknak s az elme megismerő tevékenységének egyaránt három fajtáját különbözteti meg. Az összetett ideák fajtái a szubsztancia, a módusz és a viszony, a megismerése az intuitív tudás, a bizonyításra épülő tudás és az, amit ítélesnek (az új fordításban „becslésnek”) fordíthatunk. Az elme alaptevékenysége, mellyel megismer, illetve idea-összetételeket hoz létre, az összehasonlítás, valamint kétségkívül olyasvalami is, amit Hobbes *computationak*, számolásnak nevez. Kezdjük az eredménnyel, az összetett ideákkal.

A szubsztanciával kapcsolatban nem szabad szem elől téveszteni, hogy Locke nem tartja megismerhetőnek az ún. „valós” lényeket. Kijelenti ugyan, hogy van testi szubsztancia és gondolkodó szubsztancia, ám nézete szerint egyikről sincs világos és elkülönített ideánk. Ezért is mondhatja - óriási vitát kavarva ezzel -, hogy akár még az is Isten hatalmában állhat, hogy gondolkodó anyagot teremtsen. Azt is fontos szem előtt tartani, hogy amikor szubsztanciákról beszél, akkor éppúgy az ideák körében mozgunk, mint mikor a körmenetről s más móduszokról vagy viszonyokról beszél. Ez az alapja annak, hogy mind Leibniz, mind Berkeley következetlennek fogja tartani Locke elgondolását a testi szubsztanciáról. Szubsztanciának általában véve mindenestre az elsődleges és másodlagos minőségek, valamint az aktív és passzív képességek megismerhetetlen hordozóját mondja Locke. Elsődlegesnek alapvetően az olyan mérhető minőségeket tekinti, mint amilyen a kiterjedés, a tömeg, a szám s az alak, másodlagosnak pedig azokat, melyek a tárgyak aktív képességeinek ránk hatása folytán bennünk jönnek létre, anélkül, hogy az ezt kiváltó dolgokban is benne lennének, mint az elsődlegesek. Ilyenek az érzéki minőségek. Aktív képességei révén idéz elő egy dolog valamilyen hatást egy másikban - mint amikor a Nap megolvasztja a viaszt -, s passzív képessége révén olvad meg a viasz.

Az összetett ideák másik két típusa a módusz és a viszony. Móduszoknak tekinti Locke az olyan összetett ideákat, melyek nem tartalmaznak utalást a létezésre. Az egyszerű móduszok abból származnak, hogy ugyanazt az ideát többször vesszük tekintetbe, mint a tucat vagy a háromszög esetében. A kevert móduszok különböző típusú ideák egymáshoz kapcsolásából származnak; Locke ide sorolja a morális fogalmakat. Azt, hogy ez utóbbi összetett ideák nem utalnak létezésre, úgy is érthetjük, hogy nem utalnak olyan, rajtunk kívül létező mintaképre, melynek ideális esetben meg kellene felelniük. Tekintve, hogy mind a szubsztancia, mind a módusz csupán az elmében lévő, összetett idea, az egyetlen, lényeges különbség köztük az, hogy van-e valamiféle megfeleltetési törekvés bennünk, mikor megalkotjuk s finomítjuk őket. Az arany ideáját igen, de a körmenetét nem törekszünk fedésbe hozni valamely eleve adott, rajtunk kívüli, nem ideaszzerű valamivel, bármi is legyen az.

A viszonyok egyik ideának egy másik ideához való viszonyában állnak. Külön-külön fejezetben tárgyalja Locke a két alapvető viszonyt,

ami az okság és az azonosság. A „más viszonyokról” szerény címet viseli az a fejezet, amelyben egyrészt az olyan természetes viszonyokról van szó, mint amilyen a nemző s a nemzett közti viszony, illetve arról az alapvető jelentőségű morális viszonyról, ami a cselekedet s a megítélésének mércéül szolgáló szabályok közt áll fenn.

Eddig nem ejtettünk szót a velünk születettség elleni polémiáról. E polémia kulcsa az a mozzanat, hogy Locke a velünk születettség kritériumának tekinti az általános ismertséget, sőt a velünk születettként való elismertséget is. Ez semmiképp sem egyezik meg Descartes intencióival, annál inkább Herbert of Cherburyével. függetlenül attól, hogy Locke kire gondolt, vagy gondolt-e egyáltalán konkrét filozófusokra, miközben írta művét. Előbb az elméleti, majd a gyakorlati elvek vonatkozásában vizsgálja a kérdést, de vannak általános megjegyzései is, melyek közül a legérdekesebb az ideák velünk születettségére vonatkozó kitérő, hiszen ez az, ami a karteziánus innátizmus alapja. Amikor ugyanis velünk született *elvekről* beszél Locke, akkor nem ideákra gondol, hanem olyan alapelvekre, mint az *ami van, van*, illetve a *lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is* - a kortárs skolasztikus terminológiában így fogalmazták meg a harmadik kizárásának elvét, illetve az ellentmondásmentesség követelményét. Az ideák velünk születettségének kérdése pedig azokra az ideákra vonatkozik, melyekből a vizsgált alapelvek felépülnek.

Locke-nak könnyű dolga van, mikor bemutatja, hogy az emberek nagy többsége semmit sem hallott még a szóban forgó logikai alapelvekről, s épp azok hallottak róluk a legkevésbé, akiket nem rontott el a rossz nevelés: gyermekek, bennszülöttek, örültek, s akikben épp ezért nagyobb eséllyel kellene fellelhetnünk ezen elveket. Komolyabban érvel, mikor arra hívja fel a figyelmet, hogy túl kevés vagy túl sok azt állítani, hogy amit velünk születettnek tekintünk, az nem aktuálisan, hanem csak lehetőség szerint van meg az elménkben. Egyfelől ugyanis van abban némi igazság, hogy közel áll az ellentmondáshoz azt állítani, hogy megvannak ezek az elmében, de ugyanakkor nincsenek - hiszen csak lehetőség szerint vannak meg. Másfelől kérdés, hogy van-e olyan igazság, melyre életünk bármely szakaszában rájövünk, s amelyről utólag ne lehetne azt mondani, hogy lehetőség szerint már megvolt bennünk azelőtt is, hogy rájöttünk volna. Descartes persze könnyen lehet, hogy nem tiltakozna a tág

innátaértelmezés ellen, legalábbis a kései Descartes: lehetőség szerint valamennyi ideánk velünk született, mondja Regiusnak írt válaszában. De Descartes az ideákról beszél, nem elvekről, mint Locke, s mikor Locke az ideákra tér, voltaképp nem túl ingeniózusan érvel. Lényegében a csecsemők s a néhány éves kisgyermek példáját emlegeti, akikben nem találja meg az azonosság ideáját, éppoly kevéssé, mint a többi, hasonló elvontságú ideát.

Mielőtt rátérnénk Locke gyakorlati filozófiára - vagyis etikára és politikára - vonatkozó gondolatmeneteire, szót kell ejtenünk nyelvvel kapcsolatos nézeteiről is, hisz azon túl, hogy az *Értekezés* egész harmadik könyve a nyelvről szól, nyilvánvaló, hogy a metafizikai kérdések ismeretelméleti megközelítése csak akkor kecsegtethet sikerrel, ha tisztáztuk: milyen feltételekkel lehetséges szót ejteni a különböző ideakapcsolatokról. Semmiképp sem véletlen, hogy nem is sokkal később Berkeley épp a nyelvvel kapcsolatos fejtegetésekből indítja Locke-kritikáját.

Igen figyelemreméltó, hogy Locke a harmadik könyvet azzal kezdi, hogy a nyelvre, illetve beszédre való képességet az isteni adományoknak ahhoz az alaprétégéhez sorolja, melyek az emberi élet elemi lehetőségfeltételeit alkotják. Az egyszerű ideák tévedhetetlenül adnak hírt a dolgok azon tulajdonságairól, melyek ez ideák kiváltására rendeltettek, étkünk-szomjunk csillapítására „természetes” vágyakat kaptunk, csakúgy, mint a szaporodásra, hogy ne csupán az individuumok maradjanak fenn, hanem a faj is. A nyelv is ilyen adomány, melynek funkciója, hogy stabilizálja az emberek közti társadalmi köteléket, melyre társias természetünk már előkészített bennünket. A nyelv egyik alapvető feladata Locke szerint, hogy lehetővé tegye elménkben lévő ideáink közlését mások számára. Vannak persze más feladatai is, mint például az emlékezés: azáltal, hogy nevet adunk idea-összetételeinknek, könnyebben idézzük vissza őket később.

Ám az ismeretelméletre épülő filozófia szempontjából leglényegesebbnek látszó feladata mégis az, hogy segít számot adni arról, hogyan lehetséges általános dolgokról beszélni, miközben kizárólag egyedi dolgok léteznek, illetve hogyan lehetséges a „fajlagos” szubsztanciák örökké megmaradó lényegéről beszélni, miközben egyrészt elvileg nem ismerhetjük azt az atomi

anyagszerkezetet, amely felelős az érzékelhető tulajdonságok megjelenéséért, másrészt ezek ténylegesen meg is változnak: a fű lényege megváltozik, mikor megeszi a birka, s ismét megváltozik, mikor a birkát megeszi az ember. Locke megoldásának alapelemei a következők: legelemibb állásfoglalása szerint nincs természetes kapocs egy bizonyos hangalak s az általa helyettesített idea közt. Ez a jelviszony mindig önkényes, megegyezés eredménye. Továbbá a tulajdonnevek kivételével minden név általános: képtelen s haszontalan volna egy olyan emberi nyelv, amely csupa tulajdonnévből állna. Viszont ahogyan az egyedi kifejezések egyedi ideákat jelölnek, úgy az általános kifejezések is attól általánosak, hogy általános ideákat jelölnek. Ez általános ideák az értelem produktumai: eltekintünk az egyedi ideákban foglalt sokféleségtől, s csak azokat a jegyeket tartjuk meg, melyek sok egyedben közösek. Van valamilyen természetes hasonlóság az egyes fajokhoz tartozó egyedek közt, s ezt aknázza ki az értelem, mikor megalkotja általános ideáit, melyek egyszersmind az illető dolgok lényegét is alkotják. Ezen a ponton vezeti be Locke a valóságos és a névleges lényeg megkülönböztetését. Mint már utaltam rá, a valóságos lényegek örökké kicsúsznak a kezünkből: változékonyak, s nem is lehetünk biztosak benne, mekkora nagyítású mikroszkóp kellene hozzá, hogy a legvégső alkotóelemekig hatoljunk le. Ezzel szemben az értelem által alkotott névleges lényegek megfelelő állandósággal rendelkeznek. Hiszen hiába oldunk fel királyvízben egy partikuláris aranydarabot, attól az arany névleges lényege megmarad, sőt még megerősítést is nyer, amennyiben az oldhatóság maga is hozzátartozik e lényeghez, melynek elemei persze korról korra változnak: az első Ádámnak az „arany” névvel összefoglalt összetett ideája az aranyról sokkal szegényesebb kellett hogy legyen, mint mondjuk Robert Boyle-é.

E megkülönböztetés különösen termékeny lehet, ha összekapcsoljuk az összetett ideák egyes osztályainak tulajdonságaival: a viszonyok s a móduszok esetében ugyanis nem tér el egymástól névleges és valóságos lényeg, ez eltérés csupán a szubsztancia sajátossága. A szubsztancia esetében mintegy aszimptotikusan közelítünk a valóságos lényeg megismerése felé, míg a viszonyok és a móduszok esetében látszólag könnyebb a dolgunk. Azért csak látszólag, mert ezeken a területeken is fellépnek komplikációk, melyek közül egyet az etika alapfogalmainak, a kevert móduszoknak bemutatása során fogunk felvillantani.

A gyakorlati filozófiában Locke gondolatainak három aspektusát kell érinteni: a gyakorlati velünk született elvek kritikáját, a motívumokról szóló tanítását, mely a hedonizmus és a vágy címkéi alá foglalható, valamint az ún. kevert móduszokról szóló elgondolásait, melyek a törvény fogalmához is elvezetnek majd.

A gyakorlati elvek velünk születettségé elleni érvelés során Locke kiindulópontja az, hogy nyilvánvalóan már eleve kevésbé képzelhető el, hogy ilyen elvek szülessenek velünk, mint elméletiek, hiszen nem találunk olyan általánosan elismert morális alapelveket, mint amilyenek a logika alapelvei voltak. Igaz ugyan, hogy az igazságosságot és a szerződések betartását még a rablók közösségében is megtaláljuk, ám csak egymás közt tekintik őket érvényesnek, s nem velünk született elvekként értelmezik őket, hanem megállapodás termékeként. Továbbá - s ez egy olyan érv, mely a 20. században „nyitott kérdés” érvként fog újra felbukkanni - a velünk születettség címére pályázó elveknek olyannyira maguktól értetődőnek kell lenniük, hogy ha meghalljuk őket, s tisztában vagyunk a bennük előforduló szavak jelentésével, ép szellemű ember nem kérheti bizonyításukat. Locke szerint azonban még az „arany szabály sem ilyen tétel: „úgy kell bánnunk másokkal, amilyen elbánásban magunk is részesülni szeretnénk” - ti. még ezzel a szabállyal kapcsolatban is elvárható az indoklás.

A Locke szellemében fogant érvek közül azonban kétségkívül az a legjobb, hogy lehetséges rekonstruálni, hogyan győződünk meg ez elvek helyességéről. E tekintetben a nevelés játssza a legnagyobb szerepet, s ezért fordít Locke az *Értekezésben* és további műveiben is komoly figyelmet a nevelésre. Hiszen szüleink, nevelőink már azelőtt belénk csöpögtetik a nevelődésünk vidékén szokásos magatartási elveket, hogy jogosultságukat firtatnánk, vagy akár tudatosan rögzítenénk emlékezetünkben bekerülésük folyamatát. Mikor pedig reflektálunk elménk tartalmaira, mindennél korábbinak látjuk ez elveket, ami arra indít minket, hogy velünk születettnek tartsuk őket. „Aki csak belebocsátja ezeket elméjébe, s ott az alapelveknek kijáró tisztelettel tartogatja őket, anélkül, hogy valaha is vizsgálódna felőlük, ahhoz szoktatván magát, hogy pusztán azért higgye el őket, mert ez az előírás, az neveltetése és országának szokásai alapján bárminő képtelenséget vele született alapelveként vehet fel, s ha már eléggé hosszú ideig meresztette szemét ugyanazokra a tárgyakra, úgy megrontja látását, hogy a tulajdon agyában fészkelő

szörnyetegeket is az istenség képmásainak s az ő keze művének véli majd” (80). Különösen így teszünk majd, ha előljáróink érdekében áll, hogy nézeteiket kivonják az igazolás kényszere alól, s ezért próbálják velünk születettnek feltüntetni őket.

A „hedonista” Locke néhány, általa nem publikált morálfilozófiai töredékben, valamint az *Értekezés* 2. könyvének 20. fejezetében érhető tetten. Az idetartozó főbb elvek a következők:

Mind az érzékelésből, mind a reflexióból származhatnak olyan egyszerű ideák, melyek fájdalommal vagy örömmel együtt jelennek meg, s e fájdalom vagy öröm a jó s a rossz egyetlen mércéje: „Azt nevezzük mármost jónak, aminek természetes hajlandósága van arra, hogy örömet okozzon nekünk (...). Rossznak ezzel szemben azt nevezzük, aminek arra van természetes hajlandósága, hogy valamely tetszőleges fájdalmat létrehozzon vagy növeljen (...)”

Erről a locke-i „hedonizmusról” azonban azt mindenképp el kell mondani már az elemzés kezdetén, amit Epikuroszeről is szokás: az öröm nem pusztán a testi gyönyörben áll. Sőt, bizonyos értelemben egyáltalán nincsenek is testi örömök a számára: „Az öröm, illetőleg a fájdalom (...) csupán az elme különböző állapotai, melyeket hol valaminő testi rendellenesség okoz, hol az elme valamely gondolata.” Mindehhez azonban még azt is hozzá kell fűzni, hogy Locke esetében *krisztianizált* hedonizmusról van szó. Az első lépést efelé már a „hedonista” affektuselméleti vázlatban megteszi Locke, amikor a vágyat nem pusztán affektusként vizsgálja, hanem ezen túlmenően általános morálfilozófiai jelentőséggel is felruhazza: „Vágnak nevezzük mármost azon kényelmetlenséget, melyet olyasvalami távollétekor találunk magunkban, ami az élvezet ideáját hozza magával (...) e kényelmetlenség az emberi ügybuzgóság és cselekvés legfőbb, ha nem egyetlen oka” (2,20,6).

Sajátos aszimmetriát vezetve be a morálfilozófiába, Locke az öröm/fájdalom ellentétpár negatív pólusát, a fájdalmat azzal tünteti ki, hogy mindenfajta cselekedetünk általános mozgatórugójává teszi. Ennek lesz következménye, hogy a 2. könyv 21. fejezetében a vágy, illetve kényelmetlenség az akarat *kizárólagos* meghatározójaként jelenik meg. Mert cselekvések ideáit is kísérheti az elmében öröm vagy fájdalom, s míg az öröm, illetve hiánya nem feltétlenül készlet az adott

cselekvés megtételére, a fájdalom kivétel nélkül mindig. De vajon ellenállhatatlan-e a készítés? A felnőtt emberekben már kialakult az elme morális ízlése, nehéz elérni, hogy az észlelés és a cselekvés közé beiktatódjék valamilyen megfontolás. „(A)z adott helyzetben a leg súlyosabbnak és legsürgetőbbnek érzett kényelmetlenség az, ami rendszerint meghatározza az akarat következő lépését az akaratlagos cselekvések ama sorozatában, mely életünket kiteszi” (280).

Ám Locke végül is feltételez bennünk bizonyos szabadságot: „minden szabadságunk forrása” az a „képesség, melynek segítségével fölfüggeszthetjük ezen vagy azon vágy követését” (2,21,47). A fölfüggesztés pedig nem pusztán pillanatnyi ne-gáció, hanem az elme sajátos megismerő aktivitása: „megvizsgáljuk, áttekint(j)ük és megítéljük azt a jót vagy rosszat, amit épp végre akarunk hajtani.”

Az elme morális ízlése tehát alapvetően *megfontolásai, ítéletei* helyességétől függ. A „kellő és ismételt szemlélődés” *közelebb* hozza a *távoli* jót is, amelynek „kellő megfontolása és vizsgálata révén tehát mégiscsak képesek vagyunk vágyainkat fölkelteni” (2,21,46). Vagyis az a gyönyör, illetve öröm, amely a locke-i „hedonizmus” alapja, nem egyszerűen az adott pillanatban érzett öröm, hanem az elménk által a távoli jövőből előrehozott jó is lehet. Ám ez utóbbi jó - szemben a közvetlenül érzékelt örömmel - ki van szolgáltatva a tévedés lehetőségének. Míg ugyanis érzékeink nem tévedhetnek *a jelenbeli* örömet s fájdalmat illetően, addig a cselekedeteink mértékéül választott *távoli* jóra vonatkozó ítéleteink nagyon is lehetnek tévesek. Sőt annak a nyomorúságnak, „melyet az emberek nemritkán magukra vonnak annak ellenére, hogy mindnyájan őszintén törekszenek a boldogságra”, egyenesen az az oka, hogy „az ítélőerő tévesen nyilatkozik” a dolgokról. Ezért szenteli Locke a 21. fejezet tekintélyes részét a téves ítéletek osztályozásának és részletesebb leírásának. Ez az analízis végül *mindennemű* téves ítéletet alapvetően *egy átfogó* téves ítéletre vezet vissza, s ennyiben minden téves ítéletből fakadó bűnt *egy*, az egész életet átfogó módon bűnössé tevő választásra vonatkoztat: „A bűn előnyben részesítése az erénnyel szemben nyilvánvalóan téves ítélet.” Így hangzik a cikkely összefoglalása. A gondolatmenet pedig nem más, mint Pascal *Gondolatokban* kifejtett fogadás-érvének (233. töredék) locke-i parafrázisa.

„A túlvilági élet jutalmai és büntetései, melyeket a Mindenható alkotott törvényének végrehajtására, eléggé súlyosak ahhoz, hogy meghatározzák választásunkat az e világi élet bármely gyönyörével vagy fájdalomával szemben (...). Ki az, aki ép elméjének birtokában azt választaná, hogy a végtelen nyomorúság lehetőségével szembesüljön, s ha az mégsem valósul meg, azon a véletlenem sem nyerhet semmit? A józan ember ezzel szemben nem kezd olyan vállalkozásba, amivel kockáztathatná a végtelen boldogságot, amelyet elnyerhet, ha reménye beválik. Ha tehát a jó ember nem számít rosszul, örökké boldog lesz; ha pedig mégiscsak téved, akkor sem a nyomorúság jut osztályrészéül, hanem az, hogy nem érez semmit. Másrészt viszont, ha a gonosz számítása válik be, ő akkor sem lesz boldog; ha ellenben téved, végtelenül nyomorult lesz. Hát nem szembeötlően téves azon ítélet, mely nem ismeri föl rögvést, hogy ebben az esetben melyik oldalt kell előnyben részesíteni?” (2,21,70).

Az a megállapítás tehát, hogy Locke morálfilozófiai álláspontja „hedonista”, kiegészítésre szorul: jól láthatóan *keresztény* hedonizmusról van szó, noha az persze komoly viták tárgya lehet, hogy a kereszténységnek melyik változatához áll közelebb: kálvinista, szociniánus, vagy netán egyik sem egészen.

A harmadik rétegre, a kevert módusok és a törvények kérdésére rátérve először is rögzítenünk kell, hogy Locke meg volt győződve róla, hogy a morál ugyanúgy, demonstratív módon tárgyalható, mint a geometria:

„Minthogy a végtelen hatalmú, jóságú és bölcsességű Legfőbb Lény ideája, kinek keze műve vagyunk, s akitől függünk, továbbá saját magunk mint értelmes, eszes lények ideája azon ideáink közé tartoznak, melyek világosak bennünk, ezért, fölteszem, ha kellően megfontolnánk és nyomon követnénk őket, olyan megalapozást biztosítanának kötelességeink és cselekvési szabályaink számára, mely az erkölctant a bizonyítható tudományok sorába emelné; ahol, nincs kétely efelől, önmagukban nyilvánvaló tételekből szükségszerű következtetésekkel, melyek éppoly támadhatatlanok volnának, mint a matematikában, mindenkinek meg lehetne mutatni a jó és a rossz mércéjét, aki csak ugyanazon pártatlansággal és figyelemmel lát hozzá e tudományok egyikéhez, mint a másikához” (4,3,18). Ha a következő állításokat nézzük: „ahol nincs tulajdon, ott

jogsértés sem történhet”, vagy: „semmilyen kormányzás nem teszi lehetővé az abszolút szabadságot”, belátjuk, hogy éppoly bizonyosak lehetünk igazságuk felől, „mint a matematika bármely tételének igazsága felől”.

Tehát Locke szerint lehetséges kidolgozni azt a „végleges etikát”, melynek „valóságos alapja” „csakis olyan Isten akarata és törvénye lehet, aki az embert a sötétben is látja, jutalmat és büntetést tartogat kezében, s elegendő hatalma van ahhoz, hogy a legfelfuvalkodottabb gonosztevőt is felelősségre vonja” (1,3,6). Alapvetően nem lehetetlen, hogy egyszer eljön majd a morál Eukleidésze, s kidolgozza a morál elemeiről szóló művét, amely a kevert módusok fogalmaiból alkotott tételek láncolatából állna. Mivel a kevert módusok olyan összetett ideák, melyeknek nincs semmilyen természetes mintaképük az elménken kívül, ezért a belőlük alkotott rendszer éppoly koherens lehet, mint a geometriáé. Ezt persze csak akkor érhetjük el, ha leküzdjük a relativizmus veszélyét, amely szintén benne rejlik a kevert módusok fogalmában. Hiszen ha nincsenek mintái annak, hogyan alkossuk meg a morális fogalmakat, akkor fennáll a veszélye annak, hogy minden közösség a maga különös, a többiekével összemérhetetlen módján alkotja majd meg ez ideákat, s a morál egyetemessége szertefoszlik. De Locke szerint legyenek bár eltérők egyes morális alapfogalmaink, a fő dolog az értékelésük, vagyis törvények ideáival való összekapcsolásuk: „(...) nem elég meghatározott ideával rendelkezni (a kevert móduszokról), valamint tudni, melyik név tartozik az ideák ilyen és ilyen társulásához. Van ugyanis egy távolabbi s nagyobb feladatunk is, mégpedig az, hogy meg kell tudnunk, vajon az így elvégzett cselekedetek erkölcsileg helyesek-e vagy helytelenek” (388). Márpedig „az erkölcsi jó és rossz semmi egyéb, mint akaratlagos cselekvéseink megegyezése ama törvénnyel, illetőleg eltérése ama törvénytől”. „Ama törvény” Locke szerint háromféle lehet: az isteni, a polgári, illetve a vélemény vagy a hírnév törvénye. „Ama viszony alapján, mellyel tetteik az elsőhöz viszonyulnak, az emberek döntenek afelől, hogy azok bűnök-e, avagy kötelességek; a második törvény alapján azt ítélik meg, hogy tetteik bűnösök-e vagy ártatlanok; a harmadik alapján pedig azt, hogy erények-e vagy vétkek.” A megítélő törvények tekintetében Locke nem engedi meg azt a változatosságot, melyet megenged a kevert módusok esetében, ahol a fogalomképzés nagyrészt a morálfilozófiától idegen elvek szerint megy végbe. Mélyszerkezetüket tekintve valamennyien

„különböző, egyszerű ideák együttesei” (394), melyeket cselekedetek értékelésére alkalmazva nem teszünk mást, mint hogy a cselekedet kevert móduszához tartozó egyszerű ideákat megpróbáljuk fedésbe hozni a törvény által előírt cselekedet kevert móduszának egyszerű ideáival, s ha ez sikerül, a cselekedet megérdemli a „kötelesség”, „ártatlanság”, „erény” minősítést, ha nem, akkor a három közül valamilyen értelemben bűnösnek minősítendő. Ha eltekintünk néhány zavaró nehézségtől, azzal zárhatjuk le a locke-i morálfilozófia ismertetését, hogy az isteni törvényt nevezi „az erkölcsi feddhetetlenség egyetlen igaz zsinórmértékének; s az emberek úgy ítélik meg legfontosabb cselekedeteik erkölcsi jóságát vagy rosszását, hogy ehhez hasonlítják őket” (2,28,8). Ez aztán olyannyira mentes az „ahány ország, annyi morál” relativizmusától, hogy a polgári kormányzatról szóló második értekezés egy helyén Locke az egész emberiség közösségét is megalapozza vele valamilyen ideális értelemben. Hiszen ha abból indulunk ki, hogy a természeti törvény, azaz Isten akarata olyan „örök szabály, mely mindenkre, *törvényhozókra* és másokra egyaránt kötelező” (134), s ha e szabály négy alapvető kérdésben behatárolja *minden állam* törvényhozását (lásd 140), akkor már azt is joggal állítjuk, hogy lényegi kérdésekben *nem különbözhet* egymástól igazán szélsőségesen a létező államok jogrendje. Ezt egy igen érdekes konstrukcióval is megvilágítja Locke:

„Mindnyájuk e közös törvénye (ti. a természeti törvény) révén *az emberiség összes tagjai egy közösséget*, egy társadalmat alkotnak, amely különbözik az összes többi teremtményétől. És ha az emberek nem volnának romlottak, gonoszak és elfajzottak, akkor nem is volna szükség másik társadalomra; nem volna szükség arra, hogy kiváljanak ebből a nagy és természetes közösségből, és pozitív megállapodások útján kisebb és megosztott társulásokba tömörüljenek” (128). Ennek fölidézésével át is térhetünk Locke politikafilozófiai fő művének ismertetésére.

5.10.2. Filmer *Patriarchája* és a kormányzatról szóló értekezések

1680-ban jelent meg Robert Filmer (1588-1653) *Patriarcha. The Natural Power of Kings* (Patriárka. A királyok természetes hatalma) című műve, amely Locke első értekezésének kritikai céltáblája lett, s amelynek a második értekezés - amelyről itt most elsősorban szó lesz - a pozitív ellenpápa. A „patriarchalizmus” elgondolásai szerint

a hatalom nem a bűnbeesés következménye, hanem az első embertől kezdve jelen volt: Ádám - első apa, első birtokos, első király - egyszerre volt ura a földnek, Évának és a gyermekeknek. Ez az uralom szállt át a patriarchákra, Noétól pedig gyermekei kapták felosztva. Minden uralkodó család genealógiája ezekre a fiakra vezethető-vezetendő vissza, innen származnak történetileg a monarchikus jogok. Nem történetileg nézve minden ember egy családba születik, atyja fennhatósága alá, s ez az állapot a politikai viszonyok modellje: *potestas patria* - *potestas regia*. Az egyenlőség és szabadság természeti állapotának feltételezése egyenlő az ateizmussal.

Locke ezzel szemben nemcsak, hogy a természeti állapot fikciójának hasznossága mellett érvel, hanem egyenesen úgy véli, hogy a kormányzat legitimációját az individuumok természetes jogainak védelme alkotja. Locke szerint az önfenntartás jogán túl természeti jogunk van a szabadságra és a birtokra. Ráadásul a Filmer-féle bibliai történetek a politikafilozófiai érvelés szempontjából súlytalanná válnak azáltal, hogy azonosítja az ész és a kinyilatkoztatás törvényét, a hangsúly pedig kétségkívül az észre kerül.

Filozófus kortársaihoz hasonlóan Locke is alkalmazza a természeti állapot fikcióját, amely nála a teljes szabadság állapota arra, hogy - a természeti törvény szabta határokon belül - tetszésünk szerint cselekedjünk és rendelkezünk birtokainkkal. Ez a természetes egyenlőség állapota, ám nem minden tekintetben, hanem a bíráskodás kölcsönös függetlensége értelmében. Ez azonban végső soron tarthatatlan állapot, hiszen minden vita alkalmával mindenki egyszerre lesz bíró és érintett fél is. A segítséget a politikai közösség jelenti, melyet Locke is a társadalmi szerződés révén vezet be. A társadalmi szerződés fikciója azt jelenti a patriarchalizmus-vita összefüggésében, hogy az eredetileg *nem* uralom alá született emberek csak akkor kormányozhatók, ha ehhez beleegyezésüket adják. Vagyis vagy arról van szó, hogy emberek egy természeti állapotban élő csoportja egyszerre lemond a természeti törvényekre épülő bíráskodási jogáról a közösség javára, vagy arról, hogy egy individuum csatlakozik egy már fennálló kormányzathoz.

Hobbeshoz hasonlóan Locke is úgy véli tehát, hogy az emberek csak valamilyen uralmi formában képesek élni. Ám vele ellentétben nem minden államformát tart jobbnak a természeti állapotnál hiszen -

szerinte - a természeti állapotban is érvényes törvények hatására az emberek nem állnak eleve hadiállapotban egymással. Az abszolút monarchiát például kizárja a lehetséges polgári kormányzatok köréből, aminek másik oldala, hogy a népnek meghagyja a forradalom, az égi bíróra apellálás jogát, ha a földi bíró uralma zsarnoksággá fajulna.

Amikor viszont nincs forradalmi helyzet, és a polgár kivándorlással sem adta jelét elégedetlenségének, akkor úgy kell tekinteni, hogy hallgatólagosan hozzájárult az adott kormányzat működéséhez. A hallgatólagos és a kifejezett hozzájárulás azonosítását Locke aztán történeti érvként is felhasználja a patriarchalizmus ellen. Mert igaz ugyan, hogy az első közösségeket egy-egy ember uralma alatt találjuk, s ez az atya „uralmához” hasonlít, ám itt mégis inkább annak analógiájával van dolgunk, ahogyan a felnőtté vált gyermekek továbbra is atyjuknál maradnak - hallgatólagosan hozzájárulva „uralma” fennmaradásához.

Locke a természeti jogok védelmét a politikai közösségen belül nemcsak a forradalom jogának megtartása révén biztosítja, hanem más garanciákat is alkot. Először is a természet törvénye arra kötelezi a törvényadó hatalmat, hogy nyilvánosan kihirdetett, egyöntetű s mindenki számára egyformán kötelező törvények útján kormányozzon. Hogy ezt ne lehessen kijátszani, Locke bevezeti azt, amit a hatalmi ágak elkülönítésének szokás nevezni: sem a végrehajtó hatalom (a király), sem a törvényhozó hatalom (a parlament) nem hozhat egyedül törvényeket. A királynak vétőjoga van, mint ahogyan más módokon is befolyással van a törvényhozás menetére, az ülések elnapolásával stb. Magán a parlamenten belül a többség elvét tartja követendőnek, mert egy test, amennyiben egy, csak egy irányba mehet, s szükségképp arra kell mennie, amerre a nagyobb erő hajtja. Ezt még a természet és az ész törvényének is nevezi Locke.

A tulajdon vagy a birtok fontos kategóriák a locke-i elméletben. Amikor arról beszél, hogy az emberek természettől egyenlők, semmiképp sem arra gondol, hogy egyenlő javakat birtokolnak. A „tulajdon” (*property, propriety*) kifejezésen tág értelemben az életet, a szabadságot s a birtokolt javakat érti, vagyis amikor Locke a tulajdon védelmét jelöli meg a politikai közösség fő céljaként, akkor nem a fennálló, kizsákmányoló jellegű viszonyok fenntartását célozza,

hanem annak a komplexumnak a fenntartását, amely kinek-kinek individualitását adja. Ami viszont a tulajdon szűkebb értelmét illeti, Locke nem veszi át Grotius és Pufendorf elgondolását a természeti állapot magántulajdon nélküli közösségéről, melyet megegyezés vagy hozzájárulás révén vált fel a tulajdonlás. Filmer ez utóbbiakkal szemben veti fel a kérdést, hogy vajon amiként létrehoztuk, úgy meg is szüntethetjük-e a magántulajdon rendszerét? Erre Locke válasza az, hogy a magántulajdont nem a hozzájárulásra, hanem a *munkára* építi, amely az elsajátítás feltétele. Igaz ugyan, hogy a Biblia szerint Isten az egész földet az emberek közös használatába adta, ám ha valaki munkájával hozzátesz valamit egy darabjához, akkor azzal kizárja a többiek közös tulajdonjogát. Ez az értelmezés mindjárt a tulajdon „természetes” korlátozására is lehetőséget kínál. Hiszen határa van annak, amit egy ember meg tud művelni, be tud takarítani s el tud fogyasztani. Vagyis közvetve az életünk fenntartására való jogunk megőrzése alapozza meg a lehetséges birtokunkat, s mivel birtok nélkül nem nagyon lehet értelmesen szabadságról beszélni, így az élet, a szabadság és a birtok, melyet a tulajdon tág értelme foglal magában, egybekapcsolódik a tulajdon „munka-elméletében”. A korlátozás a negatív oldal, melynek van pozitív oldala is, és pedig a másokkal való, természettörvényre alapozott törődés. Egyrészt a munka révén szerzett tulajdon csak addig érinthetetlen, míg van elég az adott dologból a többiek számára is. Másrészt csak annyit tehet kiki munkája révén sajátjává, amennyit életének valamilyen javulása érdekében el tud fogyasztani, mielőtt tönkremenne az illető dolog.

De a tönkremenetel tilalmában álló szerzési korlátozás kijátszása magával hozta a pénz megjelenését s általános elismertségét, ezért a korlátozásnak ez az aspektusa teljességgel a háttérbe szorulhat, s az eredetnél sokkal nagyobb differenciálódás jöhet létre a közösségen belül. Ez ellen Locke szerint nem az a megoldás, hogy visszatérünk az eredeti, pénz nélküli, kevésbé differenciált közösség állapotába - már csak azért sem, mert a pénz általában véve is megakadályozhatja termékek megromlását. Locke azt javasolja, hogy a pénz megjelenésével együtt járó, nem jogosult méretű különbségeket a törvényhozás révén kell ismét korlátozni. Például helyesnek tartja, ha a kormányzat fellép a túlzott méretű tőke- és árukoncentrációval szemben.

Emlékezzünk meg végezetül még arról, hogy Locke az ész és a kinyilatkoztatás viszonyáról gondolkodva sok tekintetben előkészítette azokat a gondolatmeneteket, melyek a későbbiekben a különböző nemzetiségű felvilágosodásmozgalmakban játszottak nagy szerepet. Röviden összefoglalva alapvető elgondolása az, hogy a semmiképp sem eleve vallásellenes ész vallási kérdésekben megkerülhetetlen. Még Isten sem képes rá, hogy olyan ideák révén adjon tudtul valamit, melyek nem a szokásos érzékszervek valamelyikén érkeznek, ez a közlés pedig így nem számíthat természetfelettinek. Azt pedig, hogy a sok jelentkező közül kinek az „örömhíre” tekinthető valódi kinyilatkoztatásnak, azt az ész hivatott eldönteni, még ha maga az üzenet tartalma adott esetben/ölte is van az észnek, de *nem mond ellent* neki.

5.11. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

5.11.1. Kombinatorika, jogbölcsség, scientia generalis

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) életmottója: Theoria cum praxi, vagyis a gyakorlattal, a megvalósítással társított elmélet. Azon kivételes filozófusok egyike, akik semmiképpen sem pusztán magyarázni próbálták a világot, ám akik változtatásra törekedvén nem valaminő politikai forradalom vízióját látták maguk előtt, hanem az emberiség minél nagyobb részének mélyreható, az élet egészére kiterjedő, fokozatos jobbítását. Filozófiai, matematikai és fizikai - vagyis elméleti - elgondolásai, felfedezései mellett számtalan aspektusa van az elméletre épülő gyakorlati tevékenységének. Foglalkozott nyelvészettel, etimológiai fejtegetésekkel, a kínai nyelvvel; folyamatosan törekedett rá, hogy egyesítse a különböző keresztény egyházak teológiáját, de foglalkoztatta a kínai „természetes teológia” is, melyet a Kínában működő jezsuita misszionáriusokkal való levelezés nyomán ismert meg.

Az a filozófiai közeg, amelyben Leibniz szocializálódik, a 17. század közepének német *Schulphilosophie*-ja, amely jelentős mértékben különbözik a kortárs francia, brit vagy éppen holland filozófiai gondolkodástól. Ettől válik érthetővé, hogy Leibniz kora gyermekkorában a görög s latin klasszikusokat s a középkori filozófiát sajátítja el, nem pedig a Descartes és Hobbes nyomán Európában akkoriban általánosan művelt mechanikai filozófiát. Első kinyomtatott műve is egy középkori stílusú disputáció egy középkori problémáról, az individuáció elvének kérdéséről (*Disputatio Metaphysica de Principio Individui*).

Mielőtt még a kortárs filozófiával megismerkedne, jogi diplomát is szerez. Ebből fakad filozófiájának egyik igen sajátos jegye: a természetjog kérdésének erőteljes bevonása a filozófiai diskurzusba. Az etika nála természetjogi alapozású, racionális cselekvésemélet. Erről a szokásosan „fiatalnak” nevezett, vagyis az 1686-os „Metafizikai értekezés” megírása előtti Leibnizet felidézve beszélünk,

aki az egyetemi évek lezárultával a mainzi választófejedelem szolgálatába lépett (1663-1672). Itt jogi, filozófiai és teológiai tanulmányait egységes keretbe foglalva harmonizációs programok megvalósításába fogott: a római jog és a német fejedelemségek jogrendjének összehangolása, jog és filozófia egymásrataltságának bemutatása, a keresztény egyházak dogmatikai egységesítése, régi és új filozófia egységének kimunkálása alkotja azt a többbretű programot, amely egész későbbi életének is irányt szab. Első alkotói korszakában mindezek az erőfeszítések a *De arte combinatoria* (A kombinációk művészete, 1666) című műben körvonalazott módszertani elgondolások jegyében állnak, melyek egyszerre épülnek az analitikus módszer zabarellai s a kombinációk lullusi elgondolására: az *analytica seu ars judicandi* két alapszabálya a következő: csak olyan szavakat alkalmazzunk, amelyek értelmét kifejtettük, és csak olyan állításokat alkalmazzunk, amelyeket bizonyítottunk (A6/1,279).

Az épp csak 20 esztendőös Leibniz magabiztosan füzi hozzá, hogy „e szabályok sokkal magasabb rendűek, mint Descartes négy szabálya az *első filozófiában* (...)”. A *methodologia seu ars disponendi* vizsgálja Leibniz értelmezésében a helyes módszer kérdését, a módszer maga pedig kétfajta: „természetes” (*methodus naturalis*) vagy „alkalmi” (*occasionalis*). Ez utóbbinak nincsenek általános szabályai, hiszen végtelen sok módon váltakozhat. A „természetes módszernek” azonban van általános szabálya, és pedig a következő: „két olyan állítás esetében, amelyek közül az egyik megismerhető a másik nélkül, míg a másik nem ismerhető meg az első nélkül, az első a második elé kell helyezni.”

E szabályok a 17. századi, legitimációt Eukleidészről kölcsönző matematikai módszer leibnizi változatának tekinthetők, ezért nem meglepő, hogy Leibniz annak a műnek, amely a jogharmonizációs program első kísérletét tartalmazza, az *Elementa juris naturalis*, azaz *A természetjog elemei* címet adta.

Leibniz egész életében az általános tudomány, a *scientia generalis* kimunkálásán fáradozott. E tudomány nem attól lett volna általános, hogy egymás mellé sorakoztat minden tudományt, hanem attól, hogy világossá teszi a tudományok alapvető egymásba fonódását. Példaként álljon itt az a rendszertan, amellyel a *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (A jogbölcsség tanulásának és

tanításának új módszere) igyekszik kifejezni a tudományok egymásba fonódását.

„A pneumatika a testetlen létezők kifelé irányuló cselekvéseiről szóló tan, míg a logika ugyane létezők befelé irányuló cselekvéseiről szól, azaz a gondolkodásról. (Mivel pedig a lélek minden cselekedete gondolkodás - az akarás egy dolog jóságának gondolása -, ezért) ide (azaz a pneumatikához) tartozik a gyakorlati filozófia is, vagyis a gyönyörködtető, a hasznos és az igazságos, vagyis az általánosan hasznos dolgokról szóló tan. E helyütt kell bizonyítani Isten és az angyalok létezését és attribútumait. Ugyancsak itt kell bizonyítani a bennünk lévő testetlen lelket, vagyis a lélek halhatatlanságát. E dolgokról megfelelően elmélkedve csodálatos módon matematikai bizonyossághoz jutunk, amelyet - az elme megnyugvására és az öröklétben való bizalom megszerzésére törekedvén - sokkal többre becsülünk, mintha fölfedeztük volna az örökmozgót vagy a kör négyyszögesítését” (A6/1, 287).

Leibniz szerint tehát Isten létezésének, a lélek halhatatlanságának racionális megismerése elvezeti az elmét legfőbb céljához, a megnyugváshoz (*tranquillitas*). Olyan módszert próbál adni a megoldásra váró mindennapi morális kérdésekről gondolkodók számára, amely lehetővé teszi a lélek megnyugvását - ez alkotja az *Elementa juris naturalis* című írás egyik fennmaradt vázlatának fő témáját (A6/1, 431-487). A *naturalis* és a *rationalis* jelzőket már a *Nova methodus* is összekapcsolja egy, a jogot a teológiával párhuzamba állító gondolatmenetben: „Ugyanis mindkét diszciplínában kettős alapelvet találunk: részint az ész (ratio) - ebből fakad a *természetes* teológia és a *természetes* jogtudomány (...), részint olyan írást vagy autentikus könyvet, mely pozitív törvényeket, istenieket és embereket egyaránt tartalmaz. (...) Eukleidésznek nem azért hiszünk, mert ő mondja, hanem mert bizonyítja azt, amit mond. Ez másként van az isteni és emberi törvények esetében, ahol az akarat foglalja el az észérvek helyét” (A6/1: 294, kiemelés tőlem - B. G.).

A természetjog tehát racionális jog, amelynek tárgyalását Leibniz kifejezetten Hobbesra és Pufendorfra, tehát alternatív megközelítések kidolgozóira utalva javasolja. Minden „Elemek...” című mű két alapvető részből kell hogy felépüljön. Az egyik részt az alkalmazandó terminusok megvilágítása, vagyis definícióik alkotják, amelyekből

Leibniz legszívesebben táblázatokat formálna Ramus és a ramisták nyomán, ám Bacont követné annyiban, hogy megszüntetné a ramisták által alkalmazott külsődleges, szigorúan dichotomikus tagolást. Az így megvilágított terminusokból áll a második rész, amelyben tételeket, előírásokat (*praecepta*) hozunk létre a „komplikatoria”, tehát a nemcsak két tagból álló kombinációk szabályai szerint. Az egyes diszciplínák egymásba fonódását is jól láthatjuk, ám egyszersmind példát is kapunk a terminusok definiálására, amikor Leibniz a természetjog formális, a módszertan felőli meghatározását materiális, tartalmi meghatározással egészíti ki:

„A jogbölcsség a cselekedetek tudománya, amennyiben igazságosnak vagy igazságtalannak nevezzük őket. (...) A moralitás pedig, azaz a cselekedetek jogos vagy jogtalan volta, a cselekvő személynek a cselekedetre vonatkozó minőségéből keletkezik, amely a megelőző cselekedetből jött létre, s morális minőségnek neveztetik. S amiként a valós minőség a cselekedet vonatkozásában kettős: a cselekvés képessége és a cselekvés szükségszerűsége, úgy a morális képességet jognak nevezzük, a morális szükségszerűséget kötelezettségnek” (A6/1,300. sk.).

A definíciók vagy felosztások sorában mindjárt rábukkanunk egy nagy fontosságú elvre, amely meghatározza a cselekvéslehetőségek mérlegelése során alkalmazandó hierarchiát: „Igazságos, illetve igazságtalan mindaz, ami a nyilvánosság számára hasznos vagy káros. A nyilvánosság számára, azaz elsődlegesen a világ, vagyis a világ kormányzója, Isten számára, ezt követi az emberi nem, végezetül az államközösség szempontja. Ennek az alá-fölérendelésnek az értelmében, egymásba ütköző szempontok esetén Isten akaratát, vagyis hasznát előnyben kell részesítenünk az emberi nem hasznával szemben, az emberi nemét az államközösségével, ezt pedig a saját hasznunkkal szemben. Ezen az alapon jön létre az isteni, emberi és polgári jogbölcsség. A saját hasznunkról szólni nem a jogtudomány, hanem a politika feladata” (A6/1, 300).

Ez a hierarchikus elrendezés mint döntési kritérium nyilvánvalóan az iménti filozófiai elv kifejeződése: Isten áll a csúcson, saját hasznunk szempontja legalul kap helyet. Ezt meggondolva akár megdöbbenőnek is nevezhetjük azt a határozottságot, amellyel az *Elementa juris*

naturae 1669-70-ből való első vázlatát állást foglal a *háború és béke jogáról* bevezetését író Grotiusszal szemben: „H.

Grotius bevezetőjében Karneadészt idézi, aki szerint »vagy nincs igazságosság, vagy ha van is, a legnagyobb ostobaság, mert ha valaki mások érdekeire van tekintettel, önmagának árt«. Grotius tagadja, hogy ostobaság, ha tekintettel vagyunk mások érdekeire, miközben saját magunknak ártunk. Magam nem kétlem, hogy ez ostobaság, sőt, ha ez nem ostobaság, akkor semmi sem az. Mert mi más az ostobaság, mint saját hasznunk elhanyagolása (...)» (A6/1,431).

E vázlat nemcsak e tekintetben száll vitába Grotiusszal. A *háború és béke jogáról* bevezetésének egy nevezetes helyén Grotius úgy fogalmaz, hogy „amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők (...), hogy Isten nem létezik vagy nem törődik az emberek dolgaival” (11.§). Leibniz ezt a következőképp adja vissza: „igazságos volna, ami a társadalmi közösség fennmaradását szolgálja, még ha egyáltalán nem léteznék is Isten” (A6/1,431). Ezzel semmiképp sem érthet egyet, hiszen akkor lenne igazságosság Isten nélkül is. Mivel azonban az igazságos - azaz jogszerű: justus-cselekedet csak akkor nem ostobaság - vagyis csak akkor nem okozunk kárt önmagunknak jogszerű cselekedeteinkkel -, ha van élet e világon túl is, ezért „még ha nem is volna Isten, az államközösség érdekében állna, hogy úgy higgyük: létezik”.

Az Isten racionális megismerése általi lelki nyugalmat célzó természetjognak mint a *scientia generalis* betetőzésének gondolata a harmónia eszméjének kitüntetettséget hozza magával, egyrészt külsődleges értelemben, amennyiben a római jog s a német fejedelemségek eltérő jogrendjeinek egységesítésére s a kereszténység újraegyesítésére kell törekedni, másrészt az egész filozófiai rendszert meghatározó értelemben, amelyről nemsokára részletesebben is fogunk szólni.

Mainzban megismerkedik Spinoza *Teológiai-politikai tanulmányával* és Hobbes munkáival, nem sokkal később, Párizsban pedig Descartes műveivel, valamint a matematika és a fizika legújabb fejleményeivel is. Ettől kezdve Leibniz - ifjú kora ellenére - már mindenképp érett gondolkodó. Némi vívódás után elveti az atomizmus hipotézisét, s ezzel megjelennek munkáiban azok a fő gondolati szálak, amelyek kisebb változásokkal meghatározzák filozófiáját élete végéig. Amikor

1676-ban elhagyja Párizst, már egy, a karteziánussal konkuráló fizikai rendszer megalkotója, akit tagjai közé választott a *Royal Society*.

Meglátogatja Spinozát, majd Hannoverbe megy s a választófejedelem szolgálatába lép udvari történetíróként és könyvtárosként.

Kezdeményezésére alakult meg később a Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémia, melynek első elnöke volt, s részt vett az Orosz Tudományos Akadémia előkészítésében is. Életének utolsó éveit megkeserítette, hogy meghalt berlini pártfogója, Sophie Charlotte porosz királyné, s részben a befejezetlen családtörténeti mű, részben a Newton körével folytatott heves viták okán nem költözhetett át Londonba az I. György néven Nagy-Britannia királyává választott fejedelmével együtt. Magára hagyatva halt meg.

5.11.2. *Metafizikai értekezés*

Már egy korai tanárához, Jakob Thomasiushoz írott levelében megfogalmazta általános elgondolását a régi és az új filozófiák összhangjáról: a fizikában a hatóokokkal kell foglalkoznunk, de ennek orvén azért nem szabad elvetnünk a metafizikában a cél-okság régi elgondolását sem. „Úgy látom (...), a hatóokok módszere (...) meglehetősen nehéz, amikor a részletekhez érünk (...). A cél-okok módszere viszont könnyebb, és gyakran mégis alkalmas arra, hogy felfedezzünk fontos és hasznos igazságokat, amelyeket a másik, inkább fizikai jellegű úton még sokáig kellett volna keresnünk - figyelemre méltó példákat szolgáltatathat erre az anatómia.” Így fogalmaz az 1686-ban, Arnauld számára írt *Metafizikai értekezésben*. Már ebben az írásában kidolgozza a két megközelítésmód összebékítéséhez általa szükségesnek tartott alapvető filozofémákat: a szubsztanciaelméletet, a szellemek tanát, az Istenről mint a legjobbat választó lényről szóló tanítását. Ez utóbbival kezdjük Leibniz bemutatását, mert az Istenre vonatkozó tételeket hasznos ennek az írásnak alapján bemutatni, míg a többi összetevőt egy későbbi írás, az 1695-ben megjelent *Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről* alapján ismertetjük.

Két alapvető dolgot szögez le Leibniz a *Metafizikai értekezés* legelején Istennel kapcsolatban, jelezve, hogy számára a filozófiában elsősorban az Istenhez való helyes viszony kialakításán múlik minden. Az egyik,

hogy a Descartes által az ontológiai istenérvben alkalmazott fogalom, „Isten mint abszolút tökéletes lény”, *helyes*. Egyrészt azonban még igazolni kell, hogy ez az istenfogalom - a „legtökéletesebb” - nem ellentmondásos, mint amilyen a legnagyobb szám. Ez Leibniz szerint igazolható. Másrészt, éles ellentétben Descartes-tal, az Istent megillető tökéletességek közt tartja számon a metafizikai mellett a morális tökéletességet is, vagyis úgy gondolja, Isten a dolgokban rejlő kitűnőségnek megfelelően hozza létre műveit, s nem attól lesz jó a teremtmény, hogy Isten megteremtette. Ellenkező esetben Isten helyén zsarnoki hatalom maradna, amely bármit tesz, dicséretet követel magának - amivel kétségkívül az örök igazságok teremtésére vonatkozó descartes-i nézetek ellen foglal állást. Ez állásfoglalás a teremtett, értelemmel bíró létezők szempontjából óhatatlanul azt hozza magával, hogy minden empirikus vizsgálódást megelőzően, s a miáltalunk jónak, illetve rossznak tekintett dolgoknak világunkban tapasztalható bárminemű eloszlása láttán is bizalommal kell viseltetnünk Isten iránt, s meg kell tennünk mindent, ami megfelel kikövetkeztethető akaratának. Vagyis már az 1686-os írásban megtalálható az 1710-ben megjelent *Théodicée* (Teodicea) alapgondolata, az a gondolat, melyet majd Voltaire igyekszik hatástalanítani a *Candide*-ban. Isten ugyanakkor a legnagyobb szabadsággal is cselekszik, amennyiben a legfőbb értelem szerint cselekszik. Vagyis Leibniz - voltaképp Descartes negyedik elmélkedésének megfelelően - elválasztja egymástól a szabadság és a meghatározatlanság, önkényesség gondolatát: lehetetlen, hogy Isten úgy cselekedjék, hogy akaratának semmiféle oka ne legyen. Ez megfordítva Leibniz híres elvét adja ki: *nihil sine ratione*, azaz semmi sem történik ésszerű alap nélkül, Isten legtökéletesebb cselekedeteiben pedig az alap - a legtökéletesebb értelem. Az az ellenvetés persze továbbra is felvethető, hogy beszélhetünk-e szabadságról ott, ahol egyedül az a cselekedet lehetséges, amely végül ténylegesen megvalósul. Hiszen ha „Isten azt választotta, ami a legtökéletesebb, vagyis azt, ami a legegyszerűbb az elvek tekintetében, és egyszersmind legváltozatosabb a jelenségek tekintetében”, akkor vajon nem *kényszerítette-e rá* magát a dolgokban rejlő tökéletesség? S másfelől a szabad akaratából cselekvő ember cselekedhetne-e másként, ha reá pedig kettős meghatározás nehezedik: a dolgok készítetik Istent, aki pedig tévedhetetlen határozatával szentesíti a dolgokban rejlő sugallatot. Ennek a kettős dilemmának megoldására vezeti be Leibniz az *észigazságok* és *tényigazságok* megkülönböztetését. Észigazságnak

nevezi azokat az igazságokat, melyek tagadása ellentmondást foglal magában, tényigazságnak pedig azokat, melyek tagadása nem ellentmondás. Nos az észigazságok tekintetében nincs választása Istennek, a választható valamennyi „lehetséges világban” igazak ez állítások: ilyenek például a geometria igazságai. A tényigazságokban azonban nincs önmagában vett szükségszerűség, bármennyire is előre látja Isten, hogy bekövetkezik az, amit a tényigazságként igaz állítás állít. Hogy Julius Caesar átlépi a Rubicont, vagy sem, ténykérdés, a válasz pedig, hogy igen, tényigazság lesz, mert ellentéte önmagában nem ellentmondás. Ezek azok a változók, melyek a „lehetséges világokat” elkülönítik egymástól.

Leibniz szubsztanciaelméletének polemikus éle ismét Descartes és a mechanikus gondolkodók felé mutat: Descartes úgy vélte, lehetséges tisztán testi szubsztancia, melyet a kiterjedés attribútuma határoz meg, csakúgy, mint a gondolkodó szubsztanciát a gondolkodás. Más mechanikus filozófiai gondolkodók - jelesül az atomok létezését vallók - esetleg más attribútumokat adtak meg, mint például a tömörséget, áthatolhatatlanságot, de abban mindannyian megegyeztek, hogy lehetségesnek tartották a testi szubsztanciát. Leibniz azonban már a *Confessio naturae contra atheistas* című korai írás (A természet hitvallása az ateisták ellen, 1668) óta állítja, hogy nincs olyan testi attribútum, amely képes volna számot adni arról, hogy hogyan léteznek individuumok, egységek - ami pedig elengedhetetlen a valóságos létezéshez. A fizika nyelvén megfogalmazva ezt a tézist, Leibniz szerint nem lehet megmagyarázni nem testi létezőkre való hivatkozás nélkül azt, hogy mi tartja össze a testeket, mi adja kohéziójukat. Ha elfogadnánk az atomok létét, már azt is meg kellene magyaráznunk, mi tartja össze őket magukat s a belőlük álló összetett létezőket. Leibniz azonban úgy véli, nem az ideálisan merevnek feltételezett atomok az anyag primer megjelenési formája, hanem ellenkezőleg, a teljesen folyékony, minden határoltságot nélkülöző, fikcionális létező az „első anyag”. S hogy a ténylegesen létező testek miért pont ezt és ezt a formát öltik, azt csakis olyan létezőkre való hivatkozással lehet érthetővé tenni, melyek a lelkekkel állnak analógiában, noha nem azonosak velük. S ezen a ponton eleveníti fel Leibniz a szubsztanciális formákról szóló régi tanítást: formákra van szükség ahhoz, hogy szubsztanciákról beszélhessünk, s ezek nem lelhetők fel a testi világban. *Entelek-heiának* is nevezi őket Arisztotelész módján, de metafizikáját fizikai elméletének eredményeivel gazdagítva az *Új*

rendszerben már *eredendő erő*nek nevezi őket. *Eredendő (primitive)* ez az erő, mert nem azonos a fizika erőfogalmával - melyet egyébként Leibniz szintén jobban hangsúlyoz Descartes-nál, már fizikai művének címével is, amely a mozgást középpontba helyező *descartes-i kinematikával* szemben az erőt jelentő görög szóból képzett *dinamika*. A fizikában megfigyelhető erő azonban Leibniz szerint *levezetett (derivativa)*, mert valóságos, *fizikai* erő kifejtésére képes testek csakis szubsztanciák révén jöhetnek létre, az pedig, ami a szubsztanciákat lehetővé teszi, a *metafizikai* - vagyis elsődleges - erő. Ennek az erőnek hatásai nem fizikaiak, hanem úgyszólván *metafizikaiak*. Leibniz ugyanis úgy vélekedik, hogy nemcsak hogy testek és lelkek közt nincs kölcsönhatás, hanem általában véve a szubsztanciák, azaz monászok, ahogyan később nevezi őket - korábban egyszerű szubsztanciáknak, metafizikai pontoknak hívta őket - sem hathatnak egymásra: a monászoknak nincsenek ablakaik. Descartes-nál is radikálisabban képviseli azt a nézetet, mely szerint az elme semmit sem kap kívülről, mindent a saját kincstárából merít. Radikálisabban, mert nemcsak az elmékre, „szellemekre” (*esprits*) vonatkoztatja ezt a tézist, hanem mindenfajta szubsztanciára, valamennyi monászra: „A szubsztanciának annyiban van metafizikai anyaga vagy passzív ereje, amennyiben zavarosan fejez ki valamit, és annyiban van aktív ereje, amennyiben elkülönítetten fejez ki valamit.” A szubsztancia tehát mindenestül „kifejezés”, vagyis ideaszzerű, észlelettel, percepcióval bíró létező, minden benne végbemenő változás a zavaros és világos kifejezés tekintetében megy csupán végbe, illetve a szellemek esetében a tudatosság, a tudomásulvétel, az apperceptiálás fokozatai tekintetében. Ezt a változást pedig nem valami külső hatás idézi elő bennük, hanem éppenséggel az az *eredendő erő*, törekvés, mellyel az egyik állapotról a másikra mennek át.

5.11.3. *Új rendszer*

Ezt az elgondolást az *Új rendszer* az „összhang hipotézisének” nevezi. Ezzel azt juttatja kifejezésre, hogy amilyen mértékben izolálódni látszik az egyedi szubsztancia, olyan mértékben integrálódik mégis a világegyetem egész rendjébe, egy, az Istentől a teremteskor megalapozott s azóta érintetlenül hagyott terv alapján.

Ez lesz majd az egyik fő pontja a Leibniz-Clarke-levelezésben, Leibniz élete végén kibontakozó polémiának: a leibnizi isteni órászmester úgy

alkotja meg a két, egyformán járó óráját, hogy a kezdet kezdetén egybehangolja őket, utána pedig már nem avatkozik be automatikus működésükbe, míg a Clarke-Newton-féle elgondolás szerint az órászmester nem lesz kevésbé ügyes attól, hogy időnként kiigazítja az órák járását. A másik fő pont a tér és idő kérdése: Leibniz, ellentétben vitapartnereivel, nem ismeri el, hogy abszolútak volnának.

Minden szubsztancia kifejezi az egész világegyetem rendjét, de mindegyikük egyedi módon. A szellemek pedig inkább Istent fejezik ki, nem a világegyetemet, aminek révén „kis isteneknek” (*deunculus*) is nevezi őket Leibniz. De az összhang hipotézisének legfontosabb eleme mégis az lesz, hogy a test és a neki megfelelő szubsztanciális elem közt *összhang* van, anélkül, hogy bármiféle *kölcsönhatás* lenne köztük: „a szerves tömeg a test gépezetének törvényei szerint kész magától cselekedni, abban a pillanatban, amikor a lélek akarja, anélkül, hogy az egyik zavarná a másik törvényeit (minthogy az életszellemek és a vér éppen ekkor végzik azokat a mozgásokat, amelyeket végezniük kell, hogy megfeleljenek a lélek érzelmeinek és percepcióinak); (...) egyedül ez a vonatkozás *alkotja a lélek és a test egyesülését*. És ebből megérthetjük, hogyan lakozhat a lélek a testben közvetlen jelenlét által, amely közvetlenebb nem is lehet, mivel a lélek úgy van ott jelen, ahogy az egység van jelen az egységek eredményében, a sokaságban” (Leibniz 1986:196).

A szubsztanciák nem tehetetlen létezők, melyek rászorulnak Isten folyamatos, aktív támogatására, hogy tevékenyek lehessenek, hanem elemi, „eleven” erővel rendelkeznek, amely felelős a teremteskor beléjük plántált csírák fokozatos kibontakozásáért. Ennek megfelelően egyetlen szubsztancia sem keletkezik vagy pusztul el természetes úton. A halál bizonyos értelemben csak látszat, az embert alkotó monászok megmaradnak, csak időlegesen más testet öltenek fel, s tudatos érzékelésük szinte a semmivel válik egyenlővé.

A testek nem önálló létezők, hanem, jól megalapozott jelenségek”, amelyeket az adott létezőt alkotó monászok szerves rendje határoz meg.

Isten - a központi monász, az egyetlen, melyhez nem kapcsolódik kiterjedt test -azért épp ezt a világot választotta ki akarata révén, mert értelmével belátta, hogy ez a lehetséges legjobb világ, vagyis az,

amelyben a „szellemek” - azaz a tudatos észleléssel rendelkező
monások - legnagyobb része eljut a boldogsághoz.

5.12. Természettudományos fejlemények

A következőkben természetesen nem tudjuk bemutatni a 17. századi természettudományok fejlődésének minden elemét. Egyrészt a mechanika paradigmatis tudománnyá válásáról fogunk beszélni, másrészt két, kiemelkedő jelentőségű tudóseyéniség, Galilei és Newton munkásságának néhány filozófiai vonatkozásáról.

5.12.1. Mechanika

Az ingeniózan feltalált, csekély erő kifejtéssel nagy súlyokat mozgó gépezetek mestersége a 16-17. század fordulóján a szemlélődő tudomány képviselője által megvetett, „vegyes tudományból” a matematikával összekapcsolódva rövid idő alatt minden emberi tudás mintájává vált. Jól megfigyelhető ez már az e mesterséghez kapcsolódók szociológiai státuszának változásán is: a művészeket kézművesek helyett polgároknak tekintik, a hadigépezetek vagy a hidraulikus kerti figurák kiöltői komoly megbecsülésnek örvendenek. Descartes közeli ismerősei között a mechanikai mesterségek művelőire bukkanunk, s az általa megcélzott olvasóközönség legalább részben szintén belőlük tevődik össze: latinul nem feltétlenül tudnak, nem tanultak egyetemi filozófiát, a mechanika mesterségét nem feltétlenül igyekeznek elvi alapokra emelni s megingathatatlan fundamentumon álló tudománnyá tenni. Ott azonban, ahol a mechanika napi gyakorlatát alapelvekre próbálják visszavezetni, egy szigorú tudomány kezd kibontakozni. A kiindulópont a szabad szemmel nem látható testrészekké mozgásának geometriai idealításban tekintett törvényszerűségeinek vizsgálata, az eredményeket pedig általában az aritmetika nyelvén törekszenek megfogalmazni. De ez a hármas viszony az ellenkező irányban is működik: a geometriai alakzatokat különféle mozgások eredményeként igyekeznek felfogni, az atomi mozgásokat geometriai egyenesek mentén végbemenőnek tekintik, az aritmetikai egyenletek megoldását mechanikai segédeszközök megszerkesztésétől várják.

Ám egy új tudásszervező minta megjelenésével nemcsak új megoldások születnek korábban megoldhatatlannak gondolt problémákra, hanem új problémák is létrejönnek. Az új tudományosság képviselői számára maga az ember a legnagyobb talány. Egyfelől ugyanis döntő áttörést jelentett az orvostudomány Harvey és Descartes által megtett fordulata, melynek nyomán az emberi testet egyetlen, a vérkeringés által működtetett rendszernek kezdték látni a korábbi látásmóddal szemben, amely számos, többé-kevésbé önálló vezérelvvel rendelkező, független részrendszert vélt felfedezni benne. Másfelől az is egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy ez ígéretes, új orvostudományi paradigma talán túlságosan is sok mindent megmagyaráz. Mert ha az emberi test minden működése megmagyarázható a mechanika mozgástörvényei révén, akkor nem jelenti-e ez egyszersmind azoknak a testi működésmódoknak a magyarázatát is, amelyeket a mindennapi beszédmódban morális kategóriákkal ragadunk meg? Ezt a kérdést most nem kell megválaszolnunk, ehelyett inkább a mechanikai filozófia mibenlétére kell visszatérnünk.

E. J. Dijksterhuis volt az, aki egészében tekintve máig érvényes módon határozta meg e korszak lényegi jegyeit, s aki magát a kifejezést is megalkotta: „a világkép mechanizálódása”. E korszak egyetlen jelentős gondolkodója sem térhetett ki a mechanizmus kihívása elől, amelynek egy kézenfekvő értelmét mutatja Hobbes következő, mesterségesélet-metaforája a *Leviatán* bevezetésében:

„Ha ugyanis felismerjük, hogy az élet nem egyéb, mint a végtagok mozgása, amelynek kiindulási helye valamilyen fontos belső szerv, akkor miért ne állíthatnánk, hogy minden automatának (olyan szerkezetnek, amely - mint például az óra - rugók és kerekek segítségével önmagától működik) mesterséges élete van? Hisz mi más a szív, mint rugó, s mi mások az idegek, mint megannyi huzal, s az ízületek, mint megannyi kerék, amelyek az egész testet az Alkotó kívánsága szerint mozgatják?”

Összefoglalóan egyrészt azt mondhatjuk a „mechanizmus”, „mechanikai” kifejezések 17. századi jelentéséről, hogy a szóhasználat több forrásból fakad, eltérő jelentésárnyalatokat hoz egymás közelébe. De mindenképp meg lehet adni néhány karakterisztikus jelentésréteget, amelyek mind játszanak valamilyen szerepet a „mechanikai filozófiában”.

Egy ilyen jelentésréteg a világnak, a fizikai univerzumnak mint olyan gépezetnek a fogalma, mely kizárólag saját felépítésének és konstrukciós szabályainak megfelelően működik, miután a dolgok kezdetén működésbe helyezték. E jelentésréteghez tartozik az óra-metaphora, a világ képzelt újrateremtésének hipotézise Descartes-nál, a *Leviatán* bevezetésének imént idézett részlete stb.

Ám a mechanizmus értelmezhető a tudós által érzett készletként is, hogy valamilyen konkrét képet rajzoljon meg a mindennapi tapasztalatok *mögött* rejtőző, az érzékszervek számára közvetlenül nem hozzáférhető, most felfedezett valóságról.

A mechanikai gondolkodásmód felé mutat a feltárt struktúrák transzparenciájára való törekvés is, például Descartes *Szabályok az értelem vezetésére* című írásának megismerésről adott tanítása szerint, amely nagy súlyt helyez az érzéki észleleteket megjelenítő agyi alakzatok transzparenciájára.

A „mechanikus” jelentheti még a „lelkes”, az „eleven” ellentétét, a működés tiszta automatizmusát is, értve ezen azt, hogy a dolog „önjáró”: emberi - esetleg isteni - beavatkozás nélkül is működik.

De valamennyi jelentésréteg közül a legfontosabb mégiscsak az, amely a mechanikát az anyagi részecskék mozgásának elméleteként láttatja, amely a matematika nyelvét és fogalmait alkalmazza. Valamely jelenség magyarázata akkor mechanikai, ha a mechanikára támaszkodik, azaz ha a makroszkopikus eseményeket a mikroszkopikus mozgások törvényszerűségeinek segítségével magyarázza, amelyeket pedig másfelől a matematikai formulák nyelvén ad meg. Hozzátehetjük mindehhez még a világegyetem átfogó és bizonyos megismerésének lehetőségéről való meggyőződést is, amely szintén értelmezhető a filozófia mechanizálódásának következményeként. Hiszen ha valaki úgy véli, hogy csupán néhány általános törvényre van szükség a világegyetem valamennyi mozgásának magyarázatához, akkor könnyen eljuthat a következtetéshez, hogy mindaz, ami egyáltalán végbemegy a világegyetemben, e mechanikai modellnek megfelelően magyarázható, sőt magyarázandó, vagyis azon a módon, amely végső soron feltétlenül bizonyos ismerethez vezet.

5.12.2. Galileo Galilei (1564-1642)

Pisa, Padova, Firenze Galilei pályájának fő állomáshelyei. Első nevezetes tudományos tettét, a teleszkóp összeállítását Hollandiából kapott hírek hatására vitte véghez. 1610-ben jelent meg az általa végzett megfigyelésekről szóló *Sidereus Nuntius* (Csillagok követe) című könyv, amelyben a Holdat, a Vénuszt, a Jupitert és a Napot írta le olyan új módon, amely nem volt összeegyeztethető a Hold alatti-Hold fölötti szférák megkülönböztetésével, ellenben alátámasztotta a heliocentrikus elméletet. Ettől kezdve voltak konfliktusai a katolikus egyházzal, mert nem hipotetikusán akarta értelmezni megfigyeléseit és heliocentrikus keretelméletüket. 1626-ban jelent meg az *Il saggiatore* (Aranymérleg) című írás, amelyben Galilei platonizmusának bizonyóságaként arról olvasunk, hogy a matematika nem csupán esetleges módszertani segédeszköze a természettudományoknak: a valóság lényegi struktúrái matematikai viszonyok, a matematikai természettudomány tételei pedig ezeket a struktúrákat adják vissza. A természet olyan könyv, mely a matematika nyelvén íródott, matematikai ismeretek nélkül nem olvasható. A matematikai természettudomány tételei viszont objektíve érvényesek, nem pusztán hipotetikusak. 1632-ben jelent meg a *Párbeszéd a két legnagyobb világrendszerről (...)* című mű, melynek dialógusai a nap középpontú rendszer igazolását kísérik meg. Ennek hatására a pápai hatalom érvényt próbált szerezni egy már 1616-ban kiadott, de addig csak félig-meddig betartatott határozatnak, mely elítélte a nap középpontú rendszert. Galileit rövid időre letartóztatták, s visszakozásra kényszerítették. Ettől kezdve a mechanika körébe tartozó problémák megoldására fordította idejét, és a *Matematikai érvelések (...)* című írásban egyebek mellett - egyfajta atomisztikus anyagelmélet kontextusában - levezeti a szabadesés négyzetes törvényét is. A tehetetlenség elve is többféleképp alkalmazást nyer műveiben, anélkül, hogy világosan megfogalmazta volna.

1638-ban vagyunk, már Gassendi is komolyan igyekszik összebékíteni Epikurosz atomista elgondolásait a keresztény tanokkal. Jellemző a korabeli viszonyokra, ahogyan a *Matematikai érvelések* első napjának párbeszédében egyszerre csak a következő közjátékkal találkozunk: „Salviati: (...) ha a lehető legfinomabb, végső felbontást tekintjük, amely során eljutunk az anyag megszámlálhatatlan, végtelen sok elemi összetevőjéhez, elképzelhető, hogy ezek az összetevők hatalmas térrészt töltenek ki, úgy hogy csupán végtelen kicsiny üres terek vannak közöttük, végesek nincsenek; (...) Simplicio: Ha jól értem, a

vákuumok szerepével kapcsolatban Ön egy bizonyos antik filozófus gondolatmenetét követi (ti. a Lucretius révén ismert Epikuroszét). Salviati: De Ön nem tette hozzá, hogy »azét, aki tagadta az isteni gondviselést« (...) Simplicio: (...) tudom, mennyire idegenek Uraságod mérsékletes és pallérozott szellemétől, amely vallásos, feddhetetlen, egyszersmind szent és katolikus is” (Galilei 1986: 38).

Filozófiailag kiemelkedő jelentőségű Galileinél annak a módszertani fogásnak újrafogalmazása, amelyet Zabarellánál mint regresszumódszert ismertünk meg. Galilei analízisről beszél, melynek két aspektusa van, a rezolutív és a kompozitív. A rezolutív aspektus annak a kiindulópontul választott kijelentésnek széttagolását jelenti, amely leírja az explanandumot, a magyarázandó tény. Ezáltal a kijelentést alkotó terminusokat egyszerűbb fogalmakra vezetjük vissza, és törvénykijelentéseket fogalmazunk meg, melyeknek alapján az explanandumhoz kapcsolódó, tapasztalati úton ellenőrizhető következtetéseket vonunk le. Ez utóbbi fázist nevezi Galilei kompozitívnak; a szabadesés, valamint az árapály váltakozásának magyarázata alkotja e módszer két fontos példáját. Az árapály jelensége azért volt különösen fontos, mert úgy vélte, az égitestek látszólagos mozgása ptolemaioszi alapon is értelmezhető, de az árapály váltakozása csak heliocentrikus alapon magyarázható kielégítően. Ráadásul azon az állásponton volt, hogy a *metodo compositivo* révén ellenőrzött törvénykijelentések nemcsak elégséges, hanem szükséges feltételei is a magyarázandó jelenségnek, kivált, ha matematikai formába öntjük a magyarázatot. Tudományos elméleteinknek s a valóságnak ilyenén szükségszerű megfelelése azonban semmiképp sem magától értetődő, olyannyira nem, hogy az újkori racionalista metafizika egyik fő célkitűzése épp ennek igazolása lett, a későbbi tudományfilozófusok pedig számos alternatív értelmezést dolgoztak ki.

5.12.3. Isaac Newton (1643-1727)

Newton munkássága a legjobb példa a 17. századi, igen tág filozófiafogalom illusztrálására. Egyik fő műve, a „klasszikus” fizika alapvetése, a *Philosophiae naturalis principia mathematica* (A természetfilozófia matematikai alapelvei, 1687) címet viseli. Newton másik alapvető műve az 1704-ben megjelent, de már sokkal korábban elkészült *Optics* (Optika).

A cambridge-i Trinity College-ban tanult, s 1688-ig, amikor is egy évig parlamenti képviselő volt, csak a pestis veszélye elől menekülve hagyta el Cambridge-t 1665-66-ban. Ezt az esztendőt *annus mirabilisnak* nevezte később, mert ekkor talált rá tudományos alapgondolataira. Már 1669-ben matematikaprofesszor volt, annak az Henry More-nak a tanszékét örökölte meg, akinek platonizmusa filozófiai előfeltevésein is nyomot hagyott. 1703-ban a *Royal Society* elnökévé választották; 1705-ben pedig nemesi rangra emelték. Több elsőség-vitába is belekeveredett, melyek közül a legismertebb a Leibnizcel folytatott vita arról, ki fejlesztette ki elsőként az infinitezimális kalkulust. Ma úgy tűnik, Newton volt az első, de Leibniz tőle függetlenül s ráadásul olyan szimbólumrendszert alkalmazva jutott ugyanarra a gondolatra, amely könnyebben alkalmazható volt, s így jobban el is terjedt. Leibniz másfelől előbb publikálta eredményeit, mint Newton, de az is nyilvánvaló, hogy azok a matematikus elődök, akiknek munkáira támaszkodtak, nagyjából közösek voltak.

A newtoni természetfilozófia háttérében meghúzódó metafizikai előfeltevés az Istentől teremtett s általa folyamatosan irányított világrend léte. A természet egyes törvényeit ez átfogó rend megnyilvánulásainak tekinti, mint ahogyan megfordítva, a törvények létéből az isteni irányításra következtet. De ez az elgondolás nem áll magának a tudományos munkának a középpontjában. Az alapréteg, épp ellenkezőleg, azzal az ismert jelmonddal ragadható meg, mely szerint *hypotheses non fingo*, azaz: nem alkotok hipotéziseket! A *Matematikai alapelvek* harmadik könyvének elején összefoglalja a filozofálás szabályait, melyek közül a negyedik szabály pontosan erre vonatkozik: "A kísérleti fizikában a jelenségekből indukcióval nyert tételeket - ha nincsenek ellentétes előfeltevések - vagy pontosan, vagy megközelítően igaznak kell tartani, egészen addig, amíg nem lépnek fel más jelenségek, amelyek vagy pontosabbá teszik őket, vagy kivételeket kapcsolnak hozzájuk." Ez azt jelenti, hogy nem szabad olyan elméletekből kiindulni, melyeket nem indukcióval nyertünk a jelenségekből.

Newton ugyanakkor nem tartja magát szigorúan e szabályhoz - valószínűleg nem is volna lehetséges. Már csak azért sem, mert már az alapvető mozgástörvények előfeltételezik az abszolút tér s az abszolút idő fogalmát, melyek semmiképp sem tekinthetők jelenségekből indukció útján nyert empirikus fogalmaknak. Ezt tette explicitté Kant,

amikor a newtoni mechanika térre és időre vonatkozó előfeltevéseit *a priorinak* tekintette. Newton ráadásul még tovább is megy. Richard Bentley-hez írott 1692. december 10-i levelét azzal kezdi, hogy „szemeim oly elvekre függesztettem, melyek a gondolkodó embert egy Isteni Lényben való hitre indíthatják (...)” (*Antológia*, 253). Ezek az „elvek” tehát, melyek egyfelől az empirikus fogalmak és törvények a priori vonatkoztatási kereteiként tudományelméleti szerepet játszanak, egyszersmind arra is szolgálnak, hogy a természetes okok működésétől elvezessenek a bölcs isteni akarat megnyilvánulásaihoz. A *Matematikai alapelvek* IV. könyvében Newton a teret és időt Isten „sensoriumainak”, érzékelő berendezésének nevezi, mellyel a kortárs platonikusok gondolatát veszi át Isten mindenütt jelenvalóságáról. A természeti jelenségek közül pedig előszeretettel hivatkozik az üstökösökre, melyek mozgása, nézete szerint, nem magyarázható ugyanolyan típusú, természeti okokra hivatkozva, mint a bolygókéi, vagyis a teremtés rendjét állandóan figyelő s időnként bele is avatkozó isteni alkotót feltételez.

Az üstökösök eltérő mozgása, kiváló alkalmat szolgáltat Newtonnak a bolygók keletkezésére kidolgozott descartes-i örvényelmélet elvetésére. Tehát egyfelől elvetendő az az általános filozófiai elgondolás, mely szerint a természet egészének létrejötte és működése megmagyarázható a pusztán természeti törvények hatásaként, másfelől Descartes-nak ezen az alaphipotézisen belül tett javaslata a világegyetem létrejöttének magyarázatára tévesnek bizonyul. Newton saját magyarázata az éter feltételezésén alapul, ami rendszerében oly módon funkcionál, mint az életszellemek Descartes-nál, persze azzal az alapvető különbséggel, hogy nem csupán az emberen belül, hanem a világegyetem terében is jelen van. Ez adhatna mechanikai magyarázatot arra a furcsaságra is, hogy egy - sőt *a* - mechanikai elméleten belül nagy szerepet játszik a *nehézkedés*, egy olyan rejtett erő, mely közvetlen érintkezés nélkül, a távolba hat. E feltételezése szolgáltatott leginkább alapot a rendszere ellen irányuló folyamatos támadásokra: a távolhatást ellenfelei egyfajta „mágikus” elemként kezelték. Ám ha a világ éterrel telített, akkor biztosított az érintkezés folyamatossága. Newton azonban többnyire tartózkodott attól - legalábbis a nyilvánosságnak szánt írásaiban -, hogy magába a tudományos elméletbe belekeverjen olyan, bizonytalan elgondolásokat, melyek nem nagyon vezethetők vissza megfigyelt jelenségekre. Nem foglalt határozottan állást a gravitáció vagy a fény

természete kapcsán, számára a törvényszerű hatások artikulálása volt döntő.

5.13. Jog- és politikai filozófia

5.13.1. Hugo Grotius (Hugo, Huig de Groot, 1583-1645)

Burgundiái nemes családból származott, apja Lipsius-tanítvány, jogász, polgármester volt. Csodagyerekként tizenegy évesen egyetemre járt Leidenben, teológiával, filológiával, joggal foglalkozott. 1598-ban Orléans-ban doktori fokozatot szerzett. 1599-től ügyvéd, de közben fordítja, illetve kiadja Martianus Capella, Aratus, Lucanus, Sztobaios, Euripidész műveit, de saját latin költeményeket, tragédiákat is írt. Történészként is igen jelentős: 1609-ben Hollandia hivatalos történetírójává nevezik ki (*Annales et historiae de rebus belgicis*). Arminiánus - vagyis a kálvinizmuson belül az individuum s az akaratszabadság jelentősége mellett kiálló - teológusként a keresztény egyházak egységéért szállt síkra. Ennek jegyében nemcsak önálló műveket írt (De *veritate religionis Christianae*, 1627), hanem tudós kommentárköteteket is megjelentetett mind az Ó-, mind az Újszövetséghez, mellyel a történeti bibliaértelmezés kialakulását nagyban elősegítette.

1604-ben írta első jogi írását, melynek csak egy része jelent meg *Mare liberum* (A szabad tenger, 1609) címmel. Pályája folyamatosan emelkedik 1618-ig, amikor letartóztatják és életfogytiglani fogságra ítélik hazaárulásért. Loevestein várából azonban 1622-ben egy könyvesládában kicsempészik. Franciaországba menekül, itt írja meg (1623-1625) az újkori természetjog-elméletek alapművét *A háború és béke jogáról*. Valamelyest kapcsolódik Mersenne köréhez is, de elmegy, hogy 1635-ben Svédország párizsi követeként térjen vissza. 1645-ben visszahívják, felkeresi Krisztina királynőt, de hiába, a visszaúton ráadásul hajótörést szenved, megfázik és Rostockban meghal.

A filozófiában leginkább *A háború és béke jogáról* „Bevezetésének” nevezetes fejtegetéseit szokás idézni, amely Grotius sokirányú érdeklődésének kiegyensúlyozott foglalatja. Történészként felidézi és hivatkozik azokra az elődökre, akik a népek közti jog történetében szerepet játszottak, klasszikus filológusként s hermeneutaként gyakran idéz és értelmez antik műveket, teológusként a szabad akaratot is

bevonja fejtegetéseibe; meghatározza az Ó- és Újszövetség viszonyát egymáshoz s szerepüket a jog elméletében és gyakorlatában.

Kameadászt választja az általa támadott álláspont szószólójául, amely abban a tézisben foglalható össze, hogy „vagy nincs igazságosság, vagy ha van is, a legnagyobb ostobaság, mert ha valaki mások érdekeire van tekintettel, önmagának árt” (Grotius 1999: 10).

Ezzel szemben Grotius árnyalt álláspontot fejt ki, melynek alapja az az antropológiai tézis, mely szerint az ember fajspecifikus jegye, hogy nemcsak általában másokkal együtt élni törekszik, hanem kifejezetten „nyugodt és értelmének megfelelő módon rendezett együttélésben”.

Ebből pedig eleve az következik, hogy nem felel meg a valóságnak, miszerint a természet az embert alapvetően és elsősorban önnön individuális hasznának keresésére ösztönzi, s ezt teszi cselekvése mércéjéül. Valójában a közösség érdekének biztosítására való törekvés alkotja a tulajdonképpeni jog forrását, melynek fő elemei az idegen vagyontárgyak tisztelete és az ígéretek teljesítésének köteleessége, lényege pedig, „hogyan hagyjuk másnak azt, ami az övé, és a vele szemben fennálló kötelezettségeinket teljesítsük” (11). Ebből fakad a természeti jog tágabb fogalma, amely az ember eszes természetének sajátosságára épül: a szenvedélyek pillanatnyi vonzásával szemben az értelem által helyesnek belátott utat követni, megfelel az emberi természet jogának, csakúgy, mint az a törekvés, hogy a bölcsőbbet, a rokont, a szegényebbet előnyben részesítsük a kevésbé bölccsel, az idegennel, a gazdagabbal szemben (Leibniz korai természetjogi írásaiban épp azt mutatja ki, hogy vezet zsákutcába ez az érvelés).

A természeti jog e két forrására és elemére vonatkozik az a legtöbbet idézett passzus, amely kétségkívül abban is szerepet játszott, hogy a mű már 1626-ban pápai indexre került. „Amit eddig elmondtunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennénk - márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet -, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.” Ez a megfogalmazás a maga kontextusában méltó párja és kiegészítése lehetett volna Descartes 15 esztendővel későbbi *Elmélkedéseinek*, amelynek célja épp a megismerésnek az emberi természetben benne rejlő első alapjainak feltárása, s ahol az első elmélkedés egy pontján Descartes - szintén feltéve, de meg nem engedve - felteszi, hogy Isten nem létezik.

Ami Grotiust magát illeti, ő a „Bevezető” további részeiben világossá teszi, hogy az emberi természet nem független a gondviselő Istentől.

Egyrészt az emberi természetet Isten akarta olyannak, hogy következzenek belőle a természeti jog elemei, másrészt Isten szabad akarátában Grotius a jognak egy másik forrását pillantja meg, amelynek értelmünk szerint alá kell vetnünk magunkat. Az Ószövetségben sok minden Isten szabad akaratából fakad, így - noha alá kell vetnünk magunkat - nem mondhatjuk, hogy az Ószövetség maga a természetjog kifejtése. Az Újszövetség szintén nem a természetjog maga, mert „nagyobb fokú erkölcsi tökéletességet ír elő számunkra, mint amelyet a természetjog önmagában megkövetel” (24).

Mivel a természetjogból fakad a szerződések megtartásának kötelezettsége, ezért az államok belső jogát is a természeti jogból eredőnek kell tekinteni, hiszen csatlakozni egy közösséghez legalább hallgatólagosan előfeltételezi azt az ígéretet, hogy követjük az ott érvényes határozatokat. E határozatok követésének kötelezettsége tehát megegyezésből fakad, s mivel ténylegesen fennáll az a helyzet, hogy egymagunkban gyengék vagyunk, ezért a természeti joghoz hozzájárul a hasznosság, noha nem alkotja lényegét: ténylegesen a társas életből fakadó haszon ösztönöz bennünket az annak megfelelő életvitelre, ami lényegileg természetünkben alapozódik meg.

Megegyezésen alapulnak a nemzetközi jognak nevezett, „valamennyi vagy sok állam között” létrejött jogszabályok. Grotius racionalizmusa a legtisztább formában nyilvánul meg, mikor megokolja, miért nincs igaza Karneadésznek még az államok közti - általa persze, mint Grotius mondja, elhanyagolt - jogra vonatkozóan sem, amikor a jogot a hasznossághoz köti. A jog követését ugyanis általánosságban véve a magatartásunkat irányító észelvek követésével állítja párhuzamba, s így kimondhatja, hogy amiként helyénvaló a szenvedélyek pillanatról pillanatra változó befolyása helyett az ész hosszú távra cselekvéssztabilizáló útmutatását követni, úgy helyénvaló az egyes államok számára is, ha a nemzetközi jog szabályait követik - bárha azok nem közvetlenül folynak a természeti jogból -, s ezzel közvetlen hasznukat esetleg nem is érik el. Ennyiben Grotius fontos előkészítője a későbbi racionalista jogi gondolkodásnak, amely Pufendorf és Christian Thomasius, Leibniz és Wolff munkáiban épült ki, miként a vallások egységesítésén való munkálkodása is folytatókra lelt e gondolkodók munkáiban.

5.13.2. Samuel Pufendorf (1632-1694)

A lutheránus háttérből származó Pufendorf egyfelől éppen úgy elveti a hagyományos, az isteni kegyelemben megalapozódó államelméleteket, mint Grotius és Hobbes, a két kálvinista gondolkodó, másfelől azonban egyikük javaslatát sem fogadja el teljesen, hanem - az individualista kiindulópontot Hobbestól, a természeti társiasság eszméjét Grotiustól átvéve - sajátos új természetjogi elméletet dolgoz ki.

Első természetjogi írását koppenhágai házitanítóskodása idején írta (*Elementorum Jurisprudentiae Universalis libri*; Az egyetemes jogbölcselet elemei, 1660), ebben elsősorban definíciók révén épít ki egy természetjogi fogalomhálót, melynek középpontjában a szabad akaratra épülő, emberi morális cselekedet áll összetevőivel és kísérő körülményeivel együtt. E könyv alapján kapja meg a heidelbergi egyetem természetjogi tanszékét, ahonnan azonban sikerei dacára, nagyrészt a modern természetjog és a hagyományhű arisztotelizmus ellentéte okán távoznia kellett. XI. Károly svéd király meghívására a lundi akadémiára megy, ahol etikát, politikát és természetjogot tanít. Ebben az időben jelenik meg természetjogi fő műve, a *De jure naturae et gentium* (A természeti s a nemzetközi jog, 1672), valamint ennek tömör összefoglalása, a *De officio hominis et civis* (Az ember s az állampolgár kötelessége, 1673). 1677-től kezdve fejedelmi udvarokban működik történészként: 1688-ig a svéd királynál, azután pedig a brandenburgi választófejedelem mellett.

A természetjog kiindulópontja Pufendorfnál a természet kettéosztása a fizikai világra (*entia physica*), amelyben az anyagi és oksági törvények uralkodnak, valamint a morál világára (*entia moralia*), amelyben a szabad akarattal és a természeti jogot belátó ésszel rendelkező teremtmény értékeket rendel a fizikai természet dolgaihoz (*impositio*). A normák világa tehát önállósul a fizikai kauzalitás világához képest, ám sajátos törvényeit *more geometrico* kell kifejteni. Az ésszel s akarattal rendelkező individuum válik a morális világ alapelemévé, a társadalom kialakulása is az ő szabad döntésére vezetendő vissza a természeti állapot fikcióján keresztül. Az ember így értelmezett méltóságából elidegeníthetetlen jogok fakadnak, mint például az a természetes szabadság, amely lehetetlenné tesz bárminemű igazolást a természetes rabszolgaság hívei számára, vagy a képességek fejlesztésének szabadsága, a személy sérthetlensége, amelyhez a tulajdon is hozzátartozik, s nem utolsósorban a törvény előtti egyenlőség.

Pufendorfnál a *sociabilitas* az *imbecillitasból*, a társadalmi közösségbe kényszerítő gyengeségből következik, szorosabban, mint Grotiusnál, s ebből fakad az a nagy jelentőségű elv is, mely szerint a természeti jogok annyiban illetik meg az egyes individuumokat, amennyiben teljesítik társadalmi tagságukból fakadó kötelezettségeiket. Hobbestól, s később Thomasiustól és Wolfftól eltérően Pufendorf nem az individuum jogaira, hanem a kötelességekre helyezi a hangsúlyt: az ő természetjogelmélete alapvetően a kötelességekről szól. Az alaptörvény a szocialitásra való kölcsönös kötelezettség, nem pedig az a jog, hogy senkinek ne legyünk alávetve; s hasonlóan, a tulajdonhoz való jog a más tulajdonának elismerésén és a szegények megsegítésén alapul. A természeti jogok tehát mintegy csupán diszpozíciók, melyek igazán a társadalmi állapotban bontakozhatnak ki, azáltal, hogy az individuum egyre sokrétűbben tagozódik bele a kötelességek rendszerébe. A társadalmi szerződések tehát csakis szabad beleegyezés révén jöhetnek létre, ám mivel a közösség és a béke csak szerződések révén őrizhető meg, ezért szerződéseknek *kell* köttetniük. A relatív, „hipotetikus” előírások - tulajdonszerzés, öröklés stb. - ezeknek az abszolút előírásoknak alapján bontakozhatnak ki. Ráadásul a szabad akaraton alapuló szerződések nem mondhatók fel pusztán önkény alapján, míg másfelől a társadalomban élés kötelessége ellen ható szerződések eleve érvénytelenek. A polgárok csak végszükség esetén mondhatják fel az uralkodóval kötött szerződést, míg másfelől az uralkodó kötelessége, hogy elősegítse az állam céljának megvalósulását.

A természeti állapot Pufendorfnál döntő vonásokban különbözik a Hobbesétól. Az összehangoltság hiányában ugyan nyomorúságos, és benne az élet bizonytalan, de elvileg nem lehetetlen, hogy az emberek békében éljenek egymással pusztán a társulásra való természetes kötelezettség alapján, uralkodó nélkül is. Viszont az állam, mint az emberi társulás legmagasabb foka, csakis szerződések alapján jöhet létre, nem keletkezhet alacsonyabb közösségformák szerves fejlődése révén. Szerződésekről beszélünk, mert Pufendorf szerint a társadalom létrejöttéhez és az uralkodónak való alárendelődéshez nem elegendő egy szerződés, mint Hobbesnál. Pufendorf szerint a természeti jogok csak akkor illethetik meg igazán az individuumokat, ha az állam megalakításán túl ahhoz is joguk van, hogy az államformáról döntsenek. Az individuumok csak ezen a módon léphetnek igazi jogalanyokként kapcsolatba a főhatalommal: csak

azokat a jogokat ruházzák át rá, melyek az állam céljainak megvalósításához elengedhetetlenek. Így konstituálódik voltaképp az imént már említett kettős függőségi viszony: a polgárok engedelmességre kötelezik magukat, az uralkodó pedig kötelezve van a közjó s a biztonság elősegítésére - bármilyen nehezen tudhatja is egy polgár szaván fogni a szuverént. Ennek a konstrukciónak inkább az a jelentősége, hogy lehetővé teszi, hogy a főhatalom mellett olyan jogi intézmények is létrejöjjenek, amelyek többé-kevésbé korlátozzák a szuverént tevékenységének egyes területein. Pufendorf a III. Frigyesről szóló történeti művében kifejezetten helyesnek ítélte az angol „dicsőséges forradalmat”. Talán ennek a kitételnek is köszönhető, hogy Locke oly nagy tisztelettel hivatkozott rá.

5.14. Mágia, természetfilozófia, teozófia, misztika

Ahogyan a reneszánsz idején a természettudományok rohamos fejlődése nem oltotta ki az emberekből a valóság mágikusként, okkultként érzékelt aspektusai iránti érdeklődést, sőt vonzódást, úgy még a 17. században is vannak folytatói a (neo-) platonizáló, hermetizáló világmagyarázatoknak s a misztikus gondolkodásnak.

5.14.1. Robert Fludd (1574-1637)

Kifejezetten a reneszánszról szóló rész zárófejezetéhez, a rózsakeresztes mozgalom kialakulásához kapcsolható Fludd bemutatása, hiszen első művei annak a törekvésnek a jegyében íródtak, hogy kapcsolatba kerüljön e titkos társasággal - így például a *Tractatus Apologeticus Integritatem Societatis De Rosea Cruce defendens* (Apologetikus értekezés a rózsakeresztes társaság ügyének védelmében) 1617-ből. Fludd a természetfilozófusokhoz hasonlóan orvos és vegyész, sőt ő az első, aki diplomát kap Oxfordban kémiai orvoslásból - ezzel is illusztrálván, milyen elmosódott volt ekkor a határ a mai értelemben vett „tudomány” és a mágia, az alkímia s társaik közt. Fludd barátai közé tartozik Harvey is, aki a vérkeringés felfedezőjének számít. Műveihez kapcsolódóan vitákat folytatott a kor jelentős gondolkodóival, Keplerrel, Mersenne-nel és Gassendivel.

A *Tractatus theologo-philosophicus* 1617-ből a keresztény alaptanításokat a hermetikus-újplatonikus hagyomány alapján igyekszik értelmezni. Az 1617-21 közt íródott, monumentális *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia* (...) (Mindkét kozmosz - a nagyobb s a kisebb - metafizikai, fizikai és technikai leírása) filozófiaibb tematikájú mű. Az első rész a metafizika bemutatása diagramok formájában, a második az alkalmazott matematika ágaival foglalkozik - Fludd legalább annyira támogatta a matematika alkalmazását a természet vizsgálatában, mint Galilei -, a harmadik a szellem, a test, a lélek, az érzékelés és a nemzés kérdéseit tárgyalja, a negyedik próféciákról, álomfejtésről, fiziognómiáról, tenyérjóságról szól, míg az ötödik Fludd az ősképek

elméletének, az egészség és betegség okainak teozófikus és kabbalista értelmezésének szenteli. Utolsó írása, a *Philosophia Moysiaca, In qua Sapientia et scientia creationis & creaturarum Sacra vereque Christiana (...) explicatur* (Mózesi filozófia, melyben magyarázatot nyer a szent bölcsesség és a teremtés és teremtmények tudománya, 1638), annyiban letisztult koncepciót megfogalmazó mű, hogy a világot a *Biblia* és a kísérletek alapján, az egyetemes vonzás és taszítás által irányított rendszerként mutatja be. Fluddnak 1660-tól kezdve egészen a 20. századig különösen a német nyelvterületen volt nagy hatása.

5.14.2. Sir Kenelm Digby (1603-1665)

Digby több kategóriába is besorolható, nemcsak alkímista volt, hanem katolikus, arisztotelianus és mechanikai filozófus is, s ezek kombinációja - hozzávéve még a néhány évi földközi-tengeri kalózkodást - még 17. századi mércével mérve is egyedinek mondható. Egy időben Gassendi és Descartes mellett az atomisztikus gondolkodás fő képviselőjének tartották, találkozott is velük, miután több évtizeden keresztül élt Párizsban; kapcsolatban állt Mersenne körével és az angol emigrációval, így például Hobbesszal és Thomas White-tal, aki a Hobbes által extenzíve bírált *De mundót* írta. Két fontos műve közül az egyik az angolul és latinul egyaránt megjelentetett *Two Treatises, In the one of which, the nature of bodies; in the other, the Nature of mans soule, is looked into; in way of discovery, of the immortality of reasonable soules* (Két értekezés, melyek elsejében a testek természetébe, a másikában az emberi lélek természetébe nyerünk betekintést; ezen az úton feltárjuk az eszes lelkek halhatatlanságát, 1644). Az első értekezés, amely az első mechanikai filozófiai értekezés angol nyelven, a testek, a halandóság világát írja le. Mivel Digby szerint okkult minőségek nem tulajdoníthatók a testek tevékenységének, ezért ezeket egy sajátos, mechanikai-arisztotelianus fogalmi keretben írja le, melynek fő pillérei a szubsztancia és a mennyiség fogalma.

5.14.3. Pierre Poiret (1646-1719)

Misztikus beállítottságú gondolkodó, miközben még sincs igazi misztikus élménye, ezért minden módon elősegíti a misztikus gondolkodók műveinek terjedését - ez Poiret paradoxona. Baselben és

Heidelbergben tanult protestáns teológiát, majd Descartes-ot olvasván karteziánussá vált, s megírta a *Cogitationes Rationales de Deo, Anima et Malo* (Ésszerű gondolatok Istenről, a lélekről és a rosszról, 1677, 1685, végül 1715) című művét. Ezt követően megismerkedik a pietistákkal és Antoinette Bourignonnal, azzal a misztikus szerzővel, akihez megtér, akit haláláig támogat s akinek műveit halála után kiadja, hasonlóan sok más misztikus szerző műveihez. A filozófiában éles hangú vitákba bocsátkozik, mások mellett Descartes, Spinoza, Malebranche és Locke műveivel. Minden Spinozának kijáró ellenszenve dacára húsz évet töltött el Rijnsburgban, ahol Spinoza is élete jelentős részét töltötte.

Poiret karteziánus korszakában is inkább fogalomhálóját és módszerét illetően volt Descartes követője, semmint Descartes-nak a filozófiát a teológiától elszigetelő habitusát tekintve. Különösen világosan nyilvánul ez meg a rossz analízisében: a *Cogitationes Rationales* szerint a rossz azáltal jön a világba, hogy a lélek, ahelyett, hogy semminek tekintené magát, kitepi magát az Istenhez fűző feltétlen függőségből. A mű második és harmadik kiadása Bourignon hatását tükröző kiegészítésekben fejti ki az eredeti elgondolások kritikáját, melynek fő pontjai a romlott emberi értelemmel szembeni bizalmatlanság, a bizonyosság, hogy a lélek közvetlen megvilágosodásban részesülhet, s a feltétlen emberi szabadság elismerése. A rossz megvilágítása nyomán kétségtelen, hogy Poiret szerint a leglényegesebb feladat visszaállítani a lélek helyes viszonyát Istenhez, mert ez a teremtés célja, s a lélek is csak ebben nyugszik meg.

Ennek az alapgondolatnak kritikai átfordítása Descartes-tal szemben, hogy túlzottan az ember aktivitására helyezte a hangsúlyt, s elhanyagolta a passzív képességeket. Spinoza cáfolata is jelentős helyet foglal el az új kiadások kommentárjaiban. Fő ellenvetése, hogy Spinoza megszünteti a teremtő s teremtménye közti különbséget, s egyáltalán, félreismeri a célelvűséget, amikor a létezők determinált láncolatáról beszél. Tagadja Isten legfontosabb attribútumait, s az embert is megfosztja szabadságától. A matematikai bizonyításmenet vonzóvá teszi a gondolatmenetet az óvatlanok számára, s Poiret őket akarja megvédeni. Bayle-nek is szemére veti, hogy csak szavakban ítéli el ateistaként Spinozát.

Malebranche-t természetesen enyhébben ítéli meg, övele szemben a fő vád, hogy az emberi értelmet az istenivel teszi egyenrangúvá, mikor azt állítja, hogy eszünkben találjuk fel Isten világosságát. Ugyanakkor azt is nehezményezi, hogy Malebranche megszüntette a másodlagos okok szerepét. Locke-nak a velünk született ideák tanának elvetését veti szemére, mert szerinte ezek az ideák éppenséggel az Istentől bennünk hátrahagyott nyomokat alkotják.

Poiret saját írásain kívül egész sor misztikus íróval ismertette meg olvasóit: nemcsak Bourignon írásait jelentette meg, hanem a *Theologia Deutschot* franciául, Thomas Kempis *Imitatio Christijét*, de még a Róma által elítélt Fénelon, valamint *Madame Guyon (1648-1717)* műveit is.

Tanítványi körének különös érdekessége, hogy első követői magyar diákok voltak: Apáti **Miklós (1662-1724)**, kinek Vita **triumphansa** (Győzedelemes élet, 1688) tanúskodik hatásáról, **Köleséri Samuel (1663-1732)**, aki leideni tanulmányai végeztével az ateisták ellen, illetve a világ rendszeréről folytatott disputát (1680-81) karteziánus elnökök irányítása alatt (B. de Voider, J. Voet), s aki végül Nagyszebenben polihisztorként orvoslással és bányászattal foglalkozott, s párját ritkító, négyezer kötetes könyvtárat mondhatott magáénak. Ő volt **a Royal Society** első magyar tagja.

5.14.4. François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715)

Fénelon egyházi pályája attól kezdve nem ívelt feljebb, hogy Madame Guyon misztikus körével kapcsolatba kerülve a tiszta, teljesen érdektelen szeretetről olyan nézeteket fejtett ki *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure* (A szentek maximáinak magyarázata a belső életre vonatkozóan, 1697) című művében, melyeket Bossuet, XIV. Lajos és Róma is elítélt. Filozófiailag közvetlen jelentősége elsősorban a Malebranche elleni polémiajának, valamint az istenbizonyításról szóló gondolatainak van. A *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce* (Malebranche rendszerének cáfolata a természetre és a kegyelemre vonatkozóan) című, 1687-88-ban írt, ám először 1820-ban megjelent mű Malebranche *Traité de la nature et de la grâce* című írásával foglalkozik. Fénelon helyteleníti a lehetőség malebranche-i fogalmát, amely annyiban függetlenedik Isten saját, akarati döntésétől, hogy a

sérthetetlen, örök Rendben nyeri alapzatát. Ezzel Fénelon szerint megszüntetnénk Isten szabadságát, s a világot is szükségszerű, végtelen és örök létezővé tennénk. Fénelon saját elgondolása szerint Isten választási palettája végtelen volt, lehetősége volt olyan világot létrehozni, amely jobb a mostaninál, de olyat is, amelyik rosszabb. Ha nem így gondolkodunk, akkor végső soron a spinozizmusnál lyukadunk ki, a *Bibliát* pedig csupán retorikai fogásnak tekintjük. A spinozizmust Fénelon még a *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (Értekezés Isten létezéséről s attribútumairól) című, 1713-ban megjelent írásában is cáfolja, miközben karteziánus módon arra helyezi a hangsúlyt, hogy a kételkedés révén bizonyítást nyer a kételkedőnek a létezése, s egy második lépésben a végtelen hatalmú szellemé is. Descartes és Malebranche mellett Augustinus a fő filozófiai autoritás a számára, Spinoza ellenben az a szerző, aki az „Isten szeretete” kifejezést a filozófiába helyezi át, s ezáltal úgy tünteti fel, mintha lehetséges volna a tisztán természetes istenszeretet. Fénelon szerint nem lehetséges tiszta szeretet, amely nem az imádság révén, a filozófia elől elzáruló tartományban jön létre. Fénelon némely elgondolása Rousseau *Emiljének* savoyai vikáriusánál tér majd vissza.

Kétségtelen persze, hogy a Napkirályt és történelemteológiai apoteózisának szerzőjét, Bossuet püspököt (1627-1704) nem elsősorban a misztikus szeretetről értekező Fénelon bosszantotta igazán, hanem a politikai gondolkodó. A trónörökös, Lajos burgundiai herceg nevelőjeként az abszolút monarchia megreformálására, hatalma intézményes korlátozására igyekezett rábírni a reménybeli új királyt. Javaslati között volt, hogy a király nemesi tanácsadó testületet hozzon létre, melynek beleegyezése nélkül nem hozhatna törvényeket, rendkívüli adókat pedig csak a nép beleegyezésével szedhetne. A Chevreuse hercegével közösen fogalmazott *Plan du Gouvernement* ráadásul még egyfajta rendi országgyűlés összehívásával is számol, melynek képviselői megválaszthatók s visszahívhatók lettek volna. 1694-ben a királyhoz írt levelében a lehető legélesebben fogalmazza meg pazarló, a törvényeket, a közjót, a szomszéd népek érdekeit mind semmibe vevő uralkodásának kritikáját.

5.15. Szerzetesek, iskolafilozófia

5.15.1. Protestáns karteizianizmus, skolasztika

Descartes hatását a németalföldi egyetemi filozófus-teológus közegekben nagyban elősegítette, hogy 1650-ben *Opera philosophica* címen megjelent latinul az *Értekezés*, az *Elmélkedések*, az *Alapelvek* és *A lélek szenvedélyei*, 1656 és 1661 között pedig J. H. Glazemaker - aki később Spinozát is fordította - Descartes összes művét lefordította hollandra. Ebben az időben az utrechti egyetemre jellemző korábbi Descartes-ellenesség megszűnőben volt, Leidenben pedig A. Heidanus és J. Coccejus karteziánus szellemű teológiát adtak elő, *Adriaan Heerebord* (1614-1661) és *Johannes de Raei* (1622-1702) pedig a karteziánus filozófiára, illetve az új filozófiai gondolatokra nyitott tanárai voltak. Heerebord 1647-ben *De libertate philosophandi* (A filozófia szabadsága) címmel tartotta meg első előadását, amelyben a gyermekkori előítéleteknek a kételkedés útján történő megszüntetésére és az Arisztotelész, Bacon s Descartes szellemében való eredeti filozofálásra hívott fel. Heerebordtól Spinoza is átvett bizonyos terminológiai elemeket, a karteizianizmus egy másik, jelentős képviselőjével, az utrechti orvos *Lamberthus Velthuysennel* (1622-1685) pedig a *Teológiai-politikai tanulmány* értelmezéséről folytatott a levelezésben fennmaradt vitát. Velthuysen a fizikában Descartes, a politikában Hobbes nézeteit támogató írásokat jelentetett meg, 1655-ben pedig már holland nyelven közölt egy írást arról, hogy a Nap mozdulatlansága s a Föld mozgása nem áll ellentétben a Bibliával. Mindezek az írások természetesen hatalmas vitákat provokáltak, miként Spinoza barátjának, a szintén orvos *Lodewijk Meyernek* (1630-1681) könyve, a *Philosophia Scripturae interpretis* (A filozófia a Szentírás tolmácsa, 1666). Meyer az előítéletektől mentes filozofálás követelményét megszorítások nélkül kiterjesztette a *Biblia* vizsgálatára is. Ez annyiban igen radikális lépés volt, hogy nem fogadta el a karteizianizmussal rokonszenvező, ám valamennyire mégis ortodoxnak mondható teológusok - pl. Coccejus - véleményét, akik a *Bibliát* önmaga által értelmezendőnek tekintették. Ez a könyv is motiválta Spinozát a *Teológiai-politikai tanulmány* megírására - amelyet egyébként a polemikus írások együtt emlegettek Meyer könyvével -, de róla máshol már szoltunk. Most inkább *Christoph*

Wittichről (1625-1687) emlékezzünk meg, akinek *Theologia pacifica* (A békét teremtő teológia, 1671) című, részben vitairata, részben átfogó műve, valamint *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a R. Descartes detecta* (Az isteni Szentírásban foglalt s tévedhetetlenül kinyilatkoztatott igazság megegyezik a Descartes által felfedett filozófiai igazsággal) a karteziánus szellemű protestáns teológia meghatározó kifejtése. Karteziánus ez a kifejtés annyiban, hogy - Meyertől eltérően - elkülöníti egymástól a filozófia és a teológia, az ész és a kinyilatkoztatás illetékességi területét. Ugyanakkor azon a véleményen van, hogy egyrészt módszertanilag - az evidencia kritériuma, a cogito-argumentum, a szenvedélyek analízise révén -, másrészt annyiban, amennyiben Isten létezése, attribútumainak megismerése olyan kérdések, melyek megválaszolása filozófiának és teológiának közös érdeke, egymást támogatva kell dolgozniuk anélkül, hogy önállóságukat feladnák.

1672-vel kezdődően azonban, a de Witt fivérek meggyilkolásával és III. Orániai Vilmos kormányzóként való beiktatásával az „új filozófia” valamennyi irányzatának lehetőségei komoly korlátozást szenvedtek Németalföldön. Jelképes értékű, hogy 1674-ben egyszerre tiltották be a szocinianizmus dokumentumaként jelentős *Bibliotheca Fratrum Polonorumot*, Hobbes *Leviatánját*, Meyer *Interpresjét*, valamint Spinoza *Teológiai-politikai tanulmányát*.

5.15.2. Pierre Bayle (1647-1706)

Kálvinistaként időlegesen katolizál, hogy filozófiát tanuljon a toulouse-i jezsuita líceumban, majd Genfben ismét kálvinistaként hallgat teológiát 1670-72-ben. Házitanító, majd visszatér Franciaországba, a sedani hugenotta akadémián tanítja azt, amit általában *philosophia novantiquaként* szokás megnevezni: karteziánus szellemű mechanikai fizikát, míg a módszertan s a metafizika hagyományosabb forrásokból fakad. 1681-ben felosztatják az akadémiát, ekkor Rotterdamba megy tanítani. Ekkortájt kezdi szerkeszteni a *Nouvelles de la République des Lettres-t* (Újdonságok a művelődés köztársaságából, 1684-től), amely az egyre bővülő tudományos nyilvánosságot információkkal kiszolgálni hivatott folyóirat volt a katolikus *Journal des Savants* (A tudósok újságja) protestáns párjaként.

1685-ben születik meg a toleranciát hirdető *Commentaire philosophique* (Filozófiai feljegyzések), amelynek toleranciaelgondolása tágabb körű, mint bárki másé a korban, hiszen még az ateistákra is kiterjed. Még Locke toleranciakoncepciója is alapvetően a katolikusoktól a protestánsok számára kért tolerancia, ahonnan az ateisták ki vannak zárva. Bayle, aki számára az eredendően szkeptikus beállítódás kiterjed a teoretikus, a morális-politikai és a vallási tudáslehetőségekre, s akinek toleranciája épp a megismerés lehetetlenségének ismeretelméleti megfontolásából fakad, továbbá aki szerint a morális magatartás független a vallásos meggyőződésektől, elsőként véli úgy, hogy akár ateisták is alkothatnak társadalmat, amennyiben morális szabályokat alkotnak, s be is tartják őket. A belső protestáns viták miatt elveszti állását, s ekkor fogan meg benne ama filozófiai szótár gondolata, melynek első kiadása - *Dictionnaire historique et critique* (Történeti és kritikai szótár) címen - 1696-ban, a második 1701-ben jelent meg. Három szabályból álló, bizonyos tekintetben karteziánus módszertana - melynek alkalmazási területe persze kevésbé karteziánus - a „Bellarmin” szócikkben olvasható: az ellenfelet csak akkor szabad megtámadni, ha a tényeket már bizonyossággal rögzítettük; az érzelmekre apelláló bizonyítások értéktelenek, a szenvedélyek nem alkalmazhatók az igazság kutatása során; semmit sem szabad bizonyító erejű evidencia nélkül elfogadni. Bayle e szabályokat előszeretettel alkalmazta teológiai dogmákra is, aminek eredménye csakis az e dogmák elégtelenségéről való meggyőződés lehetett - minden felekezethez tartozó teológusok megütközésére. A *Dictionnaire*-nek ugyanakkor nagy sikere volt, noha Franciaországban nem volt szabad terjeszteni. Általános attitűdje antiklerikális - a kálvinista egyházat nem tekintette jobbnak, mint a katolikust, a Szervétet megégettető Kálvint, mint a kálvinistákat elűző XIV. Lajost -, ám az ész mellett mégis ragaszkodik a hithez. Az előre elrendelt harmónia leibnizi tanával szemben az alkalmi okok malebranche-i rendszerét részesíti előnyben, amelyről a Leibniz által folyamatosan hivatkozott „Rorarius” címszóban esik szó. Ugyancsak Bayle a közvetlen hivatkozási alap Leibniz számára a teodícea-kérdés fölvetése kapcsán: a jó s a rossz princípium önállóságát hirdető dualista eretnekségekről szóló cikkelyekben Bayle veti fel élesen az isteni felelősség kérdését a világban tapasztalható rossz láttán.

Politikai nézetei összhangban vannak általános szkepticizmusával: nem bízik az emberek értelmes politikára való képességében. Ezért

bármennyire is rossznak tekinti az abszolút monarchiát, mégis jobbnak tartja, mint egy gyenge köztársasági kormányzatot.

5.15.3. Athanasius Kircher és a jezsuiták

A jezsuiták a rend alapításától kezdve nagy hangsúlyt helyeztek a tudományos képzésre s arra, hogy az új tudományok eredményeivel minden módon lépést tartsanak.

Egyes diszciplínákban működő tudósok mellett, mint például a csillagász-matematikus *Christopher Clavius (1538-1612)*, aki XIII. Gergely pápának segédkezett a naptárreform kidolgozásában, az ún. „egyetemes tudomány” megvalósításában igen nagy szerepet játszottak olyan jezsuiták, mint *Athanasius Kircher (1602-1680)*. A német származású Kircher, aki filozófiát, teológiát, klasszikus nyelveket, hebraisztikát és matematikát tanult, 1633-tól kisebb megszakításokkal haláláig Rómában dolgozott a matematika, a fizika és a keleti nyelvek professzoraként. Az egyiptomi, hermetikus „ősi bölcsesség”, a lullusi kombinatorika, a cusanusi világkép, Brache kozmológiája s nagyon sok más hatás alapján dolgozott ki egy olyan tudásuniverzumot, amelyben minden partikuláris elemben tükröződik az egész, s az egész rekonstrukciója nem lehet teljes, ha nem öleli fel az összes partikuláris elemet, s természetesen, ha nem vezet minden út végül a teremtető Isten jobb megismeréséhez. A jezsuiták római központja különösen alkalmas volt e cél megvalósítására: az Afrikában és Ázsiában működő misszionáriusok beszámolóit a szabályszerűségekről és szabálytalan, egyedi jelenségekről egyaránt itt futottak össze, s Kircher mindent megtett azért, hogy beledolgozza őket hatalmas terjedelmű írásaiba. A mágnesesség, a fény és a zene tűntek a legalkalmasabbnak az egyetemesség és egyediség e teljes egységét állító tudomány kidolgozására. *Magnes sive de arte magnetica* (A mágnes, avagy a magnetikus mesterség, 1641) címen foglalta össze a mágnesesség különböző jelenségeit a szeretetben megnyilvánuló vonzással a fő helyen, ami mindjárt át is vezet a három személyű Istennek mint *Magnes centralis*nak tárgyalásához. *Az Ars magna lucis et umbrae* (A fény és árnyék nagy művészete, 1646) című mű a mágnesesség vizsgálatához hasonlóan osztja fel a fény és árnyék körébe tartozó jelenségeket az egyes területeknek megfelelően, hogy aztán Istenhez mint *lux infinita*hoz érkezzen el elemzésében. A *Musurgia universalis sive Ars magna Consoni et Dissoni* (Egyetemes

zenetan vagy az összehangzó s a széthangzó nagy művészete, 1650) a hangok, hangszerek, hallószervek és a zene aritmetikai alapjainak tárgyalása révén jut el Istennek mint *supremus harmostának*, mint végső zenei elvnek fogalmához. Az *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1655) a korban rendelkezésre álló források teljes körének felhasználásával készített rekonstrukció az egyiptomi kultúráról, teológiáról s nyelvről. A vallás vizsgálata során nem tünteti el azt, ami az ő nézőpontjából bálványimádás, de azért igyekszik felmutatni rokonságát az európai kultúrával, amelynek fontos eleme, hogy Hermész Triszmegisztoszt Isten küldötteként értelmezi, kinek feladata az ősi bölcsesség gondozása volt. Az *Iter exstaticum* (Eksztatikus út, 1656) és a *Mundus subterraneus* (Föld alatti világ, 1665) a föld feletti és a föld alatti kozmosz feltérképezése Tycho Brache kozmológiájára támaszkodva s az Etna 1638-as kitörésének és a földmozgások megfigyeléséből kiindulva. Az *Ars magna sciendi* (A tudás nagy művészete, 1669) végezetül Lullus kombinatorikájának korszerűsített összefoglalása.

5.16. A történeti-filológiai bibliakritika

Már eddig is találkoztunk olyan filozófusokkal, akik tevékenységük jelentős részét a *Biblia* vizsgálatának szentelték, mint Mersenne, Hobbes, Grotius, Spinoza, Newton, Locke - hogy csak néhányukat említsük. Abban a korszakban, amelyben a történelmi események és személyek elhelyezésének végső kerete a Biblia által előadott s másfél évezred kommentárirodalma révén értelmezett nagy elbeszélés a teremtéstől az utolsó ítéletig, de amelyben ugyanakkor olyan tudományos felfedezések születnek, s olyan történelmi események zajlanak, melyek mintha ellentmondának e nagy elbeszélésnek, maguk a tudósok s a politikai gondolkodók is késztetve érezhetik magukat arra, hogy megkíséreljék újraértelmezni a keretet. A hagyományos hermeneutika nem alkalmazható - különösen nem a protestáns gondolkodók számára -, ráadásul a cél sem ugyanaz: nem egy hagyományt s egy rögzített intézményrendszert kell megtámogatni, inkább a szabad vizsgálódás jogát védeni s gyakorolni. Voltak olyan gondolkodók e korban, akik fő feladatuknak a nagy elbeszélés újraértelmezésének alapkutatását tartották, s akiknek érveit a filozófus értelmezők különböző céljaik érdekében hasznosították. Közülük ismerkedünk most meg hárommal, La Peyrère-rel, Simonnal és Le Clerckel. A *Biblia* tüzetes, új szempontú vizsgálatát szükségesnek tartó irányzatok közül kitüntetett jelentősége van az ún. „szociniánusoknak”, nálunk bevettebb nevén unitáriusoknak, akik nem annyira a történeti-filológiai, mint inkább a történeti-rationális értelmezés fontosságát hangsúlyozták, aminek következtében valahányszor egy filozófus a kereszténység ésszerűségéről kezdett beszélni, azonnal szociniánusnak bélyegezték. Különösen érdekes Locke esete, aki utolsó éveiben védekezni kényszerült e vád ellen, s valójában ma sem lehet biztosan tudni, nem volt-e a gyanú némileg megalapozott.

A szociniánusok névadói a *Sociniak* voltak, *Lelio (1525-1562)*, valamint unokaöccse. *Fausto (1539-1604)*, akik radikális reformerként a Szentháromság eszméjét s a vele összefüggő teológiai tételeket - pl. Krisztus istenségét, a kereszthalálával véghezvitt en-gesztelést stb., mint az ésszel és a *Bibliával* összeegyeztethetlent - elvetették.

Fausto 1574-ben Bázélbe költözött, később járt Erdélyben is, hogy megerősítse az ottani unitárius mozgalmat, majd később Lengyelországba költözött. Tanítványai adták ki halála után, 1605-ben a „Rakówi katekizmust”, amely az unitárius-szociniánus mozgalom, illetve egyház tanításának alapja lett.

5.16.1. Isaac de La Peyrère (1594-1676)

A kálvinista Peyrère libertinus hírében állt, olyan, ortodoxiájukat illetően gyanús gondolkodókkal állt kapcsolatban, mint Campanella és La Mothe le Vayer. Az 1643-ban megjelentetett *Rappel des Juifs* felhívás a zsidókhoz és a keresztényekhez egyaránt, hogy ki-ki a maga helyén s szerepében készüljön fel a megtérésre, illetve a megtérés elfogadására. 1655-ben jelent meg a *Rappel* történetteológiájának továbbgondolása, a *Praeadamitae* (Az Ádám előttiek) és a *Systema theologicum*, melyeket rögtön betiltottak, szerzőjüket pedig elfogták. 1657-ben áttért a katolikus hitre, de az ész és a *Biblia* megegyezésének tézisééről 1663-ban kiadott még egy *Apologie-t*.

A *Praeadamitae*-vel került La Peyrère a kor vitáinak középpontjába, amelynek az a földrajzi felfedezések sugallta fő tézise, hogy már Ádám előtt is éltek emberek, sőt többféle fajból keletkezett a későbbi emberiség. Róm 5,12-14-hez kapcsolódva amellet érvelt, hogy már az Ádám előtti emberek is gyengék voltak, vétkeztek, de nem az Isten által adott parancs, hanem a természet ellen.

La Peyrère módszertani elgondolásai persze hatásosabbaknak bizonyultak, mint teológiai nézetei. Spinozának birtokában volt a *Praeadamitae* egy példánya, s az ő polémiája az ellen, hogy csakugyan Mózes a neki tulajdonított könyvek szerzője, valamint a tárgyi kontextus leíró tudományos vizsgálatának hangsúlyozása kapcsolódhatott La Peyrère hasonló okfejtéseihez.

5.16.2. Richard Simon (1638-1712)

Oratoriánus volt, mint Malebranche, de nem volt kifejezetten filozófus, hanem inkább filológus. Ugyanakkor ellenszenvet érzett Arnauld és Nicole janzenizmusával szemben, s ez inspirálta őt történeti-filológiai kutatásaira. Mind a katolikusok, mind a protestánsok közül sokan elismerték munkásságát, kevésen múlt, hogy nem készített el egy

„ökumenikus” bibliafordítást. *Histoire critique du Vieux Testament* (Az Ószövetség kritikai története) című műve 1678-ban jelent meg, s Bossuet püspök nyomására be is tiltották, szerzőjét pedig kizárták az oratoriánusok köréből. Következő filológusunkkal, Jean Le Clerckel hosszú vitába bonyolódott e mű értelmezései, valamint később az *Histoire critique du texte et des versions du Nouveau Testament* kapcsán (1689) is. Bossuet, a Napkirály korszakának történetteológiai apologétája továbbra sem nézte jó szemmel Simon tevékenységét, könyveit betiltatta, illetve elkoboztatta.

Simon különös módon a karteziánus módszereszményt próbálja átvinni a tőle eleve teljesen idegen terepére, a filológiába. A józan ész és az evidencia kritériuma most a történeti tények közegében kell hogy működjék, s ez lehet az oka annak, hogy a Simoni karteziánizmus éppenséggel nem a gondolkodásmód forradalmához vezet, hanem a fennálló - egyházi - rendhez való alkalmazkodáshoz. Azaz, még ha olykor vannak is egyezések Simon és Spinoza megfogalmazásaiban, ez egyezések csak felszíniek. Spinozához hasonlóan Simon is elismeri ugyan, hogy a próféták emberi módon, képzelőerejüket felhasználva beszéltek, de ezt ő arra a - molinista - elgondolásra vezeti vissza, hogy Isten az ember közreműködésével hat. Annak tehát, ami próféciaként, eredményként adódik, természetesen van emberi komponense is, s ez minden prófétánál más és más lesz, de ez távol van attól, hogy a próféciát ismeretelméletileg diszkreditálja, mint a hasonló érvelés Spinozánál.

Később még Voltaire is merített érveket Simon munkáiból.

5.16.3. Jean Le Clerc (1657-1736)

Genfben született, és kitűnő protestáns neveltetésben részesült. Már tudósként került kapcsolatba az oratoriánus Bernard Lamyval, a holland arminianus teológussal Philipp van Limborchhal, másfelől olyan filozófusokkal, mint Newton, Locke, Shaftesbury és Berkeley. Szerteágazó tevékenysége a *Biblia* egyes könyveinek franciára fordításától fizikai előadásokig terjed. Ő már nem csupán gyakorolja a történetifilológiai kritikát, de gyakorlati kézikönyvet is szerkeszt e mesterség alapelemeiről *Ars critica* címmel. Logikából, ontológiából, „pneumatológiából” és fizikából álló filozófiai rendszere Malebranche-sal szemben inkább a locke-i empirista beállítódás felé hajlik, a

fizikában pedig Kopernikusz és Descartes követője. A *Bibliothèque universelle et historique* nagy folyóirat-vállalkozásában a fontos új könyveket mutatta be.

Számára a filozófia, a teológia és az irodalom együtt fontosak, csakúgy, mint az ész és a kinyilatkoztatás, melyeket egybehangzónak tekint. Igazi, előítéletmentes kritikát művel, s ezért még Spinozától is átvesz merész gondolatokat - például a mózesi szerzőség elleni érvelést, egyes részek inspiráció nélküliségét állító téziseket stb. -, ha meg van győződve igazságukról. Le Clerc racionalizmusa azonban nem Descartes-é, hanem inkább Grotiusé és Erasmusé, miközben a karteziánusokat és különösen Malebranche-t nem értékeli különösen nagyra. Locke-kal és Newtonnal való megismerkedése után teljességgel az ő, ész- és kinyilatkoztatást összekapcsoló elgondolásaikat követi.

Később elfordul Spinozától, sőt megvetéssel nyilatkozik róla, és óvatosan mégis elismeri Mózes szerzőségét. A szabadságból fakadó erkölcsiség nevében tiltakozik a determinizmus és a manicheizmus ellen, mely utóbbit Bayle műveiben látja megtestesülni. Bayle a *Dictionnaire* Órigenész-szócikkében válaszol, mert Le Clerc ezt az egyházatyát találja a leginkább közel állónak magához.

Irodalom

BACON, FRANCIS 1995: *Novum Organum I.; Új Atlantisz*. 2. kiad. Budapest: Nippon.

BACON, FRANCIS 1987: *Esszék*. Budapest: Európa.

BLOCH, OLIVIER 1971: *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*. Den Haag: Nijhoff.

BLUM, PAUL RICHARD 1998: *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit* (Studia Leibnitiana, Sonderhefte 27). Stuttgart: Steiner.

BLUM, P. R. 1998: *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie*. Wiesbaden: Steiner. BLUMENBERG, HANS 1996: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. 3. kiad. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BOROS GÁBOR 1997: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest: Atlantisz.

BOROS GÁBOR 1998: *René Descartes*. Budapest: Áron.

BOROS GÁBOR (szerk.) 2006: *AXVII. századi filozófia antológiája*. Budapest: Áron (= *Antológia*). DELEUZE, GILLES 2000: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Budapest: Osiris.

DESCARTES, RENÉ 1897-1913: *Œuvres complètes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery.

Paris: Cerf (új kiadás: Paris: Vrin, 1996).

DESCARTES, RENÉ 1992: *Értekezés a módszerről*. Budapest: Ikon.

DESCARTES, RENÉ 1994a: *A lélek szenvedélyei*. Szeged: Ictus.

DESCARTES, RENÉ 1994b: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.

DESCARTES, RENÉ 1996: *A filozófia alapelvei*. Budapest: Osiris.

DESCARTES, RENÉ 2000: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest: Osiris.

DIJKSTERHUIS, EDUARD JAN 1956: *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin-Göttingen-Heidel-berg: Springer.

FETSCHER, IRING - MÜNKLER, HERFRIED (szerk.) 1985: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. 3.

Neuzeit: Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung. München-Zürich: Piper.

FORRAI GÁBOR 2005: *A jelek tama: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest: (.Harmattan. GALILEI, GALILEO 1986: *Matematikai érvelések és bizonyítások két új tudományág, a mechanika és a mozgások köréből*. Budapest: Európa.

GARBER, DANIEL-AYERS, MICHAEL (szerk.) 2003: *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. 2 köt. Cambridge:

Cambridge University Press.

GASSENDI, PIERRE 1658: *Opera Omnia*. 6 köt. Lyon (fakszimile: Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964).

GAUKROGER, STEPHEN 1995: *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: The Clarendon Press. GAUKROGER, STEPHEN 2001: *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

GAUKROGER, STEPHEN 2002: *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

GROTIUS, HUGO 1999: *A háború és béke jogáról*. Budapest. Pallas Stúdió - Attraktor. GUENANCIA, PIERRE 2000: *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.

HAZARD, PAUL 1935: *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*. Paris: Boivin.

HOBBS, THOMAS 1839: *The English Works of Thomas Hobbes*. London: Bohn (= *English Works*). HOBBS, THOMAS 1839-45: *Opera philosophica omnia*. London: Bohn.

HOBBS, THOMAS 1970: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*.

Budapest: Magyar Helikon (új kiadás: Budapest: Kossuth, 1999).

HOBBS, THOMAS 1998: *Logika, retorika, szofisztika*. Budapest: Kossuth.

HORKAY HORCHER FERENC 1996: *A skót felvilágosodás*. Budapest: Osiris.

KOLAKOWSKI, LESZEK 2000: *Isten nem adósunk semmivel*. Budapest: Európa.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM 1907: *Értekezések*. Budapest: Franklin.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM 1971: *Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe: Philosophische Schriften, Erster Band*. 2. kiad.

Berlin: Akademie Verlag (= A6/1).

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM 1986: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Európa.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM 2005: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Budapest: L'Harmattan.

ALeibniz-Clarke levelezés. Budapest: L'Harmattan, 2005.

LEINKAUF, THOMAS, 1993: *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ*. Berlin: Akademie Verlag.

LENOBLE, ROBERT 1971: *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris: Vrin.

LOCKE, JOHN 1986: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljairól*. Budapest: Gondolat.

LOCKE, JOHN 2003a: *A vallási türelemről*. Budapest: Stencil Kulturális Alapítvány.

LOCKE, JOHN 2003b: *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest: Osiris.

LUDASSY MÁRIA (szerk.) 1975: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest: Gondolat.

MÁRKUS GYÖRGY (szerk.) 1977: *Brit moralisták aXVIII. században*. Budapest: Gondolat.

NADLER, STEVEN (szerk.) 2002: *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell.

NEWTON, 1981a: *A Principiából és az Optikából*. Bukarest: Kriterion.

NEWTON, 1981b: *A világ rendszeréről és egyéb írások*. Budapest: Magyar Helikon.

PÁL JÓZSEF et al. (szerk.) 1995: *Hermetika, mágia*. Szeged: JATEPress.

PASCAL, BLAISE 1983: *Gondolatok*. Budapest: Gondolat.

PINTARD, RENÉ 1943: *Le libertinage érudit dans la première moitié duXVIIe siècle*. Paris: Boivin.

ROD, WOLFGANG 1995: *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. München: Beck.

SCHOBINGER, JEAN-PIERRE (szerk.) 1998-2001: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts (Grundriss der Geschichte der Philosophie - „Ueberweg“)*. 1[^]1. köt. Basel: Schwabe.

SCHRÖDER, WINFRIED 1998: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holz-boog.

SKINNER, QUENTIN 1996: *Reason and Rhetorics in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

SPINOZA, BARUCH DE 1956: *Ifjúkori művek*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SPINOZA, BARUCH DE 1957: *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SPINOZA, BARUCH DE 1997: *Etika*. Budapest: Osiris.

SPINOZA, BARUCH DE 2002: *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Osiris.

Spinoza élete és szelleme, avagy Értekezés a három imposztorról (Fiatal filológusok füzetek. Korai újkor 5). Szeged: SZTE Régi Magyar Irodalmi Tanszék, 2005.

SZŐNYI GYÖRGY ENDRE 1998: *Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged: JATEPress.

TUCK, RICHARD 1993: *Hobbes*. Budapest: Atlantisz.

TULLOCH, JOHN 1993 (1872): *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*. 2 köt. London: Thoemmes.

VERNIÈRE, PAUL 1954: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. 2 köt. Paris: Presses Universitaires de France.

ZARKA, YVES CHARLES 1995: *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.

6. Felvilágosodás

6.1. Az átmenet gondolkodói

6.1.1. Anthony Ashley Cooper, III. Earl of Shaftesbury (1671-1713)

Locke mentorának, Shaftesbury első grófjának unokája. Locke bizonyos ideig alkalmazhatta rajta liberális nevelési elveit. Tanulmányai és az európai *grand tour* abszolválása után a családi hagyományokat követve politikai pályára lépett. 1695-ben az alsóház tagja lett, ahol a vallási toleranciáért küzdött. Filozófiailag nem Locke empirista beállítottságú gondolkodása vonzotta, hanem inkább a cambridge-i platonistáké, akik közül Benjamin Whichcote néhány prédikációját maga adta ki. 1698 és 1699 között Rotterdamban tartózkodott, ahol Pierre Bayle baráti társaságában mozgott, de találkozott például John Tolanddal is, akivel közösen írtak két kisebb politikai írást. 1699-ben visszatért Angliába, átvette apja szerepét a felsőházban, barátságot kötött Lady Mashammal, Cudworth leányával, s tüdőbetegségének kitöréséig komoly politikai szerepet is játszott. 1711-ben megjelentek összegyűjtött írásai *Characteristicks* címen. Ugyanekkor Nápolyba utazott, itt rendezte sajtó alá művészetfilozófiai írásait *Second Characters or the language of forms* (A formák nyelve) címen, ám e munkának már nem ért végére, 1713-ban meghalt.

Tisztán filozófiailag legérdekesebb munkái az *Értekezés az erényről és az érdemről* (1699/1711), a *The Sociable Enthusiast* (későbbi címén: *The Moralists*) (A lelkesült társias lény / A moralisták, 1704/1709), valamint a *Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (Közös érzék: Kísérlet a gondolkodásmód szabadságáról, 1709). Leibnizhez hasonlóan ő is a harmónia filozófusa volt, de míg abban egyezés van köztük, hogy a világegyetem egésze racionális törvényeknek engedelmeskedik, addig homlokegyenest eltér a véleményük arról, hogy melyik az ember legfontosabb képessége. Míg Leibniz az észet tekinti alapvetőnek, addig Shaftesbury az érzéseket tartja elsődleges kapocsnak az ember és a világegyetem között, s ezzel részben a skót filozófia ún. *moral sense* iskoláját előlegezi meg, részben az irodalmi szentimentalizmust.

Szerinte különbséget kell tenni vallás és morál közt, noha mind a vallás, mind a morál a világegész harmóniájából indul ki: a „szerző” „egyszerre meri képviselni vallás és erkölcsi erény ügyét”. Az emberben a morális érzék képessé tesz a helyes és a helytelen megkülönböztetésére, éspedig a vallások egymástól igencsak eltérő tanításaitól függetlenül. Úgy véli, az ember alapvetően társas lény, akiben az altruisztikus érzelmek éppúgy örömhöz vezetnek, mint a helyes önszeretet, míg az önzés (*selfishness*) mint a mások java iránti odaadás hiánya a közjával összeegyeztethetetlen indulat, s nyomorúságba dönt.

Az elmének azt az elengedhetetlen funkcióját, mellyel általánosan megítéli az eléje kerülő tárgyakat, indulatokat morális helyesség és helytelenség, vagy fennköltség és szépség, illetve rútság tekintetében, természettől meglévő, közös érzéknek (*sensus communis*) nevezi.

6.1.2. Joseph Butler (1692-1752)

Shaftesbury moral sense elmélete alkotja Butler kiindulópontját, aki azonban leválasztja azt esztétikai oldaláról, s inkább teológiai-vallásfilozófiai fejtegetésekbe ágyazza. *Fifteen Sermons Upon Human Nature* (Tizenöt beszéd az emberi természetről, 1726), valamint *Of the Nature of Virtue* (Az erény természetéről, 1736) című írásában a lelkiismeretet tünteti ki minden érzelmet felügyelő funkcióval. Ez a morális megítélő instancia azonban nem független, hanem kifejezetten az Istentől teremtetett emberi természetre épül. Az emberi természetben ugyanis vannak mások javára irányuló hajlamok, melyek kielégülése legalább akkora örömet okoz nekünk, mint a saját javunkra irányuló hajlamok kielégülése. Ez az öröm azonban nem öncélú, tehát nem ennek megszerzése érdekében cselekszünk, s még csak nem is az egész emberiség boldogságának utilitarista jellegű értékszempontja áll a háttérben. Butler ugyanis fontos ösztönzéseket merített a sztoikus etikából is, így végső soron azt gondolja, hogy célul kitűzni csakis *a morálisan helyes úton* elérendő/elérhető boldogságot lehet, a morálisan kárhoztatandó utat el kell utasítani.

Butler feltételezi, hogy Isten léte bizonyítható, ám úgy véli, ez nem old fel a kinyilatkoztatás tisztelete alól, hiszen a bizonyítottan létező Isten számára mindenképp lehetséges volt kinyilatkoztatni önmagát.

6.1.3. Bernard de Mandeville (1670-1733)

Orvoscsaládban született Rotterdamban vagy Dordrechtben. Leidenben szerezte orvosi diplomáját. Némi utazgatást követően Londonban telepedett le a hipochondriára szakosodott orvosként. Első irodalmi ténykedése a dicsőséges forradalom whig szemléletű apológiája, valamint La Fontaine meséinek fordítása és kibővítése saját mesékkel. Női álnéven, női olvasóközönséghez fordul tárcáival, erotikus színezetű írásaival. 1705-ben jelenik meg a *The Grumbling Hive or Knaves Turned Honest* (A lázongó kas, avagy a megjavult gazemberek) című költemény, amely az 1714-ben első kiadásban megjelentetett *Méhek meséje, avagy magánvétkék, közhaszon alapja* lett.

Ez utóbbi nem más, mint az eredeti költemény prózában kommentált változata. A magyar kiadás tartalmaz még egy, a társadalom természetéről szóló esszét is, amelyet Mandeville az 1723-as kiadáshoz kapcsolt hozzá. 1720-ban jelent meg a *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (Kötetlen gondolatok vallásról, egyházzal és a nemzet boldogulásáról) című írás, amely toleránsabb, ésszerűbb, a hagyományos intézményekhez kevésbé kötődő vallás mellett érvel.

A méhek meséje megfordítja a korban sokat tárgyalt teodíceakérdést. Nem abból indul ki, hogy az emberi és nem emberi univerzum eredendő állapota az Istentől elrendelt jóság, amelynek kirívó, a jóságnak ellentmondó eseteit, a rosszat kell megmagyarázni, hanem abból, hogy a vétkek jelentik a társadalomban élő emberek alapállapotát. A vétkek számára ráadásul nem kell transzcendens igazolást keresnünk, mert nélkülük az emberi társadalmak nem állhatnának fenn, nem haladhatnak előre. A magánvétkék, ha a társadalom horizontján vizsgáljuk őket, a köz számára hasznosnak bizonyulnak. Mandeville persze siet hozzátenni, hogy mindezzel nem a bűn apológiáját adja, hanem kifejezetten azon a véleményen van, hogy a bünténnyé súlyosbodó „magánvétkéket” meg kell büntetni. Annak az elgondolásnak ad hangot, melyet később, Adam Smithhez kapcsolódva a „láthatatlan kéznek”, Hegel nyomán pedig az „ész cselének” lesz szokás nevezni. Miközben az emberek saját céljaik megvalósítására törnek - igen gyakran immorális eszközökkel -, ezzel létrehoznak olyan hatásokat is, melyeket nem szándékoztak, s melyek az egész emberi közösség síkján jelentkezők. Ezt Mandeville módszertanilag ahhoz a Machiavelli óta szokásos - Hobbesnál, Spinozánál kifejezetten jelen lévő - eljárás módhoz kapcsolja, mely

szerint úgy kell ábrázolni az embereket, ahogy vannak, nem úgy, ahogyan elképzelik magukat, vagy amilyennek lenniük kellene a szemlélő morális nézőpontja szerint. Shaftesburyvel homlokegyenest ellentétes az a nézete, hogy az ember nem eredendően társas lény, hanem az állatokhoz hasonlóan kifejezetten „társiatlan” (Kant). Annak alapja, hogy mégis társadalomban él, az, hogy a bölcs államalapítók felismerték: ezt az eredeti ösztönt önmagunk hasznának keresésére a becsület és a szégyen alapvető erény-vétek párjának bevezetésével el lehet fojtani, illetve - s ez még jobb - a társadalom érdekében lehet hasznosítani. A becsületet a legfőbb jónak, a szégyent a legfőbb rossznak bemutatva rábírták az embereket, hogy a köz javát elősegítő erényes cselekedeteket úgy tekintsék, mintha saját hasznukat is megnövelnék általuk. „(...) minden cselekményt, amellyel az ember a közjó kirekesztésével saját vágyait szolgálja, *bűnnek* kell nevezni, (...) és *erény* nevet kell adni minden tettnek, mely a jóra való racionális törekvés eredményeképpen a természet ösztönzésével ellenkezően a mások javát vagy a szenvedélyek legyőzését szolgálja” (Márkus 1977: 61). Mindez nem az anonim racionalitás hatása az emberi közösségekben, hanem politikusok fortélyának az eredménye, akik a saját hasznuk elérése érdekében alkalmazták a társas erényekre való rábeszélés, a „hízelgés” eszközét.

6.2. A brit deisták

A deizmus kifejezés az „isten” jelentésű latin *deus* szóból származik, nem sokban különbözik a görög *theos* szóból eredő *teizmustól*, s eleinte e két kifejezést szinonimaként, felváltva használták. A 18. században kezdődik az elkülönülés, ám az már

19-20. századi fejlemény, hogy a „teizmus” kifejezetten a személyes, gondviselő, az emberiség útját csodás tettek révén is befolyásoló istenben való hitre utal, míg a „deizmus” a személytelen, racionális világkormányzó elvként felfogott istenben való hithez áll közelebb. Történetileg a 17. század többféle fejleménye is tekinthető a század végén kibontakozó s az 1740 táján elhaló brit deista irányzat gyökerének. Tág értelemben minden olyan filozófiai és teológiai irányzat ide sorolható, amely az észnek primátust biztosít a hit kérdéseinek megválaszolásában, illetve a Biblia értelmezésében. Különös jelentősége van ebből a szempontból Herbert of Cherburynek és Locke-nak (utóbbival Toland eleinte bizonyos mértékig tanítványi viszonyban állt), valamint a szociniánus-unitárius teológiának. A „szabadgondolkodó” elnevezés, melyet szintén szokás e filozófusokra alkalmazni, egy másik fontos előzményre utal, a libertinizmusra, vagyis a Gassendi-kör tagjaira. A sztoikus teológiai elgondolások újjáéledése a 17. században szintén előzménynek tekinthető.

6.2.1. John Toland (1670-1722)

Írországból született s katolikusként nevelték, de már kora ifjúságában áttért a protestáns hitre. Glasgow-ban és Edinburgh-ban tanult teológiát, majd Londonba ment házitanítósodni, végül az arminiánus teológia fő központjaiba, a leideni és az utrechti egyetemre ment, ahol megismerkedett Le Clerckel és Philip van Limborchhal is, akik viszont beajánlották őt Locke-hoz. Rövid oxfordi tartózkodás után Londonba ment, ahol Shaftesburyvel, Tindallal s valószínűleg Locke-kal is kapcsolatban állt, noha ő ezt később - feltehetőleg a rá jellemző óvatosságból, a Toland művei körül kibontakozó botrányok miatt - tagadta. A *Christianity not Mysteriorious, or a Treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to reason nor above it; and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery* (Misztériumoktól

mentes kereszténység, avagy Értekezés, mely bemutatja, hogy nincs az Evangéliumokban semmi, ami ellentétben áll az ésszel vagy fölötte áll; s hogy semmilyen keresztény tanítás nem nevezhető a szó szoros értelmében rejtélynek) 1696-ban jelent meg névtelenül, ám mivel az ugyanebben az évben megjelentetett második, bővített kiadás megadta épp Írországból tartózkodó szerzője nevét, az ír alsóház azonnal eretneknek ítélte s hóhérral égettette el fellelhető példányaikat.

A Christianity not Mysteriorous teljes címe hűen tükrözi azt, ahogyan Toland egyrészt Locke-ra támaszkodik, másrészt túl is lép rajta. Hisz nemcsak azt állítja, hogy a keresztény hit nem mond ellent az észnek, de azt is, hogy nem áll fölötte - márpedig ezt Locke, más megfontolásokból ugyan, de nem zárta ki. Azt akarja bemutatni, hogy az ész nyugodtan működhet a vallás területén is, mert nem olyan veszélyes, mint amilyennek mutatják. Saját áttérését a protestáns hitre a babonáságtól az ész általi vallásossághoz való megtérésként mutatja be. Háromrészesre tervezett műve első részének tekinti a *Christianityt*, melyben az ész és a vallás megegyezését általánosságban bizonyítja, előfeltételezve az Újszövetség isteni eredetét, s ezért közvetlenül csak a keresztényekhez szólónak tekinti. A második részben az evangéliumok misztériumainak racionális magyarázatát végzi el, a harmadikban pedig az isteni kinyilatkoztatás igazát tervezi bizonyítani „az ateisták és a kinyilatkoztatott vallás többi ellenségével szemben”.

Filozófiaiilag legérdekesebb művei a részben Sophie Charlotte-nak írott *Letters to Serena* (Levelek Szerénához) 1704-ből, melyet maga d'Holbach báró fordított franciára, valamint a *Pantheisticon, sive formula celebrandae sodalitatis Socraticae* (Pantheisticon, avagy a tisztelendő szókratikus társaság tervezete), amely latinul 1720-ban, angolul 1751-ben jelent meg.

A Letters első három darabja a királynéhoz szól, a további kettő fiktív levelező-partnerhez. Az elsőben az előítéletek elvetendő voltáról van szó, melyek közül minden államban legnagyobb hatású a vallás, amely gyakran fojtja el az ész alapján álló kutatást. A második levél a lélek halhatatlanságáról szóló nézetek történetét vázolja fel, a harmadik pedig a bálványimádását. Itt kifejti, hogy nem tekintendő pogánynak azok az antik szerzők, akik - mint Cicero - az ész által megismert természeti törvény alapján éltek, s nem csatlakoztak a bálványok imádásához. A negyedik és ötödik levél Spinoza nézeteivel

foglalkozik. Egyrészt dicséri őt, másrészt azonban azt a nézetet tulajdonítja neki, mely szerint az anyagot csak a kiterjedés illeti meg, a mozgás pedig nem. Ezzel szemben Toland az inkább a mozgásra való késztetésként felfogott energiát tekinti az anyag lényegi tulajdonságának, s úgy véli, az állandó önmozgás gondolatának elhanyagolása vezet olyan filozófiai tévedésekhez, mint amilyen a vákuum tételezése vagy az abszolút tér és idő képze.

Ugyancsak a vákuum, az abszolút tér és idő, valamint a bálványimádó és a zsarnoki uralmat támogató filozófia és vallás a tárgya a polemikus *Pantheisticon*-nak, amely egy panteista filozófiai közösség leírása. A mozgás általánosságának gondolatán túl fontos szerepet kap a *panspermia* tana, mely szerint a dolgok magvai, melyek már teljes mértékben magukban foglalják az illető dolgot, öröktől fogva léteznek. Úgy véli, az önmozgó anyag örökkévalóságának állítása nem mond ellent az igazi Isten létezésének, csak egy testiként felfogott istenének.

6.2.2. Matthew Tindal (1657 előtt-1733)

Oxfordban tanult jogot, a „dicsőséges forradalom” után a kormány tanácsadója nemzetközi jogi kérdésekben. Anglikán neveltetésben részesült, II. Jakab uralkodása alatt rövid időre katolikussá lett, majd visszatért a protestantizmusához. Ettől kezdve liberális vallási nézeteket képviselt, az erősen vitatott deistákhoz közel állót. Épp e vita készítette rá, hogy megírja *Christianity as old as the Creation, or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (A kereszténység éppoly régi, mint a teremtés, avagy a természeti vallás evangéliuma, újbóli közlése) című írását, amely 1730-ban jelent meg. A könyv folytatásából két rész készült el, ám ezek halála után elvesztek. Kiindulópontja az, hogy ami az ember üdvözülése szempontjából szükséges, az a természetes vallás alapján is tudható, ezért a Biblia sem lehet más, mint megerősítése ennek a vallásnak; illetve hasznos útmutatásokat adhat azok számára, akik nem képesek belátni az eredetét, vagy nem képesek kitartani mellette. Ám csak akkor lehet hasznos, ha eltekintünk a természetes vallásnak ellentmondó bibliai fejtegetésektől, melyek közé különösen az antropomorfizált istenkép alkalmazását és a bibliai alakok morálisan nem igazán példászerű életvitelét sorolja Tindal. A Biblia ráadásul sok helyütt nehezen értelmezhető, amit az egyházak képviselői ki is aknáznak hatalmuk fokozása érdekében.

A brit deizmus további fontosabb képviselői *Anthony Collins* (1676-1729) és *Henry Viscount Bolingbroke* (1678-1751) voltak. Érdekes fejlemény, hogy az 1740-es évekre ez az irányzat teljesen kimerült, s a brit szigeteken nem volt további hatása. A deizmus elsősorban Franciaországban jelentkezett ismét, Voltaire, Diderot s a többi *philosophes* publikációival, a német birodalomban pedig *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768), majd Lessing járult hozzá a deizmus további fejlődéséhez.

6.3. A deizmus ellen

Másként gondolkodók egymástól igencsak eltérő típusai - ateisták, deisták, pogányok, zsidók és mohamedánok - közt a brit deizmus képviselői is azon ellenfelek közé tartoztak, akiknek káros hatása ellen a kémikus Robert Boyle végrendeletében alapítványt tett, hogy az évente megrendezésre kerülő Boyle-előadásokon a teista kereszténység alapvető meggyőződéseit a legmodernebb természettudomány eredményeivel alátámasztva mutassák be. Ez természetesen egy meghatározott értelmezésű, tulajdonképpen racionális, „latitudináris” - azaz a hívők teljes körének megváltását vélelmező - kereszténység volt, amely nem állt oly messze a deistáktól, olyannyira nem, hogy a deisták mindenképp megalapozást és támogatást kerestek Newton, Locke és Boyle műveiben, akik az alapítvány háttérében álltak. Az előadás-sorozat csaknem megszakítás nélkül tartott, s tart mind a mai napig; mi most a más szempontból is fontos Samuel Clarke-ot emeljük ki a korabeli előadók közül - megemlítve, hogy az első előadást Richard Bentley, Newton fontos leveleinek címzettje - tartotta, majd - ugyancsak a deizmus elleni polémia keretei közt - Berkeley munkásságának ismertetésére térünk rá.

6.3.1. Samuel Clarke (1675-1729)

Teológiát, filozófiát, klasszikus nyelveket s természettudományt tanult, élete során alapvetően papi hivatását gyakorolta, s közben a természettudomány és a teológia összehangolásán fáradozott. Első műve Jacques Rohault karteziánus szellemű fizikakönyvének latin fordítása a newtoni fizikára épülő, az eredeti szöveget fokról fokra, kiadásról kiadásra jobban cáfoló jegyzetekkel, melyek a harmadik kiadásban már felértek egy szisztematikus cáfolattal. E fordítás alapozta meg barátságát Newtonnal, akinek *Optikáját* 1706-ban szintén lefordította latinra. Saját művei elsősorban teológiaiak, a vallásra veszélyesnek tűnő, a korban népszerű filozófiák, elsősorban Hobbes és Spinoza, valamint a deisták ellen irányuló polemikus művek. Fő tézisei, melyeket védelmez, hogy nincs ellentmondás az ész és a Biblián alapuló keresztény hittételek közt, hogy minden vallás előfeltételezi az ember akaratának szabadságát, s hogy a lélek testetlen és halhatatlan. Abban a megtiszteltetésben részesült, hogy nagy sikere

nyomán két alkalommal is ő tarthatta a Boyle-előadásokat, 1704-ben és 1705-ben. Az 1704-es előadás az *A Demonstration of the Being and Attributes of God: more particularly in Answer to Mr. Hobbs (sic!), Spinoza, and their Followers* (Isten létezésének és fő tulajdonságainak bizonyítása, különös tekintettel a Hobbes és Spinoza uraknak, valamint követőiknek adandó válaszra) címet viselte. A buta, a morálisan romlott s a spekulatív ateisták közül csak az utóbbiakat célozta meg, ők ugyanis elismerik, hogy Isten létezése egyrészt lehetséges, másrészt a világnak érdekében is áll. Ebből arra következtet, hogy Isten mint olyan lény, mely bárminemű ok nélkül létezik, s melynek nemléte ellentmondást foglalna magában, szükségképp létezik, s minden más, véges létező tőle függ. Ez a lény nem az anyagi világ, mint Spinoza állítja, hanem az értelemmel s akarattal rendelkező Isten, kinek lényegét nem ismerhetjük meg, de attribútumait - örök, határtalan, mindenütt jelenvaló, egy stb. - igen. Az isteni mindenhatóság nem befolyásolja az emberi akaratszabadságot, s ha a világban olykor úgy látjuk, hogy nem érvényesül mindenben az igazságosság, az egésyre kell tekintetnünk, csakis azt szabad megítélés tárgyává tennünk.

A második előadás-, illetve prédikációsorozat *Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* címen jelent meg (Értekezés a természetes vallásból fakadó változhatatlan kötelezettségekről; rövidített változatát *Értekezés a vallásról* címen lásd Márkus 1977: 13-54). E műben a deistákat támadja arról a kiindulópontból, hogy aki vallási kérdésekben következetesen használja értelmét, az minden kétséget kizáróan vagy ateista, vagy keresztény lehet.

Legtöbbek által ismert műve azonban mégis a Leibnizcel folytatott levelezés, amelyben Newton álláspontját képviselte - nem tudni, milyen mértékben - Newton személyes instrukciói alapján. A levelezés alapja az, hogy a wales-i hercegnő, Caroline, akit Leibniz még Hannoverben, gyermekként vezetett be filozófiájának alapjaiba, Londonban Newton s követői hatása alá került, s végül magához Leibnizhez fordult tanácsokért, ami elvezetett Leibniz és Clarke levélváltásához.

A levelezés kiindulópontja mindkét részről a vallás ügye miatti aggodalom. Leibniz amiatt aggódik, hogy a newtoniánusok alaptételei,

az abszolút tér és idő mint Isten érzékszervei, valamint az az elgondolás, hogy Istennek időről időre bele kell avatkoznia a természet menetébe, hogy jól működjön, a vallás hanyatlását idézik elő. Clarke válasza, hogy Newton jelképesen érti az érzékszerv kifejezést, s hogy másfelől éppen Leibniz elgondolása az Istentől függetlenül lezajló természeti folyamatokról az, ami fatalizmushoz s materializmushoz, de mindenesetre az isteni gondviselés megszüntetéséhez vezet. Leibniz erre témát vált, a vákuum feltevésében epikureizmust, a gravitációban okkult minőséget, a csodákra hivatkozásban pedig megengedhetetlen, mert mindent és semmit sem megmagyarázó módszertani eszközt lát. Clarke szerint viszont Isten akarata az elégséges alap, melyet Leibniz hiányol. Ezt Leibniz félreértésnek tekinti, csakúgy, mint azt az elgondolást, hogy Isten más időpontban is megteremthette volna a világot, illetve hogy Isten az abszolút térben van, mindenütt jelenvaló módon. Leibniz halála miatt félbeszakadt a levelezés, az álláspontok nem közeledtek, inkább a határok merevedtek meg.

6.3.2. George Berkeley (1685-1753)

Berkeley művében is jelentős helyet kap a deizmus, ateizmus, szkepticizmus stb. elleni polémia, ám korántsem merül ki ebben. Írországból született s tanulmányait is ott folytatta, Dublinban el is kezdett teológiát tanítani. Végül is inkább Londonba utazik, majd titkárként bejárja Európa nyugati felét. 1721-ben tér vissza Dublinba, 1724-ben Derryben kezd lelkészkedni, ám nemsokára kidolgozza egy missziós iskola terveit, melyet Európa s Amerika közt félúton, a Bermuda-szigeteken szeretett volna létesíteni indiánok és európaiak számára. 1726-ban letelepedett Rhode Islanden, s várta az ígért támogatást - ami nem érkezett meg. Úgyhogy 1731-ben visszatért Londonba, püspökséget kapott Cloyne-ban, ahol 1752-ig maradt, mikor is Oxfordba költözött.

Első filozófiai műve az 1709-ben megjelent *Értekezés a látás új elméletéről*, amelyet 1710-ben a *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* első része követ. A második részből Berkeley annyit ír, hogy elvesztette egy itáliai utazás alkalmával, s másodszor nem írta meg. A *Hülasz és Philonusz három párbeszéde a Tanulmány* negatív visszhangját kiküszöbölendő született meg 1713-ban. Hülasz az anyagság, a mindennapi naiv realizmus képviselője, akit Philonusz, az

elme, a szellem barátja meggyőz az igazáról. Ugyanebben az évben jelent meg a *Passive Obedience* (Passzív engedelmesség) című írás, melyben közvetett módon azt a politikai meggyőződését fejezi ki, hogy a Stuart-restauráció nemkívánatos, a Hannover-házból való királyt, I. Györgyöt kell támogatni. 1732-ben, Amerikából hazatérően jelentette meg az *Alciphron; or the Minute Philosopher* (Alciphron, avagy a jelentéktelen filozófus) című művét, amely a Shaftesbury, Mandeville és a deisták által fémjelzett szabadgondolkodás cáfolata a pozitív vallás hagyományos képviselője szellemében. Az észhit értelmében vett filozófiai vallás nem elégséges, vissza kell térni a kinyilatkoztatáshoz. 1733-ban adta ki *The Theory of Vision* (Látáselmélet) című írását, melyben a korai látáselméleti mű gondolatait egészíti ki és általánosítja. Egy évre rá *Az Analizáló* (*The Analyst*) című írásában az infinitezimális számítás newtoni változatát bírálja fogalmi tisztázatlanságok okán, valamint azt is fölveti, hogy ez a matematikai módszer nem kevésbé irracionális, mint a teológia, tehát helytelen csak ez utóbbi diszciplínát elítélni. 1744-ben jelentette meg a *Siris, a Chain of Philosophical Reflections and Enquiries concerning the Virtues of Tar-water* (Siris, Filozófiai reflexiók és vizsgálódások a kátrány-víz erényeiről) című írást, amelyben misztikus természetfilozófiai fejtegetésekkel próbálja igazolni, hogy a kátrány-víz hatása csakugyan kiteljed az isteni hatóerő hatékonyságának fokozására. Még 1707 táján keletkezett magánhasználatra szánt feljegyzéseinek az a gyűjteménye, melyet a *Philosophical Commentaries* vagy *Commonplace Book* (Filozófiai megjegyzések; Napló) címen emlegetnek.

Filozófiailag legjelentősebb gondolatai a látáselmülethez és az *esse est percipi* elvhez kapcsolódnak. Voltaképp mindkét gondolkör az akár naiv módon, akár racionalisztikusan, illetve empirisztikusan értelmezett realizmus ellen irányul, az ellen az elgondolás ellen, hogy lehetséges számunkra valamilyen közvetlen hozzáférés az elménken kívüli valósághoz. A racionalisztikus - alapvetően karteziánus - módon elgondolt hozzáférés alapja a geometria, a látás szempontjából a Descartes kapcsán már ismertetett „természetes geometria” értelmében. Descartes úgy vélte, adott a számunkra egy természetes, a geometria által közvetített hozzáférés a világ térbeli viszonyaihoz, a testi dolgok lényegét alkotó kiterjedéshez. Látásunk egy trigonometriai feladatmegoldó automatához hasonló, amely a tárgyak távolságát tisztán a látás révén becsüli fel. Ennek nyomán kitüntetetté válnak a

tárgyak mérhető tulajdonságai, a tárgyakat ténylegesen megilletőknek fogjuk gondolni őket a pusztán csak a megfigyelőben kialakuló érzéki minőségekkel, a színnel, szaggal, ízleléssel, tapintási érzetekkel szemben.

Berkeley nézete alapvetően ellentétes ezzel: úgy véli, a látás önmagában nem képes kitüntetett módon elvezetni bennünket a valósághoz. Nincs bennünk semmiféle természetes geometria, a távolság fölmérése nem szigorú, matematikai következtetés, hanem tapasztalatok sorozatára épülő, az indukcióhoz hasonló „következtetés”, de nem eleve adott, hanem a megszokás révén épül belénk. A távolságokat eredendően a tapintás révén érzékeljük - Isten ezt helyezte belénk, hogy közvetlen környezetünkben jól tudjunk tájékozódni. Látás révén csak azért tudunk távolságokat felmérni, mert különböző esetleges közvetítő testmozgások révén - a szemlencse fókuszálása stb. -, valamint azáltal, hogy a színek elmosódottságának mértékét megfigyeljük - ami olyankor következik be, mikor tapintási közelségbe kerülnek a színes tárgyak -, következtetést hajtunk végre a különböző érzékszervek rendelkezésre álló adatainak összehasonlítása alapján az illető tárgy távolságára vonatkozóan. Ez azonban sohasem tévedhetetlen. A tér nem a látásban adódó természetes geometria alapja, hanem több érzékszerv egymást támogató munkájának bizonyos terméke, ám sohasem az elvárt mértékben. Amiből mindjárt az is következik, hogy az elsődleges, ténylegesen a dolgokhoz kötendő, és a másodlagos, csupán a megfigyelőben létrejövő tulajdonságok megkülönböztetése alapját veszti.

Ez a fő műnek, a *Tanulmányoknak* is fontos tézise. A fő mű azonban egy hosszú bevezetővel indul, melynek polemikus tárgya az absztrakt általános ideák Locke által képviselt tézise. Locke úgy véli, általános kifejezéseinknek azáltal van jelentésük, hogy általános ideákra referálnak, mint ahogyan a partikuláris kifejezéseink partikuláris ideákra referálnak. Ez az elgondolás ahhoz hasonló, amit a középkori univerzálévitával kapcsolatban a konceptualista megoldásnak volt szokás nevezni. Berkeley ezzel szemben egy „nominalista” megoldást részesít előnyben: absztrakt általános ideák nincsenek. Egy ilyen idea ugyanis úgy képződne, hogy az alája tartozó egyedi ideák partikuláris jegyeitől elvonatkoztatnánk, s így kialakulna a partikuláris szögek, oldalak nélküli háromszög, a partikuláris fejformák, haj- és

bőrszín stb. nélküli ember ideája s hasonlóké. Ám Berkeley szerint ez nem lehetséges, hiszen bármennyire is igyekszünk elgondolni egy absztrakt általános háromszöget vagy embert, ez nem fog sikerülni: a háromszögnek mindig lesznek valamilyen szögei, az embernek pedig mindig lesz valamilyen színű haja stb. Az általánosság tehát nem az absztrakció eredménye, hanem azé a gyakorlati döntésé, hogy a bizonyítás során nem használjuk fel az adott háromszög speciális tulajdonságait. Szintén érdekes e gondolatmenettel kapcsolatban, hogy Berkeley összekapcsolja ezt a két elgondolást az általánosságról két, éppoly eltérő nyelvkoncepcióval. Az elsőhöz azt kapcsolja hozzá, mely a nyelvben pusztán az információközlés médiumát látja, s ezt a koncepciót ugyanúgy elveti, mint az absztrakt általános ideáét. Saját elgondolása a nyelvről az, hogy sokféle funkcióval rendelkezik, melyek közül kiemelkedik, hogy rá akarunk bírni valakit valamire. Amikor például egy szövegben hivatkozást olvasunk Arisztotelészre vagy más szerzőkre, akkor voltaképp nem információközlésről van szó, hanem egy tekintély fölidézéséről, akinek legitimálnia kell álláspontunkat az észre építő érvelés helyett.

A *Tanulmány* voltaképpen része mindezeket előfeltételezve azt a kérdést próbálja megválaszolni, hogy mit értünk a „lét” kifejezésen, vagyis mi a referenciája legáltalánosabb kifejezésünknek, a „létezni”-nek, ha egyszer nem akarunk valamiféle *absztrakt* általános ideát föltenni mögötte, s másrészt, ha elfogadjuk a 17. században általánosan elfogadott „ideisztikus előfeltevést” (Röd), mely szerint megismerésünk közvetlen tárgyai saját ideáink. Berkeley itt egy fontos szempontból nemcsak hogy követi Locke-ot, de ha lehet, még radikalizálja is álláspontját: idea mindaz, ami csak benne van elménkben, függetlenül attól, hogy éppen észlelt vagy már feldolgozott ideáról van-e szó. S az „ideával rendelkezni” általános értelmének rögzítésére bevezeti a latin *percipere* igét, amelyből a legtöbb nyelvben valamilyen formában meglévő *perceptio* (általában „észlelet”) főnév képződik, s melynek passzív főnévi igenévi alakja a *percipi*, azaz „észleltnek lenni”, vagy a berkeleyi értelmezéshez hívebben „egy ideaként lenni”. Mindezek figyelembevételével már könnyen érthető, mit akar mondani Berkeley híres tétele: *esse est percipi* a következő szövegrészletben: „Teljességgel felfoghatatlannak találom ugyanis, ha a nem gondolkodó dolgok abszolút létezéséről beszélnek, tekintet nélkül arra, hogy ezeket a dolgokat észlelte-e valaki. Lenni (*esse*) és észleltnek lenni (*percipi*) számukra ugyanaz; és nem lehetséges, hogy

az őket észlelő elméken vagy gondolkodó dolgokon kívül bármiféle létezéssel bírjanak” (Berkeley 2006:101; a fordítást módosítottam - B. G.). Ha egyszer semmilyen más, közvetlen hozzáférési módunk nincs a valósághoz, mint a valamelyik érzékszervi csoportunk (vagyis mindig több érzékszerv együttműködéséről van szó) által szerzett ideáink, akkor semmilyen más, általánosabb módja nincs a létezésnek, mint az, ha valami az ideánk, vagyis „észleltet”, ebben a lehető legtágabb értelemben.

A berkeleyi érvelés részleteibe most nem mehetünk bele, ezért csak két kérdést vizsgálunk meg a továbbiakban. Azt, hogy 1. miképp tesz Berkeley különbséget látszólagos és valóságos létezés között, illetve 2. mi a szerepe Istennek az így megalkotott különös rendszerben. Az első kérdés azért érdekes, mert nemcsak a filozófusok különböztetik meg a létezés „valóságos” módját a pusztán kitalálttól, fiktívtól, vagyis a látszattól, hanem a mindennapi emberek is, akiket Berkeley meg akar győzni arról, hogy filozófiája épp az ő nézeteiket fejezi ki. Ezt a kérdést Berkeley azon jegyek felsorolásával válaszolja meg, amelyek elkülönítik a két típusú ideát - márpedig erre szüksége van, hiszen a létezés *valamennyi* módozata egy elme által észlelt ideaként létezést, percipiáltságot jelent. „Az érzéki ideák erősebbek, élénkebbek és világosabbak, mint a képzelet ideái; azonfelül állandóak, rend és összetartozás jellemzi őket, s nem véletlenszerűen idéződnek fel (...), hanem szabályos láncolatban (...)” (108). Ez az alapja annak, hogy az ideákon belül megkülönböztethetjük azokat, melyeket „dolgoknak” nevezünk, azoktól, melyeket „képmásoknak” hívunk - noha mindkét csoport végső soron idea. „A Természet Alkotója által az érzékekben keltett ideákat *valóságos dolgoknak* nevezzük; a képzeletben felidézetteket viszont (...) helyesebb *ideáknak* vagy ama *dolgok képeinek* hívni, amelyeket lemásolnak és ábrázolnak” (109). Az első kérdés megválaszolása a másodikhoz utalt bennünket: az ideákat, legalábbis az érzékek ideáit, melyeket valóságos dolgoknak nevezhetünk, a Természet Alkotója, „az Elme, amelytől függünk”, „Szerzőnk” kelti bennünk. Vagyis a teljességgel passzív ideákon kívül vannak még aktív létezők is, melyek észlelik őket, műveleteket végeznek velük, s ezeket a létezőket hívjuk elméknek. Elme vagyunk mi magunk is, de ezen túl létezik egy „Örökkévaló Szellem” is, melynek szintén van elméje, s azok a „dolgok”, melyeket épp egyetlen véges elme sem észlel, vagy egyáltalán nem léteznek, vagy ennek a szellemnek az elméjében állnak fenn. A szellem maga az

egyetlen, Berkeley által elismert szubsztancia. Érvelése tehát alapvetően az *anyagi szubsztancia* létének tagadására irányul. Ez a lépés azonban végletes függést idéz elő a mi véges szellemünk s Istené között: valamennyi dologi ideánkat folyamatosan Isten pecsételi belénk, annak a szabályrendszernek megfelelően, melynek egyes szabályait természeti törvénynek nevezzük. A deisták ellenében, akik alapvetően homológnak tekintik az emberi és az isteni értelmet, Berkeley Teremtő Szelleme s a mi véges elménk közt nem is lehetne már nagyobb az ellentét.

6.4. David Hume (1711-1776)

Hume szülővárosában, Edinburghban folytatta jogi tanulmányait, ám nem ügyvéd lett belőle, hanem irodalmi-filozófiai érdeklődésű ember, akire nagy hatással volt Cicero szkeptikus filozófiája. Elhidegülve családjától s gyermekkori vallásosságától 1734-ben Franciaországba utazott, majd át is költözött. 1734 és 1737 között La Flèche-ben, Descartes ifjúkori tanulmányainak helyszínén írta meg filozófiai fő művének, az *Értekezés az emberi természetről* (Treatise of Human Nature) című műnek első két kötetét, melyet londoni átdolgozás után 1739-ben, név nélkül jelentetett meg. Ez írásnak azonban nemcsak hogy csekély hatása volt, de még egy rosszindulatú recenzió is született róla, valószínűleg Hume későbbi fő ellenfele, William Warburton tollából. Mások, például Hutcheson, kedvező véleménnyel voltak az írásról. Kifejezetten nagy sikert arattak viszont - szintén név nélkül megjelentetett - esszéi (*Essays Moral and Political*, első kötet 1741, második 1742), amelyek új formába öntött kísérletek voltak mondanivalójának elismertetésére. Öt esztendőt Edinburgh-ban, a „skót felvilágosodás” központjában töltött, intenzív levelezésben, illetve személyes kapcsolatban állt Adam Smith-szel, Adam Fergusonnal, Lord Kames-zel és másokkal, ám ez sem segítette hozzá vágyott célja, az egyetemi katedra eléréséhez - nem tudta tisztázni magát az eretnokség és a szkepticizmus vádjá alól. Ezt követően diplomáciai pályára lépett, melynek során eljutott Hollandiába, Németországba, Itáliába és Ausztriába. 1748-ban jelent meg a *Tanulmány az emberi értelemről* (An Enquiry (eredetileg: Philosophical essays) concerning Human Understanding). 1751-ben a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* (An Enquiry Concerning the Principles of Morals), majd 1752-ben a *Political Discourses* (Politikai írások), utóbbi műveket ismét Skóciában, az atyai örökségként testvérének jutott birtokon írta. Ezúttal a glasgow-i logika tanszékre pályázott, ismét sikertelenül. Öt esztendei könyvtároskodás következett Edinburghban. Ezeknek az éveknek a termése az Anglia történetét földolgozó hatkötetes mű (*The History of Great Britain*, 1754—1762). Ezt követően két vitának is középpontjába került. Egyrészt a pártatlanságra törekvő történeti művét ostorozták mind a *whigek*, mind a *toryk*, másrészt egyházi körökben is vita folyt arról, hogy szkeptikus és ateista, vagy csupán deista álláspontot foglal el. Valószínűleg 1751-ben kezdett el dolgozni a természetes vallásról

párbeszéd formában megírt művén, amelyet még halála évében is tovább csiszolt. E mű kiadásától ugyan barátai tanácsára végül elállt, ám végrendeletében kikötötte, hogy halála után két esztendőn belül meg kell jelennie. 1757-ben viszont maga jelentette meg *Four Dissertations* című kötetét, benne az eredeti *Értekezés* szenvedélyelméletét összefoglaló, *Of the passions* című írással. Ebben a kötetben jelent meg a *Natural History of Religion* (A vallás természettörténete) című írás is, melyben - a csak 1779-ben megjelent *Dialogues*hoz hasonlóan - kibontakozik az a világgép, melyben valamifajta istennek legfeljebb olyan teoretikus princípiumként van helye, amelynek az emberi életvezetésre semminemű befolyása nem lehet. Ez persze azt is jelenti, hogy a deisták racionális bizonyossága Isten létezését és bizonyos attribútumait illetően Hume számára hiteltelenné válik. A létezésről való bizonyosságunk szerinte általában sem racionális jellegű, nem az illető dolog ideájának összetevői közt keresendő, hanem abban, amit hitnek (*belief*) nevez, ami utólag, kívülről járul hozzá az ész aktivitásához. Ezért annak a meggyőződésnek, hogy létezik egy isten vagy istenek, valamilyen nem racionális alapja kell hogy legyen, ez pedig számára elsősorban a félelem és a remény.

1763-66 között ismét Párizsban tartózkodott, javarészt az ottani angol nagykövet titkáráként, az utolsó négy hónapban nagykövetként. Diderot, d'Alembert, Turgot, Rousseau köreivel került barátságba, s kedvelt vendége lett a szalonoknak. Rousseau az *Emil*t érő támadások miatt vele együtt ment Angliába, ám néhány hónap után véglegesen megromlott viszonyuk, s végül heves veszekedések után Rousseau visszatért Franciaországba. Hume egy évig még a londoni külügyminisztériumban dolgozott, aztán visszatért Edinburghba. Talán Reid és Beattie támadásának hatására megírt *Advertisementjében* úgy nyilatkozott, hogy a két *Tanulmány* tekintendő filozófiája igazi kifejtésének.

Hume egyaránt kritikával illeti a racionalizmusnak és az empirizmusnak azt a hitét, hogy lehetséges korrekcióra már nem szoruló, végső tudás akár az elméleti, akár a gyakorlati filozófiában, s ezzel egy új filozófiai paradigmát készít elő. Ez jut kifejezésre a nevezetes kanti megfogalmazásban, mely szerint Hume ébresztette föl dogmatikus szendergéséből. Hume persze másfelől nem volt transzcendentálfilozófus. Az ő gondolkodását inkább az a

meggyőződés hatotta át, hogy a filozófia hagyományos problémáit egyre nagyobb mértékben a Newtont követő korszak kísérletező természettudományának eszközeivel kell vizsgálni. Az emberi természet nem a sztoikus normatív értelemben - mint Butlernél -, hanem a leíró természettudomány értelmében válik a filozófia alapjává. Az *Értekezés* teljes címe ezt a programot rögzíti: *próbálkozás az okoskodás kísérleti módszerének bevezetésére a morális tudományokba*. Az embert leíró módon kell vizsgálni, ám nem tehetjük úgy - előre elgondolt és megismételt - kísérletek alanyává, mint a természettudomány többi tárgyát, s nem alkothatunk olyan többé-kevésbé geometriai logikájú rendszereket, mint amilyenek az emberről szóló descartes-i vagy spinozai tudományok. Az embereket azokban a helyzetekben kell alaposan megfigyelni, amelyekben természetes módon mozognak - s talán éppen ez az oka, legalább részben, hogy Hume maga élete során igyekezett a legkülönbözőbb funkciókban a legkülönbözőbb emberek köreiben mozogni. Ugyanakkor kétségtelen, hogy ez a módszertan sohasem lesz képes arra, hogy mélyebbre hatoljon a pusztán valószínű következtetéseknél.

Az emberi természetről szóló értekezés nem egy partikuláris tárgyat, nevezetesen az embert vizsgálja, hanem azt a tárgyat, amelyben minden más tudomány megalapozódik. Ennek a meggyőződésnek több fontos következménye is van. Az egyik, hogy a többi tudományokban is fel kell adni azt az elvárást, hogy szigorú értelemben vett bizonyosságokhoz jussunk. Az ember a vizsgálódásaink határa, mélyebbre jutnunk lehetetlen, s így be kell érünk a valószínű ismeretekkel a szükségszerűek helyett. (Mindez persze sok rokonságot mutat a „Mindennek mércéje az ember” protagoraszi tételével, és Hume ennek számos következményét el is fogadja, például a belőle következő relativizmust, és ami még fontosabb: a szkepticizmust.) A filozófiában eddig elhanyagolták a valószínűségek logikáját, mondja Hume, pedig ennek kiépítésére és alkalmazására van elsősorban szükség. Másfelől Hume a közvetlenül őt megelőző időszak filozófusainak szemére veti az ideisztikus előfeltevés korlátlan elfogadását, vagyis azt az elgondolást, hogy a tág értelemben vett idea - tehát az érzékietektől a mentális létezőkig minden - alkotja megismerésünk közvetlen tárgyát. Hume ezzel szemben bevezeti alapvető megkülönböztetését *benyomás (impression)* és *idea* - vagy más, félrevezető fordításban: *eszme - (idea)* között. Benyomásnak nevezi azt, ami épp az adott pillanatban pecsételődik be valamelyik

érzékszervünkbe, ideának pedig azt, ami a benyomásokból sokféle művelet hatására az elmében megőrződik. A benyomás természeténél fogva csak jelen idejű lehet, élénkebb, mint az idea, és sok szempontból annak vonatkoztatási pontjául, alapvetően redukciós mintául szolgál: minden ideát vissza kell tudnunk vezetni benyomásokra. Ahol ez nem lehetséges, mint a szubsztancia ideájánál, ott be kell látnunk, hogy nem alkalmas a világos fogalomhasználatra épülő filozófiai tudományok céljaira. Hume egyik meghökkentő tézise szerint ez nem csupán a rajtunk kívüli akcidensek, tulajdonságok vélelmezett hordozó szubsztrátumairól igaz, hanem saját magunkról, az „én”-nek nevezett szubsztanciáról is, amelyről szintén nincs észleletekre visszavezethető ideánk, hanem magunkba pillantva csupán észleletek tömegéből összeálló köteget látunk (*a bundle or collection of different perceptions*), melyek egysége nem alapozható meg.

Már ebből is látható, hogy bármennyire is mintául szolgál a benyomások világossága és elevensége, arra azért semmiképp sem lesz képes, hogy megrendíthetetlen fundamentumul szolgáljon a rajtunk kívüli világ megismerése számára: a benyomások okai ismeretlenek.

Az észleletek két típusáról szóló tan azonban voltaképp csak preambulum; az igazi cél a morálról szóló tudomány, amelyben a kor fő kérdése az, hogy milyen szerep jut benne az észnek. Meghatározza-e a követendő célokat valamilyen módon, vagy a legtöbb, amit tehet, az eszközök meghatározása a más forrásból adott célok eléréséhez?

Ahhoz, hogy válaszolni tudjon, Hume elkülöníti az észhasználat két alapvető típusát, a demonstratív és a tényekre vonatkozó észhasználatot. A demonstratív mintapéldája a geometria: ideák közti viszonyokra vonatkozik, végső soron az ellentmondás elvén alapul. A tényekre vonatkozó észhasználat alapja az okság, amely vagy a jelenre, vagy a múltra, vagy a jövőre vonatkozik. Ha a jelenre, akkor érzékeinken alapul, az oknak, illetve okozatnak minősített ideák közt a tér- és időbeli érintkezés asszociációs viszonya áll fenn az ok időbeli elsőbbségével. Az okság megállapításához az is szükséges, hogy amikor csak észleljük az okozatot, mindig megelőzze az ok benyomása, s viszont, a két észlelet állandóan találkozzék egymással. Ha az ok-okozati viszony a múltra vagy a jövőre vonatkozik, vagyis ha két múltbeli vagy jövőbeli esemény közt kívánunk megállapítani oksági viszonyt, akkor a helyzet megváltozik. Hume egy összetett

érvelés során megállapítja, hogy semmi más alapja nincs a múlt- vagy jövőbeli oksági viszonyok feltevésének, mint a megszokás: már mindig is azt tapasztaltuk, hogy a Nap a meghatározott időben és helyen felkél, s ennek folytán minden reggel elvárjuk, hogy ismét felkeljen, noha önmagában semmilyen ellentmondást nem jelentene, ha egyszer nem kelne fel.

Bárhogyan is áll azonban a dolog az oksági viszonyok tételezésével, annyi bizonyos, hogy Hume levonja a következtetést: az észhasználat egyik módja sem játszik *szerepet* a morális célok meghatározásában, illetve a cselekedetek morális megítélésében. Nem tartozik az ész feladatai közé, hogy intuícióval belássa az önmagukban fennálló értékek összefüggését, de az sem, hogy önmaga tételezzen értékeket: a hume-i etika semmilyen értelemben nem épül a megismerésre, nem „kognitivistá”. Az észnek kétféle szerepe lehet: egyrészt világosan elénk állítja a morálisan megítélendő tényállásokat, másrészt segít meghatározni a célok eléréséhez alkalmas eszközöket.

Ha pedig azt várnánk, hogy Hume a másik, kortársai közt komoly szerephez jutó elgondolást követi, s az ész helyett egyfajta *morális érzéket* tételez fel a morális ítéletek megalkotásához, akkor csalódnunk kellene. Hume eléggé elkötelezett a tapasztalat mellett, így gyanakvással viseltetik minden olyan konstrukcióval szemben, ami nem megfigyelhető, illetve nem vezethető vissza benyomásokra. Hume tehát az önmegfigyelés során hozzáférhetővé váló érzésekre és hajlamokra hivatkozik, mikor morális értékeléseinket értelmezi.

Melyek ezek az érzések és hajlamok? Mindenekelőtt kétségtelen, hogy a saját magunk által érzett öröm érzése egy cselekedet vagy jellem kapcsán pozitív morális értékelésre fog indítani bennünket. De az igazán érdekes az, amit Hume világosan lát, hogy tudniillik a morális tapasztalat bárki által megfigyelhető tényeiről ez az egoista magyarázat még messze nem ad számot. Hiszen pozitívan értékelünk olyan cselekedeteket, jellembéli tulajdonságokat is, melyek számunkra semmiféle örömnek nem forrásai. Hume megoldása erre az együttérzés, a szimpátia fogalmában rejlik, a szó etimológiai értelmében: *együtt érzünk* azzal vagy azokkal, akik számára az illető cselekedet, dolog vagy bármi más örömet okoz, okozott vagy fog okozni, vagy akár csak képes rá, hogy örömet okozzon.

Ez az együttérzés azonban eredendően reánk magunkra vonatkoztatott abban az értelemben, hogy minél közelebből érint bennünket, annál nagyobb az együttérzés. Ez a perspektivikusság azonban ugyanúgy korrigálható és korrigálandó is, mint a látás perspektivikussága, amely tudatos közreműködésünk nélkül is korrigálódik. Ki is alakul bennünk a társadalom egészének nézőpontja, amely korrigálja az individuális perspektívát, s az általános érvényű morális ítélet meghozatalára képesít bennünket. Vagyis az altruisztikus morális megítélés annak ellenére is nagyobb szerepet kaphat, hogy az egoisztikus motívumok általában erősebbek, mint az altruisztikusak.

6.5. Skót felvilágosodás

A „skót felvilágosodás” kifejezés alkalmazása új fejlemény, korábban inkább a morális érzék filozófiájának skót képviselőiről beszéltek. Ma általánosan elfogadott az a nézet, mely szerint a filozófiai értelemben vett skót felvilágosodás az 1750-1780 közti időszakban volt a legjelentősebb, kezdeményezői *Gershon Carmichel (1672-1729)* és Hutcheson, legfontosabb képviselői pedig Hume, Adam Smith és Adam Ferguson voltak. A Hume által hangsúlyosan képviselt nézet, hogy az emberi természet normatív vizsgálatát fel kell váltania a leíró jellegű kutatásoknak, e filozófusok alapvető, többé-kevésbé közös elgondolásává vált. További fontos, közös témák a sztoicizmus recepciója, a természetjogi elgondolások továbbfejlesztése Grotiusszal és Pufendorffal az érdeklődés középpontjában. Mások mellett természetesen fontosak az olyan, Hume-mal szemben kritikus szerzők is mint Thomas Reid és James Beattie, ami egyesek szerint felveti a kérdést, hogy milyen mértékben jogosult egyáltalán használni a felvilágosodás kifejezést - hiszen a modernitással kapcsolatos attitűdök legalábbis ambivalensek -, másrészt azt a kérdést, hogy mennyiben jogosult egy csoporthoz sorolni e gondolkodókat.

6.5.1. Francis Hutcheson (1694-1746)

Írországbán született skót családban, Glasgow-ban tanult teológiát, klasszikus nyelveket és filozófiát, ez utóbbit Gershon Carmicheltől, kinek utóda is lett. Fellépett a konzervatív kálvinista ortodoxia ellen, 1738-ban eretnekség vádját fontolgatták ellene, végül azonban eltekintettek tőle. Dublinban alapított egy magánakadémiát, mielőtt kinevezték volna Glasgowba. Első írása az 1725-ben megjelent *Inquiry into the origins of our ideas of beauty and virtue* (Vizsgálódás a szépség és az erény bennünk található ideájának eredetéről), összefoglaló filozófiai művét, a *System of moral philosophy* (A morálfilozófia rendszere) megírta ugyan, de csak fia adta ki 1755-ben. További fontos írásai az *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (Vázlat a szenvedélyek és affekciók természetéről és megjelenésük módjairól, megvilágítva egyszersmind a morális érzéket) 1728-ból,

valamint etikájának latin nyelvű összefoglalása az 1742-ben megjelent *Philosophiae moralis institutio compendiaria*.

Mint a korban mindenkinek, Hutchesonnak is Locke a viszonyítási pontja. Két ponton alapvetően elveti Locke kettős, külső és belső tapasztalatot tételező észleléseleméletét. Az egyik, hogy a Shaftesburytól átvett morális érzéket élesen elkülöníti mind a külső, mind a belső tapasztalattól, s a jónak és rossznak, igazságosnak és igazságtalannak a teoretikus tapasztalásra vissza nem vezethető, önálló forrásává teszi. A másik pedig az ideák természetére vonatkozik: amíg Locke nagyon is hajlott rá, hogy az egyszerű ideákat az általuk megjelenített dolgokhoz hasonlónak tekintse, addig ő határozottan a jelfunkciót tekintette alkalmasnak az ideák jellemzésére. Ugyancsak Locke-nál határozottabban különítette el egymástól az értelmet s az akaratot, melyet egoisztikus és altruisztikus akaratra különített el. Ám értékelvén e kétféle akaratot természetesen nem helyezkedik egyszerűen az altruisztikus akaratot kiemelő, az egoisztikust elítélő álláspontra. Shaftesburyhez hasonlóan abból indul ki, hogy harmónia uralkodik a világban, amely a hajlamokban is kifejeződik. Az önmagunkra irányuló hajlamok sem feltétlenül negatívak, amennyiben nem befolyásolják károsan a személyiség belső harmóniájának kialakulását. Ám ez végső soron ismét csak azáltal lesz értékes, hogy olyan diszpozíciót jelent, amely az embertársak javára törekszik. Az embertársak boldogságának elősegítése Hutcheson szerint minden morális megítélés alapja, egyetemes emberi kritérium, amellyel szemben csak azok az eszközök különböznek korról korra, földrésről földrészre, amelyekkel el akarják érni e célt. Az eszközök kigondolásában ráadásul az észnek jut döntő szerep, annak az észnek, amely a morális magatartás céljának, illetve megítélési kritériumának vizsgálatakor át kell adja helyét a morális érzéknek.

A morál elmélete Hutcheson szerint átvezet a társadalomfilozófiához, amennyiben a magántulajdont részben etikai úton igyekszik legitimálni. Locke-tól nem függetlenül a munka szerepét emeli ki, amelyre mindenkinek természetes hajlama van. Amennyiben olyasvalamit vesz munkába valaki, amit még senki sem birtokol, úgy ez jogot ad számára munkája eredményének birtoklására. Ugyanakkor azt az érvet is fölhozza a munkaösztön mellett, hogy ez az ösztön minden másnál inkább motiválja az embert az embertársak számára is hasznos cselekedetek végrehajtására.

6.5.2. Adam Smith (1723-1790)

Hume mellett e korszak talán legjelentősebb gondolkodója, emblematis módon s a leghatékonyabban képviseli azt az elgondolást, hogy a politikai gazdaságtannak a morálfilozófiából kell kinőnie. Edinburgh mellett született és Glasgow-ban tanult, Hutcheson morálfilozófiája mellett a matematika vonzotta, majd egy oxfordi kitérő során római s francia klasszikus szerzők kezdték foglalkoztatni. A tekintélyes bíró s bizonyos értelemben tudománytisztelő Lord Kames pártfogásával tanítani kezdett Edinburgh-ban. 1751-ben a logika, majd 1752-ben a morálfilozófia tanszékét is megkapta Glasgow-ban. 1764 és 1766 közt Franciaországban tartózkodott, megismerkedett Quesnay-vel, Turgot-val, Voltaire-rel. Baráti köréhez Skóciában is jelentős gondolkodók tartoztak, az eddig említetteken kívül maga Hume is, akivel mély barátságot kötöttek, egymás hagyatékának gondozójául is kijelölték egymást - ám Smith végül nem volt hajlandó teljesíteni barátja kérését, s nem jelentette meg a természetes vallásról szóló dialógusokat. Viszont az életére visszatekintő utolsó Hume-esszé az ő levelének kíséretében jelent meg, amelyben barátját a tökéletesen bölcs és erényes ember ideáljának, emberileg lehetséges leghűbb megjelenítőjének nevezte.

Glasgow-ban tartott előadásai négy részre oszlottak, természetes teológiára, etikára, jog- és politikai filozófiára, valamint politikai gazdaságtanra. 1759-ben jelent meg az *Erkölcsei érzelmek elmélete* (Theory of moral sentiments), amely a második részből nőtt ki, a negyedik rész pedig fő vonalaiban megelőlegezte alapvető művét, *A nemzetek gazdagságát* (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776). A harmadik részből csupán hallgatói jegyzetek állnak rendelkezésre, az elsőről csak annyi, amennyit *Az erkölcsi érzelmek elmélete* alapján ki lehet következtetni. Halála után kívánságára elégették kéziratait, egyedül az *Essays on Philosophical Subjects* (Vázlatok filozófiai kérdésekről) kéziratai maradtak meg s jelentek meg 1795-ben. 1761-ben megjelentetett egy *Considerations concerning the first formation of languages* (Vizsgálódások a nyelvek kialakulásáról) című munkát, melyben nem annyira a nyelvek eredetéről, mint inkább fejlődésüknek az emberben s külső körülményekben rejlő okairól értekezik. A nyelvek fejlődését Smith a mechanikai gépekével veti össze: idővel egyszerűbbekké, ugyanakkor komplexebb feladatok elvégzésére válnak

alkalmassá. Ám míg a gépek fejlődése mindig előrehaladást jelent, a nyelveké nem: fecsegőbbé válnak, a fülnek nem oly kellemesek már, szóképzésük megmerevedik.

Az erkölcsi érzelmek elmélete nem etika az erényes cselekedetekre való buzdítás értelmében, hanem inkább metaetika: a morális értékítéletek elemzésével és oksági magyarázatával foglalkozik. Egyszerűen szólva a morális értékítéletek az egyetértés vagy az elutasítás érzését fejezik ki, ám nem pusztán szubjektív alapon. Smith nagy újítása a részrehajlás nélküli szemlélő (*impartial spectator*) fogalmának bevezetése a morális érzék diskurzusába: ennek a szemlélőnek az együttérzéséről van szó, ami egyszerre vonatkozik a cselekvőre s arra, aki a cselekvés elszenvedője. Ha belehelyezkedvén a cselekvő érzéseibe a cselekedetet a helyzethez illőnek ítéljük, akkor morálisan helyesnek fogjuk tartani, ellenkező esetben helytelennek. Smith arra gondol, hogy a legtöbben képesek vagyunk megkülönböztetni a dicséretet a dicséretre méltóságtól, s ennyiben a részrehajlás nélküli szemlélő közelebb van hozzánk, mint első pillanatban gondolnánk. E szemlélő ítéletei általában megegyeznek az erkölcs általános szabályaival, melyeket Smith az istenség törvényeinek tekint; ezeket a teremtet az önszeretet ellenszeréül adta nekünk. Ebből pedig már az is következik, hogy a barátságtól függetlenül komoly nézeteltérés tapasztalható Smith és Hume között az erkölcsi ítéletek értelmezése körül. Hume a kellemesség vagy a hasznosság érzése alapján minősíti a morálisan jót, Smith viszont a kellemességtől függetlenül, a motívumok s cselekedetek erkölcsi helyességének érzése alapján. Ez az érzés ráadásul kevésbé romlik meg a környezet relativizáló hatására, mint például az esztétikai ítézés képessége.

A morális helyesség érzésére és a részrehajlás nélküli szemlélőre vonatkozó elgondolások Smithnél egy előfeltételezett deista világképben alapozódnak meg, amely erős sztoikus hatásokat mutat. A morális helyesség természetünkben rejlő érzésére csak akkor lehet hallgatni, ha ezt a természetet egy alapvetően jó teremtet alkotta meg. A természetes vallás tehát átvezet a leíró, oksági elemzés szintjétől a normatív szinthez. Ebből pedig már jól látható, hogy milyen mély a szakadék, amely Smith elméletét elválasztja a Hume-étól: Hume-nál a morális ítéletek a hatóokok emberi körében jönnek létre, Smith szerint viszont már eleve magunkban találjuk őket, kétségkívül teleologikus isteni tevékenység eredményeképp. Innen nézve valószínűsíthető, hogy

a természetes vallásról szóló, szkeptikus dialógusokat Smith nem óvatosságból nem adta ki, hanem mert mélyen nem értett velük egyet.

A politikai gazdaságtan ugyan nem tartozik szorosan a témánkhoz, ám néhány dolgot azért érdemes rögzíteni A *nemzetek gazdagságáról*, hiszen Smith és kora mindenképp a filozófia részének tekintette a benne kifejtetteket. Talán a legfontosabb a mi szempontunkból, hogy Smith kora két, befolyásos gazdasági elméletét, a merkantilistákét s a fiziokratákét - az előbbiek a városok kereskedő lakosságának, az utóbbiak a földműveléssel foglalkozók érdekeit képviselik - egyaránt rossz és az államra nézve veszélyes egyoldalúságnak tartja. Úgy véli, ahelyett, hogy az állam az egyik vagy a másik érdekcsoportot tüntetné ki támogatásával, a természetes szabadság rendszerét kell alkalmaznia, s erejét három olyan területre kell összpontosítania, melyeket magánbefektetők képtelenek gondozni: az ország védelme, a polgárok jogvédelme s a közjót szolgáló, átfogó feladatok, mint amilyen például a nevelés, az oktatás, de az utak, hidak építése is.

Világosan látszik, hogy amiként a morálfilozófia háttérében ott áll a ideologikus világkép, úgy a politikaelmélet sem nélkülözheti ezt az alapzatot. Hiszen bármennyire előszeretettel alkalmaz is mechanikai metaforákat Smith, ahhoz, hogy az egyének boldogságát és a köz javát a „láthatatlan kéz” hatásaképpen összhangban lévőként mutathassa be, szüksége van arra a sztoikus-deista belátásra, hogy a politikai közösségeket is magában foglaló világegyetem rendszerét egy jó Isten mindenható akarata tartja működésben és vezérli célja felé. Így aztán nem meglepő az sem, hogy a részek összehangolt működésére épülő politikai közösséget Smith olyan egésznek tekinti, melynek gyökeres átalakítására vállalkozni a legnagyobb hiba, melyet politikus elkövethet. Másik barátjával, Edmund Burke-kel egyezően ítélte el a francia forradalmat 1790-ben.

6.5.3. Adam Ferguson (1723-1816)

St. Andrewsban és Edinburghban tanult teológiát, 1745-től 1754-ig tábori lelkész volt. 1755-ben visszatért Edinburghba, ahol barátságba került mások mellett Smithszel és Hume-mal is. 1757-ben Hume-ot követte az *Advocates' Library* könyvtárosi posztján. 1759-ben viszont megkapta a természetfilozófia tanszékét az edinburghi egyetemen,

1764-ben pedig ugyanott a morálfilozófia tanszék vezetésével is őt bízták meg. 1767-ben jelent meg fő műve, az *An Essay on the History of Civil Society* (Vázlat a polgári társadalom történetéről), 1769-ben pedig az *Institutes of Moral Philosophy* (Az erkölcsfilozófia rendszere, átdolgozva 1792-ben jelent meg *Principles of Moral and Political Science* (Az erkölcs- és a politikatudomány alapelvei) címen). Ez a műve az előadásait előkészítő tankönyv. Hume-nak és Smithnek ugyan komoly fenntartásaik voltak e művekkel szemben, ám Ferguson mégis sikeres szerzőnek számított. Hosszabb európai tartózkodás után írta meg s adta ki 1783-ban háromkötetes római történelmét.

Az *Essay* azzal tűnik ki a hasonló jellegű kortárs művek közül, hogy nagy súlyt helyez a történelemre, és sokat merít Buffon *Természetrajzából*.

Ez azt jelenti, hogy Ferguson az empirikus úton megfigyelhető tényekre kívánja alapozni az emberi társadalmakról szóló tanítását. Ezt támasztja alá az is, hogy az antik történetírók mellett a „primitív” társadalmakról szóló korabeli tudományos írásokat is figyelembe vette. A könyv jelentős részében Ferguson a bármely társadalomban élő ember alapvető vonásait tárgyalja, melyek az önfenntartási ösztön, a kiemelkedés vágya, az elkülönülés elve - de a társadalmasodásé is -, valamint a morális érzék. Nemcsak az empirikus leletek felhasználásában követi Montesquieu-t, hanem abban is, hogy az embert már mindig is társadalmi közösségben élő lénynek tekinti, s így elveti az atomisztikus individuumokra s a társadalmi szerződésre vonatkozó teóriákat. Az összekülönbözés és a társadalmasodás vágya nála kiegészítik egymást - ki szokás emelni a rokonságot Ferguson nézete és Kant „társiatlan társiassága” közt. A társadalmi-politikai struktúrák nála természetes módon keletkeznek és alakulnak át egymásba az individuumok különbözőségéből és a csoportokon belüli konfliktusokból. Ehhez kapcsolódik az az elgondolása, hogy nincs tulajdonképpen társadalmi fejlődés: valamennyi korszakban jelen van a boldogság s a csalódottság közel azonos aránya.

A könyv negyedik része a munkamegosztással együtt járó feszültségekről szól, mint amilyen például a nagyobb gazdagság mellett a munkások elbutulása, valamint a közösségi érzés, illetve nemzeti szellem fenyegetettsége. Ez általánosságban is a modern kort

fenyegető veszély Ferguson nézete szerint, ami ellenében a hagyományos emberi erényekre lehet apellálni.

Ferguson gondolkodásának ambivalenciáját az adja, hogy egyszerre tekinthető - Montesquieu nyomdokain - a szociológia elődjének, de moralizáló filozófusnak is. A politikai gazdaságtanra vonatkozó fejtegetéseit is a morálfilozófiára építi.

Különösen jelentősnek mondható a német gondolkodókra tett hatása. Christian Garve fordításában valamennyi műve megjelent németül, s így mások mellett Kant, Herder, Schiller, Hegel is könnyen olvashatta fejtegetéseit.

Mint már jeleztük, noha az egységesítő „skót felvilágosodás” címkével szokás jelölni a 18. század valamennyi fő skót gondolkodóját, a Reid és Beattie köreihez tartozó gondolkodókban kevés közös vonás figyelhető meg a Smith-Hume-Ferguson-körrel.

6.5.4. Thomas Reid (1710-1796)

Aberdeenben George Turnbulltól sajátította el a meggyőződést, hogy a newtoni fizika nem mond ellent a kegyelmekről szóló keresztény tanításnak. Teológiát 1726-tól 1731-ig tanult itt, utána két évig lelkészként szolgált. 1733-1736 között könyvtáros volt. Utána ismét lelkészként matematikával, csillagászzal, botanikával, ismeretelmélettel és etikával foglalkozott, a Leibniz-Clarke-levelezést, Butler műveit tanulmányozta. Hume és a francia természetkutatók, mint például Buffon egyaránt foglalkoztatták. Mindkettőjükkel, de különösen Buffonnal szemben azt a nézetet képviselte, hogy a biológiában nem mondhatunk le a cél-okságról a hatóokok javára. 1748-ban jelentette meg az *An Essay on Quantity* (Kísérlet a mennyiségről), 1751-ben pedig filozófiaprofesszori állást kapott az aberdeeni King's College-ban. 1758-ban másokkal együtt megalapította az Aberdeen Philosophical Societyt (Művelődési Klubként is ismert), egyikét a korszak azon jellegzetes klubjainak, ahol a filozófiával foglalkozók találkoztak s eszmét cseréltek. A végzős hallgatók előtt tartott latin beszédeiben rendre összefoglalta a filozófia egy-egy ágára vonatkozó gondolatait, amelyeket összefoglalóan aztán az 1764-ben megjelent *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (Vizsgálódás az emberi elméről a közös érzék alapelveit követve) című művében adott elő rendszeresen.

Ugyanebben az évben kinevezték Glasgow-ban a morálfilozófia tanárává, amely posztón Hutcheson és Smith utódja volt. A kor nagy mentora, Lord Kames hathatósan támogatta pályázatát a Smith és Hume köréhez tartozó John Millarral szemben. 1774-ben megjelentetett egy írást *A Brief Account of Aristotle's Logic, with Remarks* (Arisztotelész logikájának rövid ismertetése megjegyzésekkel) címmel. Egyetemi tevékenységének lezárásaként dolgozta ki két utolsó művét, az 1785-ben megjelent *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Vázlatok az ember értelmi erőiről) s az 1788-ban megjelent *Essays on the Active Powers of Man* (Vázlatok az ember aktív erőiről).

Reid filozófiai álláspontjának alapja a kettős kritika az ideák, illetve megismerésünk régi - platóni-arisztotelészi - illetve újabb - descartes-i és hume-i - rendszereivel szemben. Az első nem tud számot adni a természet jelenségeiről, a második viszont megismerésünket hitelteleníti el: Berkeley és Hume a karteziánus elgondolás foglyai annyiban, amennyiben elfogadják a korábban elemzett „ideisztikus előfeltevést” (Röd), azaz amennyiben úgy vélik, megismerésünk közvetlen tárgyai az ideák, nem pedig az ideák által jelölt dolgok. Ezáltal végeredményben mind az én - ami pusztán ideaköteggé válik -, mind pedig a külső dolgok - melyek elvesznek az ideák fátyla mögött - létezése kérdésessé válik. Ebből pedig az következik, hogy a megismerés elméletét alapjaitól kiindulva kell megreformálni.

Reid Newtonra hivatkozva állítja, a filozófiában nincs szükség hipotézisekre: az ideisztikus előfeltevés egy kártékony hipotézis. Ehelyett a természet interpretációjára kell törekedni Bacon s a newtoni *regula philosophandi* alapján. Reid tehát nem megalapozni akar, hanem anatómusként feltárni az elmé s megismerésünk szerkezetét olyanként, ahogyan mindennapjainkban működik. A megismerés alapelveinek feltárásában a józan ész a legbiztosabb vezérfonal, hiszen természetünkben fakad, hogy elfogadjuk ezeket az alapelveket. Ennélfogva értelmetlennek tarthatjuk azt, ami ellentmond nekik. Ezek az alapelvek nem vonhatók kétségbe, de nem is alapozhatók meg: ők alkotják mind az észlelés, mind az észhasználat előfeltevését, melyek megismerésünk egymásra vissza nem vezethető összetevőit alkotják. A legelső alapelvek mindjárt azt rögzítik, ami elégedetlenségre adott okot a korábbi rendszerekkel kapcsolatban: minden gondolat és észlelés egy

szubjektumhoz tartozik, s tapintási észleleteink egy külső, kiterjedt stb. valamire vonatkoznak.

Az értelmi erőkről szóló későbbi műben szükségszerű és kontingens alapelveket különböztet meg, a szükségszerűeket pedig felosztja grammatikai, logikai, esztétikai, morális és metafizikai igazságokra. Már ebből is sejthető, hogy Reid nem törekszik kimerítő s rendszeres felsorolásra, sőt nem állítja, hogy van az alapelveknek efféle rendszere. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy Reid csak akkor tudja fenntartani ezt a - józan észben rejlő - alapelvek intuíciójára épülő elgondolását, ha felteszi, hogy a természet mögött az alapvetően jóindulatú, igazmondó Isten áll. Tehát annak ellenére, hogy természetünk felépítésére mint vezérfonalra hivatkozik, nem tekinthető hume-i típusú naturalista gondolkodónak: az ítéleteink igazak maradnának akkor is, ha elménk szerkezete megváltoznék.

Éppen, mert Reid nem naturalista gondolkodó, a józan ész fogalmát egyre közelebb viszi az értelemhez, hogy ne alkosson különálló kritériumot. De ami a legfontosabb Reid ismeretelméletéből, az kiinduló tézise, mely szerint nem az elmében megjelenő, hanem a valóságos dolgokat észleljük.

Reid a gyakorlati filozófiában is a morális érzékre építő, korábban tárgyalt szerzőkkel polemizálva fejti ki alapjában véve hagyományos nézeteit. Mindenesetre nem az érzésekre kell építeni a morális megítélést, hanem az észre. Úgy véli, hogy Hume-ot követve épp a morális megítélés lényegéről nem tudunk számot adni, mert az ő elgondolása a morálról az ítéleteket az inger-válasz mechanizmushoz teszi hasonlóvá. Bármennyire kevésbé részrehajló is egy szemlélő, ekkor nem tehet mást, mint a kellemes és hasznos érzés kritériumának megfelelően ítélni. Nincs hely a kellemestől s hasznostól eltérő morális minőségek számára, mint amilyen a klasszikus *honestas*, becsületesség. Ezzel szemben Reid nézete az, hogy Isten belénk ültette a lelkiismeret aktív képességét, amely egyrészt a kötelességekhez, másrészt az akarathoz kapcsolódik. A kötelességek alapja természetesen a morál alapvető elvei, melyek minden értelemmel bíró lény számára változhatatlan törvényt jelentenek. A morális alapelvek listája ugyanúgy befejezetlen, mint az elméletieké, s effélékkel találkozunk benne: egyes cselekedetek dicséretesek, mások kárhoztatandók; dicséret és kárhoztatás előfeltételezik a szabadságot.

Mások viszont már ama meggondolás felé mutatnak, hogy mivel a moralitás nem függ az emberi természet felépítésétől, ezért végső soron teológiai megalapozást kell hogy kapjon: mindenkinek, aki Isten létében, tökéletességében és gondviselésében hisz, tisztelettel és szolgálattal adózik neki.

6.5.5. James Beattie (1735-1803)

Aberdeenben tanult, majd kezdett tanítani, itt kapott morálfilozófia és logika professzúrát 1760-ban. Kollégájához, Reidhez hasonlóan résztvevője volt a *Wise Club* összejöveteleinek. Hírnevét elsősorban 1766-ban megjelent költői munkáinak köszönheti, noha ettől kezdve négy éven át dolgozott a materializmus és szkepticizmus cáfolatának szánt művén, az 1770-ben megjelent *Essay on the Nature and Immutability of Truth-on* (Értekezés az igazság természetéről s változhatatlanságáról). E műben alapvetően Reidet követte a Hume-kritikában, ám nem szolgálta: amennyire Reid a józan ész az értelemhez közelítette, úgy próbálta ő inkább az ösztön jellegével felruházni.

6.6. Francia felvilágosodás

6.6.1. Montesquieu (1689-1755)

Apja 1713-ban bekövetkezett halála előtt Charles-Louis de Secondât Bordeaux-ban és Párizsban tanult jogot, majd Bordeaux-ban különböző tisztségeket töltött be, miközben a helyi akadémián műkedvelő természetbúvárrá is kiképezte magát. 1721-ben névtelenül jelent meg Amszterdamban a *Perzsa levelek*, mely egy csapásra írói hírnévhez segítette szerzőjét. Az Európában, jórészt Franciaországban utazgató perzsák levelezése általában véve is a korabeli viszonyok elmés kritikáját adja. Különössége mégis jelentős részben a zsarnoki uralom természetrajzának többoldalú - politikai, pszichológiai - bemutatása, amelynek nem nagyon vonzó sajátságai részint a perzsák saját belső viszonyainak feltárulása nyomán kerülnek az előtérbe, részint a francia viszonyok is analógiákat mutatnak a perzsákkal. 1725-ben lemondott hivatalairól, 1728-ban a Francia Akadémia tagja lett, majd 1731-ig utazgatott egész Európában, leghosszabb ideig Angliában maradt. Hazatérve írta meg *A rómaiak nagyságáról és hanyatlásáról* szóló művét, amelyben sok gondolat megjelenik, amelyek majd az 1748-ban megjelent fő műnek is elemei lesznek, valamint az a történetfilozófiai koncepció is, amely leginkább a *Pensées* (Gondolatok) címen összefoglalt művében kap szerepet.

Montesquieu összefoglaló jellegű fő műve *A törvények szelleméről* címet viseli, s arról szól, *hogyan milyen viszonyban kell a kormányzatok alkotmányának állnia a szokásokkal, az éghajlattal, a vallással, a kereskedelemmel stb.* A törvényeket Montesquieu jellegzetesen nem a törvényhozó akaratára hivatkozva értelmezi - mint a korszak más, ismert politikai gondolkodói, például Locke vagy Pufendorf -, hanem a szükségszerűség fogalmával hozza kapcsolatba: „A törvények (...) azok a szükségszerű viszonylatok, amelyek a dolgok természetéből következnek”. Ebben a meghatározásban éppúgy felfedezhető a római jog természettörvény-elgondolása, mint a korabeli természettudomány törvényfogalma, azzal rokon módon, ahogyan Spinoza definiálja a törvényt az egy fajhoz tartozó valamennyi individuum viselkedéseként a *Teológiai-politikai tanulmány* IV. fejezetében. Az egész műben termékeny kölcsönhatásban vannak ezek a rétegek, hiszen egy jó

törvényhozónak végső soron egyszerre kell tudomásul vennie a klimatikus s egyéb fizikai hatásokat a polgárok alkatára s gondolkodásmódjára, és visszahatni rájuk a maga korlátozott módján. Szellemen pedig jelentős részben kifejezetten olyan fizikai-materiális faktorok összességét, összhangját érti, amelyek befolyásolják a törvényeket, mint amilyenek például az ország fizikai adottságai, a nép életmódja, vallása, szokásai stb.; ám a szellemhez tartozik még a kormányzat természete (*nature*) és vezérelve (*principe*) is. Természetesen azt érti Montesquieu, hogy milyen módon oszlik meg a hatalom - ha egyáltalán - a különböző ágak között, vezérelven pedig azt, ami az adott kormányzat alatt élő embereket tevékenységre készíti. Az egész mű fő gondolata talán abban foglalható össze, hogy egyrészt a különböző, egymást kölcsönösen befolyásoló faktoroknak összhangban kell állniuk egymással, ám másrészt a különböző, akár önmagukban véve még összhangot is felmutató kormányformák nem egyformán értékelendők: a monarchikus forma előnyben részesítendő nemcsak az önkényuralmival, de még a köztársasággal szemben is.

E felsorolásból már látszik, hogy Montesquieu módosítja a kormányformák mibenlétére vonatkozó hagyományt: nem monarchiáról, arisztokráciáról s demokráciáról, valamint vegyes kormányformáról beszél, hanem köztársaságról, monarchikusról s önkényuralmiról. Ami egyáltalán szóba jöhet mint megvalósítható kormányforma, az a két mérsékelt forma (*gouvernements modérés*), hiszen a despotikus elsősorban ezek elfajulásából fakadhat. Mindazonáltal elemezni kell ezt a formát is, mert Ázsiában gyakori és a nagy területű országokban talán elkerülhetetlen. A köztársasági forma lehet demokratikus - ha a főhatalom az egész népé -, vagy arisztokratikus - ha csak egy részéé.

Ami a vezérelvet illeti, a demokráciához az erényt rendeli Montesquieu, az arisztokráciához a mérsékletet. A monarchiában nincs szükség az erényre mint vezérelvre, mert itt a törvények szabályoznak. Amire szükség van motívumként, az az - adott törvényi keretek közti - megbecsültség vágya. Az önkényuralomban a tulajdonképpeni vezérelvek helyére a félelem lép, s a zsarnoknak mindent fel is kell használnia e félelem erősítésére: amíg Montesquieu szerint a többi kormányformában a büntetéseknek inkább enyhébbnek kell lenniük, a zsarnoknak létérdeke, hogy minél kegyetlenebb halálnemeket eszeljen ki a félelem fenntartására. A többi kormányformában a szigorú

büntetések helyett inkább a megfelelő nevelésre kell helyezni a hangsúlyt, hogy az emberekben a megfelelő szenvedélyek, illetve erények kerüljenek uralkodó helyre.

Az egyes kormányformák „megromlása” szintén klasszikus téma a politikafilozófiában, s Montesquieu is foglalkozik vele, habár eltérő mértékben: az egyeduralom nem jön szóba, a köztársaságnál viszont sokkal jobban érdekli a monarchia, s az, hogyan lehet elkerülni az egyeduralomba süllyedést. Ennek kulcsa pedig a hatalomkorlátozás, a hatalommegosztás, melynek célja, hogy ne koncentrálódhassék oly sok hatalom egy kézben, amennyi már despotikus félelmet vált ki az - ilyenkor alattvalóvá váló - polgárokból. A félelem ellentéte a biztonság, biztonságban pedig akkor érzi magát a polgár, ha szabad. Az ideális kormányzat célja tehát nem a köznyugalom - mint Kínában -, de nem is a terjeszkedés - mint az ókori Rómában -, hanem a politikai szabadság, mint Angliában. Ezt a szabadságot Montesquieu a következőképp határozza meg: "A politikai szabadság nem abban áll, hogy megteesszük, amit akarunk. Az államban (...) a szabadság csak abban állhat, hogy az ember megtehesse azt, amit akarnia kell, és ne lehessen arra kényszeríteni, hogy olyat tegyen, amit nem szabad akarnia. (...) A szabadság az a jog, hogy mindenki megteheti azt, amit a törvények megengednek." A politikai szabadság tehát nem az egyéni akarat és a pozitív törvények harmóniája, hanem az erkölcsi szokások és a törvények közti összhang. Ám ez a szabadság rögtön megszűnik, ha a hatalmi ágak közül akár csak kettő is egy kézben összpontosul, ha pedig valamennyi, az már egyenesen a despotikus uralom. A hatalmi ágak megkülönböztetését Locke nyomán vezeti be Montesquieu, de az ő rendszere nem azonos a locke-ival: megkülönbözteti a törvényhozó hatalmat, s a nemzetközi jog, illetve a polgári jog illetékességi köréhez tartozó végrehajtó hatalmat. A lényeges mozzanat mindenesetre az, hogy e hatalmi ágaknak nem szabad akár egy személy, akár egy testület hatókörébe kerülniük, mert az megszünteti a politikai szabadságot.

A szabadság kitüntetett jelentősége Montesquieu számára abban is megmutatkozik, hogy határozottan fellép a rabszolgaság ellen, a szabad bér munka érdekében. A rabszolgaság ellen olyan gondolat kísérletet alkalmaz, amely több mint kétszáz év múltán John Rawls *Az igazságosság elmélete* (Theory of Justice) című művének kiindulópontja lesz. Montesquieu egy helyütt a következőket írja:

„Nem szabad azt vizsgálnunk, hogy a szolgák vajon hasznosak-e a népesség kyszámú, élvhajászó részének; nyilvánvalóan hasznosak a számára. Ám helyezkedjünk csak egy másik álláspontra s tegyük fel, hogy minden nép körében, minden városban, minden faluban egytizednyi fehér és kilencztizednyi fekete cédulát húznak ki. Azok, akik fehér cédulát kapnának, szabadok lennének, akik feketét, azok a fehéret húzóknak lennének rabszolgákként alávetve, akik dönthetnének életükről, s akik megkapnák egész vagyonukat. Ez ellen azok tiltakoznának a legjobban, alak a leginkább támogatják a rabszolgaságot. (...) Vagyis a rabszolgaság követelése a gazdagok s az élvezet követelése, nem pedig az emberek vagy a társadalmak közös javáé” (Œuvres 1951: 2. köt. 1197, idézi Fetscher-Münkler, 455-456).

A külső viszonyok tekintetében ennek a beállítódásnak a kereskedelem szabadsága felel meg, mely az egyes nemzetek előítéleteinek lefaragásában, a csiszolódásban is nagy szerepet játszik. A szabadság államaként Montesquieu mindenütt az idealizált Angliát dicsőíti. Nemcsak a hatalmi ágak megosztása példaszerű, hanem a nemzet szellemének viszonylagos önállósága is a klimatikus és egyéb determinációs hatásokkal szemben. Egy ilyen szabad államban jöhet létre az érdekek, szenvedélyek leplezetlen konfliktusából az a stabilitás, mely erősebb, mint a kívülről kikényszerített rend volna. Locke-ot követve Mandeville-hez és Adam Smithhez kapcsolódik „közgazdaságtana”, amit pedig a fizikai környezetnek az emberekre s az államokra gyakorolt hatásáról fejt ki, a modern szociológia egyik nagy elődjévé teszi őt.

6.6.2. Voltaire (François Marie Arouet, 1694-1778)

Már ifjan megvolt benne a képesség, hogy a politikai viszonyokat bíráló írásaival barátokat és ugyanakkor ellenségeket is szerezzen: 1717-ben tizenegy hónapot töltött a Bastille-ban szatíráiért, ahol aztán az *Oidipusz* című tragédiát írta, s elkezdett dolgozni a IV. Henrikről szóló eposzán. Később újra bebörtönözték, s csak azért engedték szabadon, mert elhagyta Franciaországot, hogy három évre Angliába menjen. Ezek az évek megalapozták az egész francia felvilágosodás anglofóniáját, melynek nagy kárvallottja Descartes lett. Voltaire igen népszerű művekben ismertette az angol fejleményeket a fizikában (*Eléments de la philosophie de Newton*, 1734), a filozófiában és a politikában (*Filozófiai levelek*, 1733 angolul, 1734 franciául). A

könyveket elítélték, Voltaire pedig du Châtelet asszony meghívására 15 esztendőn Cirey kastélyában töltött metafizikai és bibliai - részint kritikai - tanulmányokkal. *A Metafizikai értekezés* ugyan csak halála után jelent meg, de 1734 táján írta meg. 1750 és 1753 közt Nagy Frigyes vendégszeretetét élvezte Potsdamban, ahol történeti művek s a *Filozófiai Ábécé* (1764) megírása kezdte foglalkoztatni. A nagy filozófiai beszélgetésekben megnyilvánuló barátság azonban több okból is véget ért: Voltaire nem egészen legális pénzügyi manőverekkel tett szert meglehetősen vagyonra, ráadásul még a Berlini Akadémia hugenotta elnökével, a fizikus Maupertuis-sal is feszült volt viszonya. Poroszországból elmenekült és Genf közelében telepedett le egy Ferney nevű birtokon, ahol egyrészt mintaszerű földesúr volt - birtokán még templomot is építtetett -, másrészt komolyan kivette részét a kortárs európai filozófiai, irodalmi és politikai életből. Az 1755-ös liszaboni földrengés megrendítette addigi optimista világlátását, s ennek nyomán írta meg a Leibniz-féle metafizikai optimizmussal szembeszálló regényét, a *Candide*-ot (1759). Ezt a változást követi *A tudatlan filozófus* (1766) s a d'Holbach művével vitázó *Réponse au Système de la nature* (Válasz A természet rendszerére, 1777). Filozófiai és politikai szerepvállalásának egyként fontos eleme a tolerancia hangsúlyozása és az ártatlanul perbefogottak és elítéltek melletti határozott fellépés.

Voltaire irodalmi jelentősége mellett történészként is nehezen túlbecsülhető szerepet játszott a bibliai kinyilatkoztatáson alapuló, üdvtörténeti keretbe ágyazott teologizáló történetírás - mint Bossuet egyetemes történelme - ellenében megalkotott történeti munkáival, melyeknek magyarázó elvei csakis e világi folyamatok lehettek. A „történelemfilozófia” kifejezés is tőle származik, noha nem a mai értelemben használta. Fő történeti művei az *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (Vázlat a nemzetek erkölceiről s szelleméről), a *Siècle de Louis XIV* (XIV. Lajos százada), az *Histoire du Parlement* (A parlament története), az *Histoire de Charles XII* (XII. Károly története) s az *Histoire de Russie* (Oroszország története).

Mint említettük, 1755 választóvonal Voltaire életművében. Az első, optimista korszak filozófiai hangütése a *Filozófiai levelek* (*Lettres sur les Anglais* címen is ismert), amelynek kánonképző szerepe vitathatatlan: az empirisztikus orientáció nemcsak e műnek s Voltaire egész életművének, hanem a francia felvilágosodás fő trendjének is

alapelvűvé vált - noha vannak nagy ellenpéldák, mint épp Diderot vagy Rousseau. Bacon, Locke és Newton Voltaire filozófiai hősei, ám az írást jellemző módon a kvékerekkel kezdi, akik - mint az uralkodó vallástól eltérően gondolkodók - ugyan nem viselhetnek hivatalokat, de szabadon élhetnek, kereskedhetnek, s jövedelmük teljes élvezetének vágya - nem a kényszer - téríti meg talán az ifjakat az államvallás számára. Talán ennek a tézisnek alátámasztására állítja be az ismert gondolkodókat eretnekebbnek, mint amilyenek ténylegesen lehettek: a legnagyobb ariánus, szociniánus gondolkodó Samuel Clarke, de maga Newton is támogatta őket. Locke-kal kapcsolatban pedig külön kiemeli annak lehetőségét, hogy Isten gondolkodó anyagot teremtsen. Nemcsak Descartes-ot és Malebranche-t, a szubsztanciális gondolkodás filozófiai védelmezőit veti el, hanem jellegzetes, a szkepticizmusból származó és Hume-ra emlékeztető érvelésével utasítja vissza a teológus támadókat is: nem tudhatjuk meg sosem, halhatatlan-e a nem ismert természetű lélek; de a lényeges az, hogy „az emberek közös érdeke megkívánja, hogy a lelket halhatatlannak higgyük” - a vallásnak igazából mindegy, milyen szubsztanciája van a léleknek. Bacont nagyra tartja, ám az ő *Új organonjára* alkalmazza a nagy karriert befutó állványzat-létra metaforát: az új filozófia e mű mint állványzat segítségével jött létre, de miután már létrejött, az állványzatra már nincs szükség (12. levél).

A 14. levél Newton és Descartes összevetése, s jóllehet kétségtelen, hogy Newtont látja nagyobb fizikusnak, Fontenelle Descartes-ot is elismerő Newton-émlékbeszédének védelmére kel. Annyiban megelőlegezi az *Enciklopédia* d'Alembert-től származó előszavát, hogy Descartes-nak adja az „évezredes akadályok ledöntője” címet, amely csaknem annyira értékes, mint a teljes rendszer kidolgozójaé. Jellegzetes iróniával szól a londoni viszonyokról, ahol „roppant kevesen olvassák Descartes-ot, akinek művei csakugyan feleslegessé váltak, de Newtont is igen kevesen, minthogy megértéséhez rendkívül nagy tudás szükségeltetik; ennek ellenére róluk beszél az egész város; a francia érdemeiből semmit sem ismernek el, mindent az angolnak tulajdonítanak”. A 25. levél hosszú vita Pascallal. Ez optimista korszakában Voltaire túl sötétnek látja Pascal emberképét és túl metafizikusnak vallásfelfogását: az ember sem nem olyan gonosz, sem nem olyan szerencsétlen, mint Pascal véli.

A *Metafizikai értekezés* az emberre vonatkozó kérdésfeltevéssel indít, s a metafizikai rendszerek ellen harcol Locke empirista elgondolásaival,

Clarke-ra támaszkodó istenérveivel és Mandeville elgondolásával a luxusjavak megszerzésére serkentő, a társadalom egészét előbbre vivő önzésről. Van Isten, bár az emberek ügyeivel talán keveset törődik, a szabadságot is posztulálni kell az erkölcsiség érdekében, bármily ellentmondónak is látszik a nem ateista materializmus talaján, s noha tartalmi tekintetben az egyes népek s korok erkölcei homlokegyenest ellenkezők is lehetnek, az, hogy erényesnek vélik a törvénynek megfelelést s bűnnek az ellenszegülést, ez általánosan érvényes. A Lisszabon előtti Voltaire alapvető elgondolásait két költemény mutatja meg a legplastikusabban, *A mondén* (1736) és *A természeti törvényről* (1755). Az előbbi a luxus apológiája történetfilozófiai keretbe ágyazva: „a fölösleges: szükséges dolog”, mert a természet gyerekkorában a nincstelenség, a tudatlanság s a szerzési vágy hiánya összekapcsolódik. Önértékünk minél magasabb szinten való kielégítésének vágya nemcsak a társadalmi hasznosság miatt nem fojtandó el, hanem azért is, mert az emberi képességek kifejlesztésének természetes eszközét is jelenti. A természeti törvény egyfajta morálteológia alapja az utóbbiban: az ész képes kell hogy legyen bennünk Isten fontosabb művei megismerésére, s a legfontosabb épp az egyetemes erkölcs, ami mindenütt „az d nevében szól”. Van egy „fenséges” erkölcsi természeti törvény, amely mindenütt azonos: „Egy istent higgy! Legyél igaz! Szeresd hazádat!”. Ez imperatívuszokban foglalja össze Voltaire optimista korszakának természeti törvényét, melyet az értelemmel együtt születő lelkiismeret képvisel bennünk, s ez még a bűnösben is felszínre kerül, mihelyt csillapul a vágyak zavaró hatása.

Ezt a megnyugtató világképet zavarja meg egyebek mellett, de talán legnagyobb hatással a lisszaboni földrengés. A *Candide*-nél filozófiailag többet mond a *Vers a lisszaboni földrengésről, avagy annak az elvnek a vizsgálata, hogy minden jól van*. A „Félem Istent, de a világot szeretem” kitétel világszeretete itt nem a *Mondain* világfijáé, aki megnyugszik a magánbűnök természetének közhaszonná alakulásában, hanem azé a metafizikusé, aki a természeti rosszal kapcsolatban veti föl a Leibniz-kor teodícea-irodalma által vizsgált kérdést: ha már ki kell törnie annak a vulkánnak, miért nem teremtett Isten olyan világot, melyben lakatlan tájon történik ez meg? „De jobb lett volna e dühös tűzkutat / Arrébb teremteni, hol a homok terem (...)”. Ismeri természetesen az összes lehetséges választ: „Mi nektek rossz, az jó egy magasabb fokon” - a Mandeville-en alapuló korábbi válasza; „Ez bűnbe csábító gög (...), Azt vélni, hogy a lét rossz, és hogy jobb

lehetne” - Leibniz és kortársai elgondolása arról, hogy amikor filozofálva Istenhez emelkedünk, erényünk, azaz kiválóságunk a megrendíthetetlen bizalom Isten műveinek jóságával kapcsolatban. Ezek a válaszok most elfogadhatatlanok, mert a rossz „eltagadását” jelentik, nem „megértését”, „bevallását” - ám annak bevallását már igen, hogy e létező rossz eredete homályba vész. A szabadon s jóakaratóan döntő Isten feltevése mellett nem talál választ a rossz eredetére vonatkozó kérdésre: nem ismeri el a rossz Istentől független, korábban istenített lényektől származását, de másfelől „tökéletes lényből rossz létre nem jöhet”, s Leibniz sem mondja meg - véli Voltaire -, hogyan kerül a legjobb világba a káosz s a balszerencse.

Rousseau 1756. augusztus 8-i, Voltaire-hez írott levelében próbál megfelelni e kérdésekre, ám kétséges, hogy magyarázata, amely a voltaire-i világfiasságot okolja a katasztrófáért, megfelelt-e a levél címzettjének. Rousseau szerint eleve nem természetes, hogy oly sok emeletes ház épüljön, mint Lisszabonban az idő tájt - a növekvő szükségletek kielégítésének hatékony módja a sok dolgos kéz összpontosítása kis helyen, egészíthetnénk ki az érvet -, s másfelől a megszerzett javakon csüggve, saját természetes személyünket elhanyagolva lehetünk csak képesek rá, hogy az első lökést követően ne elmeneküljünk, hanem még visszamenjünk, hogy értékeinket összeszedjük.

A földrengés utáni időszak fő prózai filozófiai műve az 1767-ben megjelent *A tudatlan filozófus*. Szerkezetében és gondolatmenetében a *Filozófiai levelekkel* állítható párhuzamba: Descartes-ot, Bayle-t, Cudworth-t, Leibnizet mint filozófiai regényírókat, nem igazi filozófusokat utasítja el, Descartes-ot talán még határozottabban, mint korábban. Az egyetlen, amit védelmére felhoz, hogy a szokásos ateizmus-vád ellene és Gassendi ellen csupán azon alapul, hogy észérveket használtak. A külön kiemelt ellenfél most a nem túl mélyen elemzett Spinoza, akit viszont egyértelműen ateistának tekint, mert hiába hivatkozik Istenre, hiányzik istenfogalmából a gondviselés. Őt azzal menti, hogy mindennek ellenére morálisan példaszerű életet élt, s rendszere senkire sem volt hatással - mint ahogyan egyetlen filozófusé sem, hiszen „az emberek viselkedése a szokáshoz igazodik, és nem a metafizikához”. Voltaire saját nézeteinek kifejtését olvasván nehezen lehet elfojtani a gondolatot, hogy ő maga elméletében is a szokáshoz igazodik, nem a metafizikai gondolkodókhoz. Locke-

ot követi a megismerés empirista jellegű rekonstrukciójában, de fejtegetésének középpontja mégis a legfőbb, felfoghatatlan, végtelen értelem létének állítása, akitől - teremtményei lévén - függünk. Ismét leszögezi, hogy a létező rosszból nem lehet egy ellenlábás teremtmőre következtetni: „csak egy legfőbb alkotó létezik”. Az erkölcsöt viszont a korábbi műnél határozottabban horgonyozza le egy már-már Grotiushoz hasonlóan értett igazságosságfogalomban, amely az Istentől adományozott észből fejlődik ki az egyiptomiakban s a kóbor szkítákban egyaránt. Ez a - képességként velünk született - igazságosság az emberi társadalmak köteléke. Ezt az elgondolást Voltaire összekapcsolja Locke bírálatával: úgy értelmezi Locke-ot, mintha az *Értekezés* első könyvében, azzal, hogy a morális velünk született elveket elveti, elvetné azt is, amit ő maga javasol. Ez persze több mint kérdéses, de ebbe most nem kell belemennünk. Viszont Newtonra hivatkozva állítja, hogy a természet mindig összhangban van magával, s ezt Newtonon túlmenve az erkölcs birodalmára is kiterjeszti: „az erkölcs alaptörvénye egyformán hat minden jól ismert népre”. Ezek az elgondolások természetesen oda vezetnek, hogy Hobbeszal szemben is kritikai megjegyzéseket tesz, aki az igazságos és igazságtalan mércéjét alapvetően az adott állam szuverén uralkodójától várja.

Politikai nézetei az 1762-ben született *Republikánus gondolatokban* közvetve-közvetlenül Rousseau társadalmi szerződés koncepciójának kritikájaként jelennek meg. Ugyan Voltaire is a demokrácia hívének mutatja magát, de nem az általános akaratban manifesztálódó, az egyes akaratoktól függetlenedő közös akarat értelmében, hanem a Rousseau által bírált angol típusú képviseleti rendszer pártfogójaként. *A mondén* szellemében Voltaire természetesen határozottan elveti Rousseau luxuskritikáját: egyrészt azt tartja, hogy a luxusjavak fogyasztásával együtt járó társadalmi egyenlőtlenség a fejlődés hajtóereje, másrészt úgy véli, a fogyasztás csak a magánszférába való behatolás révén volna a kormányzat ellenőrzése alá vonható, ez pedig megengedhetetlen. Noha Montesquieu-ben is talál bírálni valót, jelesül a kereskedelem republikánus szellemű megvetését, a fanatizmus ellen szóló Montesquieu-t mégis közelebb állónak tekinti magához, mint Rousseau-t - akit *A Mondénben* mint operaszerzőt sem tart sokra.

6.6.3. Claude Adrien Helvetius (1715-1771)

Ha nem is oly radikálisan, mint a később említendő La Mettrie, de világosan követi a szellem redukcionista-szenzualista modelljét. *De l'esprit* (A szellem) című, 1758-ban megjelent művét épp e tendenciák miatt azonnal elítélték az udvarban, ahol Helvetius élt, s ennek nyomán el is kellett hagynia Versailles-t, miközben Angliában és Poroszországban lelkes fogadtatásban részesült. 1772-ben, halála után jelent meg az eredeti mű gondolatait továbbfejlesztő műve *Az emberről, képességeiről s neveléséről*.

Mindkét mű alapja az elme tevékenységeinek - úgymint az ítélet, valamint az értékelés - visszavezetése tárgyak viszonyainak észlelésére, illetve a gyönyörre való törekvésre, vagyis csupa elszenvedett történésre. Az észlelés mint minden elmeművelet alapja igaz kell hogy legyen, a tévedés forrásai a szenvedélyek s a nyelv.

Helvetius művének másik fontos motívuma az érdekek hangsúlyozása, amelyek megelőzik az ember teoretikus tevékenységeit. Condillachoz hasonlóan úgy véli, az érdekeknek nem csupán az értékelésben van szerepük, hanem már az észlelésben is: az érdekek bírnak rá, hogy egyáltalán összevessük egymással az észlelt tárgyakat. Mivel a társadalmak kialakulása is a történetileg változó érdekek hatására megy végbe, az egyéni és a közösségi érdekek között konfliktusok léphetnek fel, melyeket a közösség, illetve a nagyobb közösség javára kell feloldani Helvetius szerint. Amikor morális szempontból vizsgáljuk a cselekedeteket, akkor is az érdekeknek kell a döntő szerepet játszaniuk: nem megvetni kell az emberi cselekedeteket, hanem a bennük működő érdekekre hivatkozva megérteni őket: Spinoza programjának elemeire ismerhetünk rá ebben az elgondolásban, s ugyanakkor az olyan moralizáló megközelítések kritikájára, melyek az embert eredendően rosszra hajló lényként gondolják el, mint például Rousseau-é, akit Helvetius az emberről szóló művében kifejezetten bírál is. Persze éppoly kevésbé lehet az ember eredendő jóságáról beszélni, már csak azért sem, mert az értékeket sem racionális belátással, sem a - nem létező - morális érzékkel nem lehet megközelíteni.

Nagy hangsúlyt helyez Helvetius a nevelésre, ám ugyanakkor a törvényhozásra is: hiszen ha egyszer az ember csak kevésbé autonóm kezdeményezője gondolatainak s cselekvéseinek, akkor a külső körülményeket, a külső hatóerőket kell olyanná alakítani, hogy a

társadalomban el lehessen érni az eredendő célt, a közösség érdekének érvényre jutását a partikuláris érdekekkel szemben.

6.6.4. Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780)

A Voltaire-től propagált locke-i empirizmus híve, de kritikusa is egyben, amennyiben igyekszik még azon is túlmenni, amit Locke fölhoz a velünk születettség ellen. Párizsban tanult teológiát, pappá szentelték, de nem volt gyakorló pap. 1746-ban jelent meg az *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Vázlat az emberi ismeretek eredetéről), 1749-ben pedig a *Traité des systèmes* (Értekezés a rendszerekről). Az Enciklopédia számára írta a *Systèmes* (Rendszerek) s a *Divination* (Jövendölés) szócikkeket. 1754-ben jelent meg az *Értekezés az érzetekről* (*Traité des sensations*), amellyel kapcsolatban az ateizmus vádját hangoztatták vele szemben. Mintegy védekezésépp jelentette meg a *Tanulmány a szabadságról* című írást (*Dissertation sur la liberté*). A *Traité des animaux*-ban (Értekezés az állatokról) Buffon ama nézete ellen érvel, mely szerint az állati lélek anyagi természetű. 1758-67 közt a páрмаi herceg nevelője, ezzel összefüggésben írja „tanulmányi tervét” (*Cours d'études*). 1776-ban jelent meg a *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (A kereskedelem és a kormányzat viszonya egymáshoz) című írása, 1780-ban pedig a *La logique*. Befejezetlenül maradt fenn a *La langue des calculs* (A kalkulusok nyelve).

Az érzetekről szóló értekezés váza egy genetikus gondolat kísérlet: gondoljuk el, hogy mi magunk építjük fel legegyszerűbb kezdeményeiből a gondolkodó embert, és pedig úgy, hogy kezdetben csak egy márványszobrot veszünk tekintetbe minden érzéköpesség nélkül, majd fokozatosan az egyszerűbbtől indulva adjuk hozzá a különböző érzékeket. Az első érzék a szaglás, ezt követi a hallás, az ízlelés, a látás és a tapintás. A tapintásnak azért van különös jelentősége, mert Condillac - a *Látáselmélet* Berkeleyjéhez hasonlóan - a tapintásnak tulajdonítja azt a szerepet, hogy külső tárgyakról ítéljen, valamint, hogy a többi érzéket rávezesse, megtanítsa arra, hogy a specifikus érzeteket külső tárgyakra vonatkoztassa. A tapintás segítségével a csupán színeket észlelő látás sohasem juthatna a nagyság, az alak, a kiterjedés ideáihoz. S a látásnak kifejezetten tanulnia, gyakorolnia kell a tapintáshoz való kapcsolódást, semmi esetre sem születik velünk. A két szemmel látás analógiáját a két bottal való

tapintással, amely Descartes-nál a velünk született, természetes geometria elvének alapja, Condillac - Berkeley nyomán - éppenséggel a melletti érvként alkalmazza, hogy a távolságérzékelést a tapintástól tanulja el a látás, nem pedig veleszületett kincstárából bányássza elő. De a tapintás ad választ Condillac szerint arra a kérdésre is, hogy mi készítet bennünket külső tárgyak feltételezésére. Hiszen végül is minden érzet önmagában véve csupán saját jelenlegi fájdalomkhoz hasonló érzés, nem pedig idea, melyet ítéletalkotás révén alkotok meg, vagy pedig az érzetnek az emlékezetbe kerülésével jön létre. Ám mindez még mindig csak a lélek módosulása, nem vonatkozik valamely külső dologra. Ez csakis a szilárdságérzet révén megy végbe, ami egyszerre érzés és idea. Amennyiben a lélek módosulása, annyiban érzés, ám amennyiben eredeti vonatkozás van benne a külső dologra, annyiban idea. Tehát a tapintás által adott szilárdságérzet révén tanulják meg a többi érzékek, hogy érzeteiket külső tárgyra vonatkoztassák.

Azért az érzetekről szól ez értekezés, nem pedig az értelemről, mint Locke-nál, mert Condillac szerint Locke minden ellenérve dacára engedett az innátizmus híveinek annyiban, hogy velünk született értelmi képességeket tételezett fel. Márpedig e képességeket tanulnunk kell, és pedig magukból az érzetekből. Condillac szerint Locke homályosságának első oka, hogy az érzékek mellett a reflexiót is föltételezte ideáink forrásaként, miközben ez utóbbi sem más, mint érzet: „az a csatorna, melyen keresztül az ideák szétáradnak az érzékekből”. Locke elméletének másik hibaforrása az, hogy nem vette észre, hogy az ítélet benne rejlik már magában az érzékelésben. Az ítélet ugyanis nem valamely aktív képesség az elmében, hanem automatikusan létrejön, ha legalább két érzet osztja meg figyelmünket. Ekkor ugyanis a kétfelé fordult figyelem elkerülhetetlenül összehasonlító, különbséget vagy hasonlóságot vesz észre, s Condillac szerint épp ezek észrevevése az, amit ítéletnek nevezhetünk. Az ítélet tehát nem velünk született képesség, hanem az érzetekre irányuló figyelemből bomlik ki. Amikor pedig már sok összehasonlítást és ítéletaktust végeztünk, s feltérképeztük egy tárgy más tárgyakhoz fűződő relációit, az eredmény nem lesz más, mint a tárgy ideája. A reflexió pedig nem más, mint a figyelemnek az idea kialakítása során végbemenő mozgása egyik tárgyról a másikra s vissza.

Fölvethető persze a kérdés, hogy honnan származik maga az az érzetekre irányuló figyelem, amely az elme önálló, aktív képességnek tűnő funkcióinak kiindulópontját alkotja. Hiszen nincs abban ellentmondás, hogy az érzetek úgy találjanak ránk, hogy figyelmünket kiváltanák, s így kibontakoztatnák elménk műveleteit. Condillac e kérdés megválaszolásában is Locke követője, ám konzekvensebb nála. A már Locke-nál is nagy szerepet játszó *nyugtalanságot* teszi meg azzá az érdekké, amely a szükségképp kellemes vagy kellemetlen érzetek közül a boldogságunkhoz elvezető kellemesek kutatásával s a kellemetlenek kerülésével „kiváltja a lélek működését”.

6.7. Diderot és az Enciklopédia

Denis Diderot (1713-1784) hosszú ideig tanult jezsuita, illetve janzenista befolyás alatt álló oktatási intézményekben, majd dolgozott megélhetéséért anélkül, hogy valamilyen polgári foglalkozást igyekezett volna megszerezni. Autodidaktaként megtanult angolul, s 1745-ben saját fordításában megjelentette Shaftesbury értekezését az erényről s az érdemről. A deizmus tartósan nagy hatással volt gondolkodására, a későbbiekben időnként panteista, időnként ateista-materialista módon értelmezte.

1746-ban, a *Fecsegő csecsebecsék* című regény mellett megjelent *Filozófiai gondolatok* című munkája is, mely a deista elgondolások továbbfejlesztése. A párizsi parlament elítélte s elégettette a művet. 1747-ben íródott a keresztény vallás kapcsán nem eléggé tiszteletteljes *A szkeptikus sétája*, mely az 1749-ben megjelentetett *Levél a vakokról* című írással együtt, amelyben egy vak brit matematikust panteistaként beszélget - s persze a magát már komoly vállalkozássá kinövő *Enciklopédia* miatt -, Diderot-t három hónapra a vincennes-i erődbe zárják. 1751-ben jelent meg a *Levél a süketekről és a némákról* és a Bacon, Newton, Condillac és d'Alembert hatását mutató *Gondolatok a természet értelmezéséről (Interprétation de la nature)*, valamint az *Enciklopédia* első kötete. 1761-62 táján írja a *Bevezetés az alapelvekbe*, illetve a *Pótlások a Filozófiai gondolatokhoz* című műveket, 1769-ben pedig a *D'Alembert és Diderot beszélgetését és a D'Alembert álmát*; utóbbiakban Spinoza bizonyos hatását mutatón lép túl a pusztá mechanikus anyagfelfogáson. 1770-ben írja meg a *Filozófiai elvek az anyagról és a mozgásról* című írást, a következő évben pedig a *Pótlást Bougainville utazásához*, melyet majd 1780-ban egészít ki újra. 1770-73 időszakában írja meg a *Rameau unokaöccsét*. II. Katalin cárnő igyekezett szolgálatába állítani, ám rövid szentpétervári tartózkodás után 1774-ben, talán nem csupán a klíma elől menekülve, visszatért Párizsba. 1776-ban rövidítve megjelenteti az Oroszországból való visszatérése közben keletkezett *Az uralkodók politikájának alapelveit*, melyben az alkotmányos monarchia helyett a köztársasági kormányzatot részesíti előnyben. 1782-ben fejezi be a jóval korábban *elkezdett A fiziológia elemei* című művét.

Diderot és a matematikus *Jean Lerond d'Alembert* (1715-1783) 1747-től - ők ketten, valamint Condillac és Rousseau ekkor kötöttek barátságot - 1757-ig együtt szerkesztették a *Nagy enciklopédiát* (1751-1780), a 18. század legnagyobb filozófiai-tudományos-felvilágosító vállalkozását, ettől kezdve azonban Diderot egyedül dolgozott tovább. Az *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, egy kevésbé jelentős angol minta, Chambers *Cyclopediája* nyomán, alfabetikus rendben egyrészt a kortársak számára hozzáférhető tudományos és művészeti-mesterségbeli tudás teljességét próbálta leírni, másrészt a szerkesztők csaknem ugyanakkora súlyt helyeztek az illusztrációkra is, melyek az összesen 20 szöveges kötet mellett 11 további kötetet töltöttek meg. D'Alembert volt az egész vállalkozást nyitó s indokló Előljáró beszéd szerzője, amely az emberi tudás történetének vázlata, benne a Descartes által véghezvitt fordulat Voltaire *Filozófiai levelek* című írásával megegyező értelmezésével: a fordulat oly nagy jelentőségű volt s oly nagy bátorság kellett hozzá, hogy emellett eltörpül, hogy fizikai eredményeit megcáfolták, racionalista alapú módszertana helyett empirikus-kísérleti módszertant alkalmaznak, a metafizika pedig teljes mértékben háttérbe szorult a kor gondolkodásában. Descartes előkészítette azt, amit Huygens vitt tovább s Newton teljesített be a tudományban, a filozófiában pedig Locke volt az, aki *Értekezésével* kidolgozta a „lélek kísérleti fizikáját”.

Éppúgy, mint Voltaire esetében, terjedelmi okokból most is el kell tekintenünk az olyan irodalmi művek filozófiai aspektusainak elemzésétől, mint amilyen a *Rameau unokaöccse*, a *Mindenmindegy Jakab és Az apáca*. Diderot kétségkívül a nem filozofikus *philosophe* egyik prototípusa lehetne a szigorú rendszer iránti csekély fogékonyságával, kiadói működésével, azokkal az évekkel már érett gondolkodó korában, melyeket a zeneelmélet, a kémia s a többi tudomány elsajátításának szentelt, összművészeti érdeklődésével s politikai tanácsadó voltával. Néhány fontos szempontot azonban így is kiemelhetünk, melyek összekapcsolják őt a hagyományosabb értelemben vett filozófiával. Ilyen mindjárt a „természet értelmezésének” gondolata, ami világosan utal Bacon *interpretatio naturae* elgondolására a *Novum organumból*. S tulajdonképpen még a baconi kifejezés kritikai oldala is jelen van Diderot-nál: minden barátságuk ellenére sem követi Condillacot Locke empirizmusának radikalizálásában. Diderot szerint a természetmegismerésnek három

fázisa van: a tények összegyűjtése (*recueillir*) megfigyelés révén, a tények összekapcsolása (*lier*) a reflexió által s végül a tapasztalat általi igazolás (*vérifier*). A tények kapcsolata nem adódik automatikusan a megfigyelés fokozása révén, hanem egyfajta ösztön vezérelte heurisztikára van szükség, mintegy hipotézisek alkotására - a newtoni diktum ellenében. De nem mindenfajta hipotézis alkalmazható szerinte: különösen fontos, hogy a ideologikus magyarázatokat, melyeket antropomorfizmusnak tekint a spinozai *Etika* első könyve függelékének szellemében, ne engedjük meg a természettudományokban. Ezek a képzelőerő teremtményei, csakúgy, mint a tiszta matematika elemei, melyet Diderot - a természettudományokkal s a bennük alkalmazott matematikával ellentétben - nem sokra tartott.

Azzal az elgondolással szemben, hogy az észlelés nyomán automatikusan létrejönne a természetet pontosan leképező kapcsolat az elménkben, különösen a vakokról és a süketnémákról szóló levelekben hangsúlyozza az érzékszervek s az idegrendszer felépítésének jelentőségét érzeteink feldolgozása tekintetében. A vakon születettek metafizikája s morálja más, mint a mindig is látóké. Ugyanakkor azon kevesek közé tartozik, akik a Locke óta nevezetes Molineux-kérdést (hogy ti. egy vakon született, de operációval látóvá tett ember képes volna-e felismerni egy addig csak tapintással érzékelt kockát), igennel válaszolják meg. Az igenlő válasz alapja az, hogy megkülönbözteti az igazi látást attól a közvetlenül a műtétet követő állapottól, amikor rendezetlen benyomások tömeg rohanja meg hirtelen az újonnan látót. A rend helyreállítása pedig részben optikai úton, részben a nyelv által történik, amelybe Diderot nem csupán a szavak által tagolt nyelvet, de a gesztusnyelveket is beleérti.

A rend Diderot számára nem kevésbé fontos az egész természet vonatkozásában is. A korai *Filozófiai gondolatokban* még megengedhetőnek vélte, hogy a természeti rendből annak szerzőjére következtessünk, de a későbbi művekben, mint amilyen a *Filozófiai elvek* vagy a *D'Alembert álma* az „istenféleségnek” már legfeljebb az anyagi világon belül, az öregedésnek s pusztulásnak kitéve lehetne helyet találni. Annyira nincs szükség külső okra a mozgás, a tevékenység magyarázatához, hogy kifejezetten minden molekula rendelkezik belső erővel, törekvéssel, amely kiapadhatatlan, s így a belőlük összetevődő testek ugyancsak nincsenek állandó nyugalomban.

Az abszolút nyugalom geometriai és metafizikai absztrakció, amellyel szemben a fizikus és a kémikus Diderot úgy fogja föl a testeket, ahogyan a természetben vannak. Maupertuis „Baumann” álnéven 1751-ben megjelentetett *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate* (Bemutató metafizikai értekezés a természet egyetemes rendszeréről) című művének alapgondolatát továbbfejlesztve úgy vélekedik, hogy nemcsak vak erő, de bizonyos érzékenység is van az anyag minden molekulájában, ami oda vezet, hogy a belőlük összetevődő világegész is lelkes, érző, bizonyos értelemben isteni lény. Jóllehet aligha található két, részleteiben is eltérőbb nézetrendszer, mint Diderot-é és Spinozáé, előbbi ezen gondolatainak visszavezetése Spinoza filozófiájáig kézenfekvő.

Viszont ha feltételezzük, hogy a mozgás az anyag molekuláiban rejlő saját erő következménye, akkor annak ellenére egy átfogóan determinált világhoz jutunk, hogy e determináltság nem az egyszerű mechanikus meghatározottság értelmében veendő. Az akaratot csak annyiban s akkor tekinthetjük szabadnak, ha nem tudjuk, milyen okok készítetnek választásra. Különben az igazság az, hogy mindig valamilyen benyomás, akár jelen, akár múltból fennmaradt, akár jövőre vonatkozó határozza meg az akaratot. Ennek megfelelően pedig erény és bűn helyett inkább jótekonyságról vagy kártékonyságról kell beszélni, aminek kialakulása egy-egy emberben az őt érő benyomások ellenállhatatlan tömegeinek sodrásától függ. Ez a gondolatmenet egy olyan naturalista etikába kell hogy torkolljék, amelyben az erényes cselekedetek jutalma s a bűnösök büntetése egyaránt természeti hatásokban keresendő: az önfeláldozó cselekedet jutalma mások elismerése és az önbecsülés, a gonosz büntetése pedig „a legnagyobb baj, ami embert érhet: elvesztjük embertársaink megbecsülését” (*Levél Landois-hoz*, 1756. VI. 29.).

Az *Enciklopédia* kapcsán említsünk meg néhányat a természettudományoknak a filozófiához kapcsolódó 17. századi fejleményei közül, ahogyan tettük ezt a korábbi századokkal kapcsolatban is. Általánosságban elmondhatjuk, hogy a mágiával, az okkult tudással való kapcsolat teljességgel megszűnt, részben a - mágia által is megcélzott - természetátalakítás nagy méreteket öltő, nyilvános gyakorlata nyomán. Egyszersmind átalakult a tudományok filozófiához fűződő viszonya is: a teleologikus elgondolások maradványainak fokozatos kiszorulása a tudományok magyarázati modelljeiből azt is

magával hozta, hogy a természet egészére, s különösen a természeten kívül, illetve fölött feltételezhető alkotóra való hivatkozás egyre csekélyebb szerepet játszott, s így az ezzel foglalkozó filozófia is veszített jelentőségéből.

Elsőként **Bernard le Bovier de Fontenelle** (1657-1757) neve kínálkozik említésre, aki hosszú életének köszönhetően valóságos kapocs a korai s a voltaképpen felvilágosodás közt, s a Mersenne-, Oldenburg-féle tudós szervezők méltó utóda a megváltozott körülmények között. Fontenelle egyrészt szépirodalmi és kritikai munkássága révén ismert, másrészt elsősorban tudománynépszerűsítőként, nálunk főképp a *Beszélgetések a világok sokaságáról* (1686/1979) szerzőjeként. 1691-től az Akadémia tagja, 1697-től örökös titkára, ebbéli minőségében megírja az Akadémia történetét s emlékbeszédeket tart az elhunyt tagokról. Fontosabb további művei még az *Éléments de la géométrie de l'infini* (A végtelen geometriájának elemei, 1727) és a *Théorie des tourbillons cartésiens* (A Descartes-féle örvények elmélete) 1752-ből.

Érdemes megemlíteni a klasszikus mechanika továbbfejlődését részint d'Alembert műveiben, részint *Joseph Louis de Lagrange* (1736-1813) és *Pierre Simon Marquis de Laplace* (1749-1827) műveiben. Lagrange *Mécanique analytique-ja* (1788) a klasszikus mechanika alapvető, mindenfajta teológiai-metafizikai előfeltevéstől függetlenül megalkotott összefoglalása. Laplace pedig a newtoni mechanika továbbfejlesztésével az égitestek rendszerének keletkezésével kapcsolatban ugyanarra a hipotézisére jutott, mint Kant korai, *Az ég általános természettörténete és elmélete* című művében (1755). Az egész 17-18. századot átható mechanikai elgondolást az események tökéletes determináltságáról Laplace fejezte ki elhíresült - a mai fizika fényében tarthatatlannak bizonyuló - tézisében, mely szerint, ha lenne egy olyan elme, amely egy adott pillanatban tökéletesen ismerné a világegyetem minden testének helyzetét és kezdősebességét, ebből ki tudná következtetni minden korábbi és jövőbeli állapotát.

6.8. Radikális felvilágosodás

6.8.1. Julien-Offray de La Mettrie (1709-1751)

A francia felvilágosodás általánosan ismert, radikálisan materialista és ateista ágának egyik fő reprezentánsa. Leidenben szerzett orvosi képesítést és egy időben hadiorvosként működött. Kutatásai a tudat jelenségeinek fizikai alapjaira vonatkoztak, első eredményeit az *Histoire naturelle de l'âme*-ban (A lélek természettörténete, 1745) adta ki. 1748-ban jelent meg leghíresebb műve, *Az ember-gép*, melynek materialista téziseit már Leidenben sem nézték jó szemmel, s így Maupertuis segítségével Berlinbe ment. További munkái, mint az 1751-es *L'art de jouir* (Az öröm művészete) is, Berlinben jelentek meg.

La Mettrie anyagelvű filozófiáját az orvostudomány analógiájára építi fel mint olyan tudást, amely szintén a természeti okok s okozatok körében mozog, és gyakorlati hatásra törekszik. Egyrészt igyekszik elősegíteni, hogy kifejlődjenek az individuális készségeink, másrészt igyekszik hozzájárulni a közjó előmozdításához. Ennyiben persze eleve bizonyos ellentétben áll a természet feletti hatóerőkre összpontosító vallással.

A test-lélek dualizmusból fakadó nehézségek hatására La Mettrie elveti a testetlen lélek gondolatát: úgy véli, a lélek az agy anyagi folyamatainak funkciójaként ragadható meg legjobban, éspedig teljes összhangban a kísérleti eredményekkel. Ez viszont azt jelenti, hogy teljesen fölösleges olyan anyagtalan létezőket posztulálni, amelyekre nincs szükség a megfigyelt tények magyarázatához. A tudatélet eseményei nem csupán függnek az idegrendszer működésétől, hanem kifejezetten nem mások, mint az agykéregben zajló folyamatok. Ez az egyértelműen materialista állásfoglalás előfeltételezi Locke óvatos empirizmusának azt a szenzualista radikalizálását, amely Condillacnál kapja meg klasszikus alakját: az értelem tevékenysége észleletek közti kapcsolatok megfigyelésére korlátozódik, a reflexió a testi jellegű ideák asszociációjára épül, az emlékezet pedig az észleletek agyi lenyomatain alapul.

A gyönyör művészetéről szóló műben körvonalazott etika alapvetően hedonista jellegű, a hozzá kapcsolódó morálfilozófia fő feladata pedig annak vizsgálata, mi vezet el a legbiztosabban ahhoz a gyönyörhöz, melyre elkerülhetetlenül törekszünk.

6.8.2. Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789)

Eredetileg Paul Heinrich Dietrich von Holbach a radikális felvilágosodás talán legradikálisabb képviselője, az *Enciklopédia* számára írt természettudományos szócikkeket, majd már a *Le christianisme dévoilé* (Leleplezett kereszténység) című, 1766-os írásában az ateista álláspontot tette magáévá. Ettől kezdve a kritikák keresztüztüében állt, Voltaire is szüntelen ostorozta, írásait névtelenül vagy álnéven jelentette meg, mint legnevezetesebb könyvét, *A természet rendszerét* is (1770), mely a „Mirabaud” név alatt jelent meg. Ugyanebben az évben jelentette meg *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles* (Jézus Krisztus kritikai története, avagy az Evangéliumok észérvek általi elemzése) című művét, a későbbiekben pedig morál- és politikafilozófiai témákkal foglalkozott, mint például az *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*-ban (Etokrácia avagy a morálra épülő kormányzat, 1776) című könyvében.

Holbach műveit a kortárs radikális tendenciák összekapcsolása jellemzi egy olyan egészre, amely végül is a hasznosság elve alá rendelt hedonizmus morális elvére épül. Fizikája atomisztikus, s erre épül rá az empirikus tudományként kifejtett lélektan a condillaci alapokon. A metafizikát teljes egészében elveti mint olyan próbálkozást, mellyel a fizika uralomra jutása előtti időkben próbáltak a valóságról gondolkodni - ám saját, fizikus kora előtt csak kiméráig jutottak. A túlvilág helyett az e világra kell figyelmünket összpontosítani.

Holbach egész valláskritikája végül is azt az egy átfogó célt követi, hogy megszabadítsa az embert attól az akadálytól, mely nem engedi igazán természetes módon, a boldogságra való természetes törekvésnek megfelelően élni. A morál nem építhető egy szörnyűséges és változékony kedélyű isten alakjára, mert ezzel csak tönkretesszük azt. Ráadásul a különböző típusú emberek különböző típusú isteneket imádnak, s így a vallásban eleve benne van a viszálykodás csírája.

A vallás elleni harc fontos eszköze e világi eredetének bemutatása: a 17. század *clandestine*, „földalatti” irodalmának közhelyét alkalmazva a megmagyarázhatatlan természeti jelenségektől való félelemre mutat rá Holbach, melyet azután kitalált antropomorf hatalmak tevékenységével hoztak összefüggésbe. Egy másik motívum politikai jellegű: a teológusok igyekeztek oly mértékben bűnösként bemutatni az embert, hogy az minden isteni büntetést érthetővé tegyen; ezt a megkérdőjelezhetetlen isteni hatalmat pedig összekapcsolták a világi uralkodók hatalmának értelmezésével. Részben a világi mintájára gondolták el az isteni hatalmat, részben az isteninek tekintett hatalommal támogatták a politikai hatalmat. Az Isten - szükségképp homályos - eszméje tehát nem tesz jó szolgálatot: az általa reprezentált lény létezése nem bizonyítható, feltételezése pedig semmit sem magyaráz meg, hanem inkább még mindent homályosabbá tesz. A vallásra épülő morál ráadásul ellentétes az igazi, vagyis a természetes morállal, amely a természet törvényeinek való engedelmességet követel.

A társadalom létrejöttének magyarázatát Holbach alapvetően a szerződés koncepciójára építi, ennél fogva végső soron egyfajta népszuverenitást tételez, ahol is a polgárok szabad akaratnyilvánítása határozza meg a kormányzati hatalmat. A kései utókor felfedezheti e fejtegetésekben Rousseau hatását és a forradalom alapvető elgondolásainak megelőlegezését.

A filozófusok természetesen már Marx előtt is komolyan foglalkoztak a gazdaság kérdéseivel, s így helyénvaló bevezetni két alapfogalmat, melyek a 17-18. századi gazdasági gondolkodás két, egymással rivalizáló modelljét jelentették. A **merkantilizmus** eredetileg a 17. századi Franciaországban játszott jelentős szerepet, mert a centralizálással, az államszervezet racionalizálásával, az országon belüli szabad kereskedelem lehetőségének megteremtésével hozzájárult Franciaország természeti lehetőségeinek ésszerű kihasználásához. Jean-Baptist Colbert, XIV. Lajos miniszterének nevéhez fűződik sok olyan intézkedés meghozatala, melyek a merkantilizmus fő céljait szolgálták: a kereskedelmi többlet kialakítását, a belső ipari termelés fejlesztését s termékeinek vámmal történő védelmét, a nemesfém felhalmozását az országban.

A 18. században ezzel szemben az az elgondolás vált uralkodóvá, mely az ország gazdagságának fő forrását a nagy kiterjedésű birtokokon folytatott, racionalizált mezőgazdasági tevékenységben látta. XV. Lajos orvosa, **François Quesnay (1694-1771)** volt a **fiziokraták** irányzatának megalapítója. Quesnay az **Enciklopédia** néhány szócikkében és más írásaiban propagálta ezt az elgondolást. A fiziokraták elgondolásai közé tartozott, hogy az állam által nem befolyásolt gazdaságban valamifajta „természetes rend” (*ordre naturel*) bontakozik ki, amely végül is legitimálja a minél nagyobb szabadság elvét a gazdaságban. A tulajdonról vallott nézeteik tekintetében közel álltak Locke-hoz, aki a munka szerepét emelte ki a tulajdon értelmezésekor.

6.8.3. Jean-Antoine-Nicholas Caritat de Condorcet (1743-1794)

Párizsban tanult matematikát d'Alembert irányításával, s már korán kitűnt egy, az integrálszámításról szóló munkájával. Egész gondolkodásában nagy szerepet játszott a valószínűségszámítás. Miután megismerkedett Turgot s a fiziokraták gondolataival, érdeklődése olyannyira a közgazdaság felé fordult, hogy mikor Turgot 1774-ben miniszter lett, Condorcet lett a tanácsadója. A forradalom idején részt vett az Emberi jogok nyilatkozatának kidolgozásában, ám bírálta az eleinte a királynak túl sok befolyást biztosító alkotmányt s a helytelen gazdaságpolitikát. A forradalmi események hatására fokozatosan feladta korábbi elgondolását az alkotmányos monarchia ideális voltáról s republikánussá vált. 1791-től a törvényhozó gyűlésben töltött be különböző funkciókat. Később vezetésével dolgoztak ki egy alkotmánytervezetet, ám végül nem azt fogadták el, az elfogadott szöveget nyíltan bírálta, amiért bevádolták, és őrizetbe is vették volna, ha idejében meg nem szökik, s el nem rejtőzik. Rejtekhelyén írta meg *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos történetét*. Mikor végül elhagyta rejtekhelyét, rövidesen elfogták, s bebörtönözték; cellájában másnap holtan találták.

A haladás volt Condorcet gondolkodásának átfogó motívuma, ennek zálogát látta a nép kiművelésében (*Dissertation philosophique et politique*, Filozófiai és politikai értekezés, 1779), s ezt igyekezett elősegíteni azáltal, hogy az emberi egyenjogúság eszméjét teljes érvényesüléshez igyekezett juttatni. Ennek egyik aspektusa a választójog kiterjesztése, a másik pedig a rabszolgaság eltörlése volt

(*Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Megfontolások a négerek rabszolgaságáról, 1781).

Condorcet a francia felvilágosodás philosophe-jainak nagy többségéhez hasonlóan maga is empiristaként gondolkodott, ám a matematika iránti vonzódása s az az elgondolása, hogy a matematikai igazságok nem pusztán absztrakciók, hanem a tárgyakra alkalmazva sajátos realitást kapnak, az általánostól eltérő jelleget kölcsönöz empirizmusának (*Discours sur les sciences mathématiques*, Értekezés a matematikai tudományokról, 1786). A matematikai észhasználat révén kiszámítva a rajtunk kívüli hatóerők működését, fölülelmelkedünk azokon, akik pusztán elszenvedik hatásukat. A valószínűségszámítás révén ráadásul saját magatartásunkat is megbízhatóbban tudjuk irányítani, mert a pusztán szubjektív, valószínű látszat (*vraisemblance*) helyébe a valószínűség objektíve érvényes mértékét állíthatjuk, s erre már teljes joggal építhetjük döntéseinket. Ám a matematikai gondolkodás igazi haszna csak akkor bontakozik ki, ha nem csupán emberek kis csoportjának privilégiuma lesz, hanem általánosan elterjed. Rousseau álláspontjával szemben tehát Condorcet a tudománynépszerűsítés mellett foglalt állást. Az emberi cselekedetekre alkalmazott valószínűségszámítást *mathématique sociale*-nak nevezte, s különösen fontosnak tartotta a forradalom által teremtett új cselekvési térben, amelyet racionálisan újjáalakítani kívánt, s nem arra törekedett, hogy egy régi rendet restauráljon.

Condorcet nemcsak a gazdaságelméletben volt a külső beavatkozástól mentes fejlődés híve, hanem az alkotmányra vonatkozó elgondolásaiban megmutatkozó politikafilozófiája is liberális: a szabad individuumok által szerződés útján létrehozott társadalmi közösség koncepciójából indul ki, melynek célja az individuumok bizonyos természeti, polgári és politikai jogainak védelme, mint amilyen a szabadság, az egyenlőség, a biztonság, a tulajdon, az elnyomással szembeni ellenállás joga. A szabadságot, amely gondolat- és véleménynyilvánítási, sajtó- és vallásszabadság, a jogrend keretében alapvetően csak a másik ember szabadságához való joga korlátozza. Az ártatlanság vélelme és a törvények visszamenőleges hatályának tilalma is elgondolásai közt van.

A történelemre vonatkozó, haladáselvű elgondolásait Condorcet a valószínűségi törvények objektivitásáról vallott nézeteire építette,

hiszen a *Vázlat* lényegi eleme, hogy a történelmi tények megfigyelésére alapozva lehetséges extrapolálva előre jelezni a jövőben bekövetkező eseményeket, s cselekvéseinket is ezen előrejelzéseknek megfelelően lehet irányítani, adott esetben egy utópikus állapot megközelítése érdekében. A történelmet Condorcet tíz részre osztja, amelyek közül a tizedik a jövőnek van fenntartva. A Bossuet-féle, a *Biblia* történeti sémájára építő történetteológiai elgondolásoktól való teljes elszakadást példázza, hogy a zsidó vallásnak és történelemnek nem juttat kitüntetett helyet. A „történelem előtti” időkből a negyedik részben a görög kultúrába jutunk, az ötödikben szó van a kereszténység kialakulásáról is, de nem ez az egész mű strukturáló elve. Ez az elv nem más, mint az emberi képességek korlátlan fejleszthetőségéről való meggyőződés, s persze az a hit, hogy a fejlődés alapvetően nem torpanhat meg, s végképp nem csaphat át ellentétébe. A forradalmat Condorcet olyan vízválasztónak tekintette, amelynél felgyorsulnak az események, s az igazságnak az előítéletek feletti végső győzelme nem várat már sokáig magára. A protekcionizmustól nem gátolt, szabad kereskedés közelebb hozza egymáshoz a népeket, a felvilágosodás egyre jobban terjed, s a „társadalmi matematika” révén eljuthatunk olyan lényegi célok megvalósításához, mint az egyenlőtlenség megszüntetése az individuumok és a népek között, a képzés általánossá válása és az ember fizikai és morális fejlődése. Bármennyire is empiristának vallja magát Condorcet, az ember határtalan tökéletesíthetősége mégis a Descartes által kezdeményezett és Spinoza vagy Leibniz által továbbvitt racionalista program mintaszerű kimunkálása.

6.9. A német felvilágosodás filozófiája Kant előtt

A német felvilágosodás filozófiája különös képződmény. „Atyjának” Christian Thomasiust szokás nevezni, aki kortársa ugyan Leibniznek, ám gondolkodóként nála kevésbé eredeti. Így aztán Leibnizet nem is tekintjük „aufkléristának” - talán azért, mert maga a kifejezés gyűjtőfogalomnak tűnik, s eleve hajlunk rá, hogy a kisebb jelentőségűnek tartott gondolkodókat jellemezzük vele. Másik okunk az lehet, hogy Leibniz nem volt egyetemi filozófus, s ma ismert jelentősebb írásainak többsége nem is volt ismert kortársai számára.

A német filozófiai műnyelv kialakulása erre az időszakra esik, Thomasius kezdeményezése nyomán Wolff révén terjedt igazán el a németül filozofálás. A korszak másik alapvető jellemzője, hogy amilyen mértékben nő Poroszország gazdasági és politikai hatalma, olyan mértékben válnak a porosz egyetemi s akadémiai intézmények a német filozófiai gondolkodás központjaivá, nem utolsósorban annak a megtermékenyítő hatásnak köszönhetően, amit a más országokból bevándorlók - hugenották, szászok, osztrákok stb. - jelentettek. A Halléban s az Odera menti Frankfurtban működő egyetem, valamint a Nagy Frigyes jóvoltából fellendülő berlini akadémia jelentik a legfontosabb filozófiai műhelyeket e korban.

6.9.1. Christian Thomasius (1655-1728)

Christian Thomasius alapvetően jogot tanult, s eleinte jogászként is működött Lipcsében. 1690-ben kényszerült rá, hogy Szászországot elhagyja s Poroszországba menjen: először Berlinbe, majd Haliéba, ahol haláláig tanított.

Thomasius tevékenységének több rétege különíthető el. Egyik első, a német nyelv érdekében a franciával szembeni fellépése: 1687. október 31-én, a lutheri tézisek kiplakátolásának évfordulóján tette közzé akkori kurzusösszegző írását arról, hogy a németeknek meg kell teremteniük saját filozófiai-tudományos nyelvüket. Ez egyszersmind egy átfogó nevelési program része is volt, melynek másik eleme a

Monatsgespräche című, kritikus hangvételű kulturális folyóirat megindítása volt (1688-89). Ugyanebben az időben kapcsolatba került a pietizmus - Philipp Jakob Spener *Pia Desideria* című könyve nyomán -első képviselőivel, elsősorban August Hermann Franckéval, akik a lutheránus ortodoxiát a külsőségektől megfosztott, befelé forduló vallásosság propagálása révén igyekeztek megreformálni. E kapcsolat mindazonáltal csupán csak egy nagyjából tíz esztendeig tartó időszakban volt igazán szoros. Bizonyos fajta toleranciaeszmény is felbukkant írásaiban: Lipcsét részben azért kényszerült elhagyni, mert kiállt amellett, hogy a házasságkötés még akkor is a házasulandók ügye, nem a teológusoké, ha egyikük a lutheri, másikuk a kálvini reformáció híve. Ennek az irányvonalnak folytatásaként is tekinthető az 1697-es írás arról, vajon bűn-e az eretnekség (*An haeresis sit crimen*). Thomasius véleménye szerint az eretnekség semmiképp sem esik a földi igazságszolgáltatás hatálya alá. Egyedül a *Biblia* alapján lehet dönten, ám a *Biblia* sem egyértelmű forrás, marad tehát Isten mint egyedüli bíró: vagyis az emberek körében toleranciával, nem üldözéssel kell reagálni a nem teljesen ortodox nézetek híveire. A legfontosabb mű az e tárgykörbe tartozók közül az 1701-es *De crimine magiae* (A boszorkányos varázslás bűnéről). Ebben az írásban nem csupán a boszorkányvadás alaptalanságáról ír, hanem arról is, hogy a kínvallatásnak alávetett ember általában mindent bevall, amit csak a vallató hallani akar.

A politikai, illetve jogfilozófia területén legkorábbi írásában Pufendorfot követi annyiban, hogy az emberi értelmet még a bűnbeesés utáni állapotában is alkalmasnak tartja arra, hogy az isteni akaratot megértse annyira, amennyi ahhoz szükséges, hogy különbséget tudjon tenni jó és rossz között. Az ész képes rá, hogy felismerje, a társiasság hosszú távon mindenképp megfelel az ember önértékének, s ez a felismerés elvezet egyfajta társadalmi szerződés létrehozásához. Ugyancsak az ész ismeri fel, mely szabályok a legalkalmasabbak az együttműködés szabályozására. Ezek az 1688-ban megjelent *Institutiones jurisprudentiae divinae* (Az isteni jogbölcesség foglalatai) alapgondolatai.

Noha e korai mű német változata 1709-ben jelent meg, az 1705-ben megjelent *Fundamenta juris naturae et gentium* (A természetjog s a nemzetközi jog alapjai) már szkeptikusabb az emberek eredeti képességeit illetően. Míg a korábbi mű még arra az álláspontra

helyezkedett, hogy a kormányzat legitimitását a kormányzók bölcsessége adja, addig a későbbi műben Thomasius már nem gondolja, hogy az emberek különösebben ésszerűen viselkednek vagy jó akaratúak a természeti állapot körülményei között. A kormányzót nem feltétlenül tünteti ki különös bölcsessége, az embereknek egyszerűen szabályokra van szükségük, s az uralkodó megadja nekik ezeket.

A szűkebben vett filozófiában nézeteit általánosságban az eklekticizmus és az antiracionalizmus jellemzi. Az eklekticizmus nála - mint sok más kortársánál - kifejezetten pozitív értelmű kifejezés: nem kötelezi el magát egyetlen irányzat mellett sem, és nem törekszik mindenáron eredetiségre. Álláspontja ugyanakkor határozottan szenzualistának nevezhető, amennyiben az érzékek által szolgáltatott bizonyosságnak sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint Descartes vagy Leibniz - akinek nézeteit egyébként csak felületesen ismerte. A tapasztalatot azonban eredetileg nem Locke nyomán értékeli fel, noha később, mikor már felfedezte nézeteik hasonlóságát, maga is hozzájárult Locke nézeteinek elterjedéséhez a karteizianizmus rovására. Legfontosabb teoretikus filozófiai művei az *Einleitung zu der Vernunftlehre* (Bevezetés az elméleti tudományba, 1691) és az *Ausübung der Vernunftlehre* (Az elméleti tudomány kialakítása, 1691), az általa fontosabbnak tartott gyakorlati filozófiai művek a *Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben (...) oder Einleitung zu der Sittenlehre* (Az észnek megfelelő és erényes szeretet művészete (...)) vagyis Bevezetés az erkölcsstanba, 1692), és a *Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe (...) oder Ausübung der Sittenlehre* (Az észnek nem megfelelő szeretet elleni orvosság (...)) vagyis az erkölcsstan megvalósítása, 1696). A gyakorlat abban az értelemben is elsődleges volt számára, hogy elvetette a gyakorlatban nem alkalmazható, öncélúnak tekintett elméleti - jelesül logikai - kutatásokat. A logikát például bizonyos számú egyszerű szabály alkalmazására igyekezett korlátozni.

Thomasius követői közül érdemes megemlíteni *Andreas Rüdiger* (1675-1731), valamint legfőképp *Christian August Crusius* (1715-1775), akinek nézeteit Wolff bemutatása után tárgyaljuk.

6.9.2. Christian Wolff (1679-1754) és követői

Teológiát és matematikát tanult Jénában, s a geometriai módszer már korán nagy hatást gyakorolt rá. Lipcsében filozófiát tanult, melynek művelésére később Leibniz - akivel matematikusként ismerkedett meg -, kifejezetten bátorította őt. 1707-ben került Haliéba, arra az új, egyre fontosabbá váló protestáns egyetemre, ahol az antiracionalista Thomasius is tanított. Annyiban azonban mindenképp követte Thomasiust, hogy ő maga is tartott német nyelvű előadásokat, sőt műveinek jelentős részét német nyelven is publikálta. Különösen fontosá tette ezeket a műveket az, hogy egy alapjaiban leibnizi filozófiát - melynek francia-latin nyelvű eredetije, mint utaltunk rá, nem volt ismert - egyrészt német nyelven tette általánosan ismertté, másrészt a filozófia valamennyi területére alkalmazta.

Ezzel azonban már végére is értünk a közös vonások felsorolásának, s ez azt jelenti, hogy a hallei tanítás kezdettől fogva magában rejtette az összetűzés veszélyét. Az ún. ***Pietismusstreit*** akkor robbant ki, amikor Wolff nem korlátozta működését a matematikára és a logikára, s egyre másra jelentek meg német nyelvű művei, melyek komoly filozófiai hírnevet biztosítottak számára. Voltaképp egy sok kötetben prezentált egységes filozófiai rendszerről van szó, amely 1725-re készen állt. A rendszer kiindulópontja a matematika megalapozásának szentelt művek, az *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* (Az összes matematikai tudomány alapjai, 4 kötet, 1710), erre épül a logika (*Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, Ésszerű gondolatok az emberi értelem erőiről, 1713), majd az ún. „német metafizika”: *Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Ésszerű gondolatok Istenről, a világról és az emberi lélekről, valamint általában minden dologról, 1720). Ezt követik az etikával, illetve politikai filozófiával foglalkozó írások: *Vernünftigen Gedanken von des Menschen Tun und Lassen* (Ésszerű gondolatok arról, mit kell az embernek tennie s mitől tartózkodnia, 1720), a *Vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben und insonderheit vom gemeinen Wesen* (Ésszerű gondolatok a társadalmi életről s különösképpen a közösség mivoltáról, 1721), valamint a természetfilozófia különböző aspektusai: *Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird* (Mindenféle hasznos kísérletek, miáltal a természet és a mesterség pontosabb megismerése felé vezető utat egyengetjük, 3 kötet, 1721-1723), *Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur* (Ésszerű gondolatok

a természet hatásairól, 1723), *Vernünfftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge* (Ésszerű gondolatok a természetes dolgokkal kapcsolatos célokról, 1724), *Vernünfftige Gedanken von dem Gebrauche der Teile in Menschen, Tieren und Pflanzen* (Ésszerű gondolatok a részek hasznáról az emberben, az állatokban s a növényekben, 1725).

Talán épp mert túl átfogó s túl népszerű lett a rendszer, a pietista kollégák helyénvalónak látták eljárni I. Frigyes Vilmosnál, a „katonakirálynál”: Wolff tanítása oly csekély teret ad a szabad akaratnak, hogy a reménytelen helyzet láttán megfutamodó katonák nem is vonhatók felelősségre, hisz szükségszerűen cselekedtek. Egy ilyen filozófusnak kétségkívül nem lehetett helye egy porosz katedrán, úgyhogy a király száműzte őt. Wolff Marburgba ment és élvezte a gondolatszabadság mártírjának kijáró ünneplést a marburgi diákoktól Voltaire-ig.

1728-tól 1755-ig jelentek meg a rendszer elemei a nemzetközi olvasók számára, latin nyelven. A fontosabb művek, melyek latin terminológiája később a filozófiai közbeszéd részévé vált: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728), *Philosophia prima sive Ontológia* (1730), *Psychologia rationalis* (1734), *Theologia naturalis* (2kötet, 1736-37), *Jus naturae* (8 kötet, 1740-48), *Philosophia moralis sive Ethica* (5 kötet, 1753). Időközben a katonakirály fia, a később csak Nagy Frigyesként emlegetett II. Frigyes lett Poroszország királya, s ő visszahívta hallei katedrájára az alaptalanul elüldözött Wolffot.

A filozófia Wolff szerint az összes lehetséges dologról szóló tudomány, lehetőségük alapja és módozata szerint. E filozófia két nagy alapterülete az elméleti s a gyakorlati. Az elméleti filozófia tartalmi - metafizika vagy fizika - vagy formális, azaz logika. A fizika két része a kísérleti fizika s a „dogmatikus fizika”, azaz természetfilozófia. A metafizika két nagy része az általános metafizika vagy ontológia, illetve első filozófia és a speciális metafizika, mely három részre oszlik: racionális teológiára, racionális pszichológiára és racionális kozmológiára. Az általános metafizika - az arisztotelészi hagyományt követve - az általában vett létezővel foglalkozik, feladata azon predikátumok bemutatása, melyek a létezőnek mint létezőnek fogalmában benne foglaltatnak.

Az ontológia legfőbb elve a kizárt harmadik elve, mely valamennyi partikuláris ítéletaktusunkban megtalálható: tapasztaljuk, hogy elménk alkatából következik: mikor egy dologról úgy ítélünk, hogy megilleti egy predikátum, egyszersmind lehetetlen úgy is ítelnünk, hogy nem illeti meg ugyanaz a predikátum. Ez elv után következik az elégséges alap elve: ez mutatja a legvilágosabban a wolffi gondolkodás rokonságát a leibnizivel: semmi sem történik elégséges alap nélkül, amely megmondja, miért történik inkább, mint nem történik. Az első elvvel ellentétben ezt az elvet Wolff bizonyítani igyekezett annak kimutatása révén, hogy ha nem fogadjuk el, kénytelenek vagyunk tagadni az ellentmondás kizárásának elvét is. Ugyanakkor az elégséges alap elve magának Istennek választására is alkalmazandó, amellyel a ténylegesen létező világot választja ki, és pedig - Leibniz istenéhez hasonlóan - a lehető legjobb világ alakjában. Vagyis a teljesen meghatározott „választás” igen speciális esetéről van szó, ami azt vonja maga után, hogy a világ maga sem tekinthető kontingensnek.

Ez utóbbi kérdés tárgyalása azonban már a speciális metafizika racionális kozmológia részéhez tartozik. A világ Wolff szerint gépezet, mely változásnak alávetett, egymással kapcsolatban álló dolgok sokaságából áll. Az összetett dolgok elemei szubsztanciák, melyek változásainak elégséges belső alapja a bennük rejlő erő. Ám Leibniz monásaival ellentétben ez az erő nem minden szubsztanciában nyilvánul meg észlelésként. Wolff ezért inkább egyszerű dolgoknak vagy atomoknak nevezi a szubsztanciákat. Leibnizhez hasonlóan viszont úgy vélte, egy végtelen szellem képes volna mindent átlátni, ami az egyszerű dolgokkal s így a világgal kapcsolatos. Ugyancsak összhangban áll a leibnizi tanokkal az az elgondolása is, hogy a világegészen belül harmónia uralkodik.

A racionális teológia alapgondolata az ontológiai istenérté által bizonyítható, önálló létezőnek tekintett Isten, mely magában foglalja a világ s a lelkek alapját. Mint már utaltunk rá, Isten elgondolja a lehetséges világokat, s a jóság nézőpontjából a legmegfelelőbbet *választja ki* - szabad akarata révén, noha nem tehetné meg, hogy nem a legjobbat választja.

A racionális pszichológiában Wolff a lelket olyan szubsztanciának tekinti, amelynek alapereje észlelésben, a világ megjelenítésében nyilvánul meg. A lélek testben működik, mely működés magyarázatául

az okkazonalista, illetve a pszichofizikai egymásra hatás elgondolásával szemben az előre megalapozott harmóniatanát részesíti előnyben. Miként az isteni választás, úgy a lélek választása két dolog közt is az értelem ítéletének alapján megy végbe: szabadon, ám nem meghatározottság nélkül döntünk. A szabadság nem indifferencia, hanem sokkal inkább egy meghatározott típusú szükségszerűség.

Ez utóbbi elgondolás képezi a filozófia másik ágának, a gyakorlati filozófiának alapját, amely általános és speciális részre oszlik, s ez utóbbi ismét elkülönül etikára, ökonómiára és politikára. Wolff a gyakorlati filozófia alapvető normáit levezethetőnek tartja a metafizika alaptételeiből, s mivel ezek függetlenek Isten létezésétől, a jó s a rossz etikai alapértékei nem az isteni akaratnak való megfelelésből vagy meg nem felelésből származnak. Az egyes ember cselekedeteinek végső mércéje: megfelelni az általános emberi természetnek mint a legtökéletesebb emberi állapotnak. Minden esetben előnyben részesítendő az a cselekedet, amely a cselekvő állapotát e tökéletesség felé közelíti. Az emberi természet továbbá olyan, hogy az ésszel belátott jó meghatározza az akaratot. Wolff ebben az intellektualista elgondolásban egészen odáig megy, hogy egy igazán eszes embernek semmiféle pozitív törvényre nem volna szüksége, hiszen az ész maga a legfőbb törvény számára. Ezt a jól láthatóan sztoikus alapbeállítódást teljessé teszi az az elgondolás, mely szerint az eszes emberi természet és a természet egésze összefügg, s a tökéletesség belső télosza felé tart. Nem véletlen, hogy a politika nem alkot önálló szférát a morál mellett: a pozitív törvények alapvetően az eszüket nem elég jól használók számára adatnak.

Sokkötetes természetjogi munkáját Wolff Nagy Frigyesnek ajánlja, s benne az abszolút monarchia alapeszméivel találkozunk. Az ideális uralmi forma a monarchia, amely a legközelebb áll a természetes atyai uralomhoz. Az uralkodó hatalma azonban az állam alaptörvényéhez kötődik, az állam polgárainak közmegegyezésén alapul. Az uralkodó ugyan nem vonható felelősségre jogilag, ám mégsem cselekedhet önkényesen, mert egyfajta társadalmi szerződés kötelezi az állam javának elősegítésére.

Módszertanában Wolff feltétlen híve a megelőző század geometrizáló racionalizmusának. Az ész egysége magával hozza az összes tudományterületen alkalmazandó módszer egységét, ami nem lehet

más, mint a geometria módszerén iskolázott általános módszer: valamennyi kifejezést definiálni kell, csak olyan állítások használhatók fel tételek gyanánt, melyeket korábban már bizonyítottunk, s a tételeket az alapvető szabályoknak megfelelően kell levezetni egymásból. Wolff filozófiája tehát szándéka szerint átfogó rendszer, melyben minden tétel egy hierarchikus összefüggés része; a csúcson pedig a legáltalánosabb alapelv, az ellentmondásmentesség elve áll.

Wolffiánusok néven szokás tárgyalni a „német iskolafilozófia” racionalista ágának néhány képviselőjét, akik közül a legjelentősebbek *Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750)*, *Johann Christian Gottsched (1700-1766)*, valamint *Alexander Gottlob Baumgarten (1714-1762)*. Bilfinger még az első hallei évek alatt volt Wolff tanítványa, később pedig még Tübingenben és Szentpétervárott is tanított. A később még említendő Martin Knutzen, Kant tanára is többé-kevésbé a Leibniz-Wolff-féle iskolafilozófia köréhez kapcsolódott.

Gottsched ismertebb az irodalomból, hiszen racionalista szellemű poétikát alkotott, melyet maga is alkalmazott szabálykövető irodalmi művekben, elég csekély sikerrel. Filozófusként az *Ersten Gründen der gesamten Weltweisheit, darin alle philosophischen Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung in zwei Teilen abgehandelt werden* (Az egész világbölcsélet első alapjai, melynek két részében az összes filozófiai tudományokat tárgyaljuk meg természetes kapcsolódásukban, 1731) című munkában adott a wolffi filozófiát követő szintézist.

Baumgarten két fontos művet is alkotott, a *Metaphysicát* (1739) és az *Esztétikát (Aesthetica, 2 kötet, 1750-1758)*. A metafizikai mű wolffiánus szellemű, Kant nagyra becsülte és saját előadásainak alapjául használta. Az *Esztétika* pedig az a mű, amely először használja a címben szereplő kifejezést a mai értelemben.

6.9.3. Christian August Crusius (1715-1775)

Határozottan és a wolffiánusokéhoz hasonló módszertani tudatossággal képviselte a többi Thomasius-követő által inkább a sorok közt, alternatív filozófia művelésével kifejezett Wolff-kritikát.

Crusius Lipcsében volt a teológia és a filozófia professzora, fő művei *Anweisung vernünftig zu leben* (Az ésszerű életre vezető kalauz, 1744), *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (A szükségszerű igazságok körvonalai, 1745), *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (Az emberi megismerés bizonyosságához s megbízhatóságához vezető út, 1747). A leibniz-wolffi tradícióval ellentétben Crusius a metafizikát kifejezetten a teológia alá rendelte: csak így juthatunk el igazán alapos filozófiához. Wolffal ellentétben több, egyenrangú alapelvet feltételezett, nem tekintette az ellentmondásmentesség elvét mindent átfogó elvnek. Fontos kiemelni, hogy az elégséges alap elvét nem tekintette érvényesnek: úgy vélte, Wolff bizonyítási kísérlete eredménytelenül végződött, de ami nagyobb baj, ha a bizonyítás sikerült volna, akkor - következményeit tekintve - egy determinisztikus alapelvünk lenne, amely az emberi cselekedeteket megfosztaná a szabadság s felelősség mozzanatától. Minden szellemi természetű ok - Isten s a véges szellemek - szabad abban az értelemben, hogy hatásmechanizmusukat maguk határozhatják meg. E meghatározásnak nem alapja, hanem elégséges oka van Crusius szerint, és pedig a szellem spontaneitása. Ennek a szabad tevékenységnek a bizonyítása alkotja az *Anweisung* egyik fő célját. Egyebek mellett a szabadságról való tudatra utal bennünk, amelyben nézete szerint nem csalatkozhatunk. Ugyancsak utal a világ Istentől való teremtésére, ami csakis szabad tettként gondolható el. A legfontosabb érv azonban a morális megfontolás, mely szerint értelmetlen volna erkölcsi törvényt adni olyan cselekvőknek, akikben nincs meg a szabad cselekvés képessége.

Crusius részben a szabadságra vonatkozó gondolatmeneteivel, részben a wolffi típusú végletes racionalizmus általános kritikájával igen nagy hatást gyakorolt Kantra már azelőtt is, hogy Hume felébresztette őt „dogmatikus szendergéséből”.

6.10. A felvilágosodás kritikusai

6.10.I. Giambattista Vico (1668-1744)

Kétségtől az átmenet gondolkodója, talán az egyetlen, aki igen határozottan szembehelyezkedett a korszak uralkodó tendenciáival. Az egzakt tudományok kultuszával szemben a történeti tudományok fontosságát emelte ki. Életét Nápolyban töltötte, 1694-től a retorika professzora volt - hiába próbálván megszerezni egy jogi tanszéket-, később udvari történészként működött. 1708-ban tartotta legnevezetesebb évnyitó beszédét *De nostri temporis studiorum ratione* (Korunk tanulmányainak jellege) címmel, mely a karteziánus tudásideál ellen íródott a humanizmus nevében. 1710-ben keletkezett a *De antiquissima Italorum sapientia* (Az itáliaiak legrégebbi bölcsessége), 1725-ben pedig annak a műnek első változata, melyet általában az *Új tudomány* rövid címen ismerünk (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla Comune natura delle nazioni*, A népek közösségi természetéről szóló új tudomány alapvonalai). A második kiadás 1730-ban jelent meg, a harmadik pedig 1744-ben, röviddel halála előtt.

Vico alapvető érve a karteziánus filozófiai gondolkodás ellen abból a tételből fakad, mely szerint *verum et factum reciprocantur*, vagyis az igazság és a létrehozottság megfelel egymásnak. Ez azt jelenti, hogy csak arról lehet igaz ismeretünk, amit mi magunk hoztunk létre. Amennyiben a karteziánus gondolkodás a természettudományra épít, egy illúziónak esik áldozatul: hiszen éppen a természet az, melyet a legkevésbé érthetünk meg, hisz nem a mi alkotásunk, hanem Isten műve. Ezzel szemben azok a területek, melyeken lehetőségünk van igaz ismeretek megszerzésére, egyrészt a matematika - a pont, az egyenes, a szám s a többi geometriai és aritmetikai alakzat az emberi gondolkodás teremtménye -, másrészt és elsősorban a történelmi világ. A történelem az ember, az emberi szellem teremtménye, ahogyan másfelől az emberi szellem pedig Isten teremtménye. Ez a hármasság, valamint az individuális emberek által megtett fejlődési út hármassága segíti hozzá Vicót a történelem értelmezésének átfogó mintájához. Ahogyan az egyes ember életében az észlelés, a képzelet és az ész jelenti a három nagy életkorszak megismerési elvét, úgy

az emberiség is három szakaszban fejlődik ki. Az első az élethez legszükségesebb dolgok észlelése, a második költői világkép kialakítása, melyben költői jellegű nyelv, vallás és filozófia uralkodik, míg a harmadik szakaszban veszi át irányító szerepét az ész. E három történelmi szakasznak az uralmi formák hármassága is megfelel: az elsőben az emberek túlságosan félik az isteneket ahhoz, hogy a teokráciától eltérő uralmi forma alakulhatna ki, a második a hősi erények uralma az arisztokratikus kormányformában, míg a harmadik szakaszt a köztársasági kormányzat jellemzi.

Ezek az egymásnak megfelelő, egymást követő hármasságok azonban Vico számára nem jelentik azt a fajta töretlen haladást a mindig jobb felé, amelyet a felvilágosodásként jellemezhető korszak gondolkodói számára általában jelentett. Épp ellenkezőleg: az előrehaladással teljesen egyenértékű mozgás a hanyatlás, amely mindegyik szakaszban megtalálható. Így a gondolkodó fő feladata a haladás-visszaesés ritmusának megtalálása és érvényre juttatása nem csupán a múlt korszakaiban, de a mindenkori jelenben is.

6.10.2. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Genfben született s kálvinista szellemben, apja - aki anyja korai halála miatt egyedül nevelte - valamilyen hasznos mesterség elsajátítására próbálta nevelni. 1728-ban elhagyta Genfét, s Torinóban és Amnecyben - immár katolikusként - teológiát és zenét tanult. Egy főúri hölgnél tölt el tíz esztendőt, megismerkedik a kortárs filozófiával, átalakítja a kottaírás módszerét s megírja *Nárcisszus* című vígjátékát. Velencében a francia követség titkáráként tevékenykedett, ám rövid idő múlva megromlott viszonya a követtel, s két év után Párizsba ment. "A gáláns múzsák", illetve "A falusi jós" című operáival ért el bizonyos sikereket, és zeneelméleti írásokat is publikált. Diderot-val kezdetben baráti kapcsolatban állt, az *Enciklopédia* számára zenei címszavakat dolgozott ki. 1749-ben Diderot vincennes-i börtöne felé tartva megvilágosodásszerű élménye támadt: fölismerte, hogy a tudományoknak az erkölcsök változásában játszott szerepét firtató kérdésre negatívan kell válaszolni. Az ezt kidolgozó értekezés el is nyerte a Dijoni Akadémia pályadíját, ám ugyanakkor szembe is fordította a haladáshitű enciklopédistákkal. Az első értekezés általános kultúrkritikai tézisé az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* egyfajta hipotetikus

kultúrtörténeti vázlatban próbálta genetikusan értelmezni. Egyenlőségelvű nézeteivel különösen Voltaire ellenszenvét vívta ki. Ezt követte a Montmorency-ben, d'Épinay asszony villájában írott három nagy műve, a *Julie, avagy az új Héloïse* című levélregény (1761), valamint az 1762-es *Társadalmi szerződés* és az *Emil vagy a nevelésről*. Időközben a korabeli szabadelvűséggel az antik erényeket szembeállító alapbeállítódása egyre szigorúbbá vált, s immár a spártai katonai szigor ideálját állította szembe d'Alembert-rel és Diderot-val, ami az enciklopédistákkal való végleges szakítást jelentette. Államfilozófiai elveit a gyakorlatba a Korzika számára készített alkotmánytervezetben és a Lengyelország kormányzásáról szóló írásában próbálta meg átültetni. Az *Emil* elleni támadások hatására nem maradhatott sem Párizsban, sem Genfben. Rövid időre - Hume meghívására - Angliába utazik, ám 1767-ben onnan is, menekülésszerűen távozik. 1770-től kezdve - illegálisan - Párizsban él, színműírással, zenével és botanikával foglalkozik. Ekkor írja A *magányos sétáló ámodozásait*, majd az Ermenonville-ben bekövetkezett halála után kiadott *Vallomásokat*.

A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott értekezés arról, vajon "javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése", nemleges válaszával voltaképp az egész, azt megelőző négyszáz év gondolkodói ideáljainak mond nemet. Hiszen a humanizmustól kezdve a nem pusztán elméletileg képzett, hanem az egyszersmind jó ember volt a filozófusok ideálja, s a 17. századdal végbement változás ebből a szempontból csupán annyi, hogy az elméleti megalapozás lett más, illetve egységesebb. De Rousseau ez értekezésben kifejezetten azt állítja, hogy az elméleti tudás fejlődését nem követi szükségképp a gyakorlati tudásé, illetve a jobb emberek kialakulása, sőt e kétfajta fejlődés kifejezetten el is vált egymástól. „Derék emberként” lép fel a „becsület” védelmében az erudíciójára büszke tudóssal szemben, s mint majd a későbbi írásokban, már itt is a „szív mélyétől” várja jutalmát. Úgy véli, a civilizáció azt az állapotot jelenti, amelyben az emberek eredeti szabadságát a tudományok s a filozófia segítségével elfojtják a kormányzatok, az irodalom s a művészetek pedig hozzájárulnak ahhoz, hogy az emberek kényelmesen érezzék magukat e rabszolgaságban. A külső magatartás teljességgel elkülönült a szív belső hajlandóságaitól, az erény helyébe az illem, a társasági érintkezés csiszoltsága lépett. A belsőnek, a szívnek, tulajdon szellemünknek való

megfelelés helyett a külső elvárásoknak, szokásoknak igyekszünk megfelelni. Az őszinte barátság, az istenhit s a hazaszeretet helyét az emberek közti bizalmatlanság, a szkeptikus tudományból fakadó istentagadó beszédek váltják fel. Egyes bűnök az erény nevével dicsekszenek - állítja -, kétségkívül a Mandeville-Voltaire-féle elgondolásokra legalább implicit válaszként, amely a luxusjavakban, a luxuscikkekre való törekvésben s az ehhez kapcsolódó esetleges „magánbűnökben” a közhasznót előmozdító erényeket pillant meg. Az ősök egyszerűségében virágzó erények - nagylelkűség, igazságosság, mértékletesség, emberiesség, bátorság, hazaszeretet, istenfélelem - a tudományok hatására feledésbe merültek. A tudományok fejlődése eleve kérdéses, hisz a hamisság számtalan alakjával szemben az igazságnak csak egy alakja van, s ezt annál is nehezebb megtalálni, miután senki sem keresi őszintén. De még ha őszintén keresnénk is, nincs kritériumunk, melynek alapján fölismerhetnénk, s végül a megszerzett tudással képtelenek vagyunk jól élni. A tudományok a semmittevést, a fényűzést szolgálják, az alapértékek eléréséhez, amilyenek a népesség gyarapodása, a jó kormányzat, a virágzó s másokban félelmet keltő nemzet semmivel sem járulnak hozzá.

Mielőtt még teljesen kétségbeeshetne az olvasó a visszafordíthatatlan s megállíthatatlan romlás ékesszóló ábrázolása láttán, Rousseau egyfajta *ad hominem* érvet alkalmazva magához a pályadíjat kitűző Akadémiához fordul, s üdvtörténeti küldetést tulajdonít neki: ha már egyszer eljutottunk a jelenlegi helyzetbe, nem lehet egyszerűen visszafordulni. Ám lehetséges morális korlátok közé szorítani a tudományt a tudósoknak az akadémiákhoz hasonló testületei révén. Ezek egyrészt a tudósok erkölcsének tisztaságán kell hogy őrkdjenek: a Hobbeshoz s Spinozához hasonló „veszedelmes álmodozók” lehetőségeit nézeteik közreadására meg kell szüntetni. Bacon, Descartes és Newton értékelése ugyan pozitív, ám az ő tudásukat is csak olyanok ismerhetik meg, akik méltók rá, hogy tanítványok legyenek. Tehát az akadémiák másik fő feladata a tudománynépszerűsítő „kompilátorok” távol tartása a tudósoktól.

A *Nárcisszus*hoz írt későbbi bevezető, amelyben magamagát igyekszik védelmezni a váddal szemben, hogy a tudományok s a művészetek ellensége efféle vígjátékot ír, megerősíti, hogy nem gondolja lehetségesnek az egyszerű visszafordulást az idilli kezdetekhez. Az

alapértékek ugyan világosak: a teljes egyenlőség, amellyel szemben még a tudományos vagy művészi teljesítmény sem számít, a keveredés nélküli, tiszta nemzeti erkölcsök, melyeket nem rontott meg a kereskedés révén végbemenő érintkezés, és a filozófia. Viszont ha egy nemzet már eljutott a romlás meghatározott fokára, az eredeti tisztaság többé nem szerezhető vissza. Ha a tudományok s a művészetek a romlottság bizonyos fokára juttatták a népet, akkor már nincs más lehetőség, épp ezeket a tudományokat s művészeteket kell igénybe venni annak érdekében, hogy megakadályozzuk a további romlást. Ha már nincsenek erkölcsök, melyek a cselekedeteket belülről irányítanák, a rend fenntartásáról külsődleges eszközökkel kell gondoskodni. Ez pedig nemcsak rendészeti feladat Rousseau értelmezésében, hanem művészeti is: szinte Pascalt idézően beszél a szórakoztatásról, amely megakadályozza az embereket abban, hogy önmagukra gondoljanak. S a zene és a színház „e feladat végrehajtásának legfontosabb eszközei közé tartozik”.

Az első „dijoni” értekezésben is megjelenő egyenlőségkonceptiót bontja ki a második értekezés, melyet Rousseau 1755-ben ez akadémia pályázatára írt *Az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről*, illetve az eredi kiírásnak megfelelően még arról is, hogy *összefér-e a természeti törvénnyel*.

Noha ez az írás még nem kifejezetten a társadalmi szerződésről szól, kétségkívül előkészíti azt, amennyiben megvizsgálja az ember természeti állapotáról közkézen forgó nézeteket, és saját elgondolásával váltja fel őket. E nézeteknek ugyanis közös bajuk, hogy a társadalomban élő embert vetítik vissza a társadalom előtti körülményekbe, s így voltaképp körben forgó okoskodásban vétkesek. Rousseau szerint ráadásul ez elméletek azzal az igénnyel lépnek fel, hogy leírják, mi történt ténylegesen a kezdeti stádiumban. Rousseau azonban a Bibliára hivatkozik, mely kizárja, hogy természeti állapotot tételezzünk tényleges kiindulópontul, hiszen az első ember „közvetlenül Istentől kapott értelmet és parancsokat”. Vagyis amikor a természeti állapotról gondolkodunk, csakis hipotézisekről lehet szó, melyekkel a létező összefüggéseket, nem pedig eredetüket magyarázzuk.

Rousseau természeti emberét nem a hiányok s a gyengeség jellemzi, hanem épp ellenkezőleg: szükségleteit könnyebben kielégíti, mint a

vadállatok, a természet spártai módon bánik vele: vagy olyan ügyessé válik, hogy a nála erősebb állatoknak is méltó ellenfele, vagy elpusztul. Ráadásul betegségek se nagyon bántják, hisz a rousseau-i rekonstrukcióban a betegségek a társadalomban élők civilizációs ártalmait: a természet begyógyítja mind a vadállatok, mind a vademberek sebeit. A vadember annyiban is a vadállathoz hasonlít, hogy magányosan él, keveset gondolkodik, s ráhagyatkozik a természet kiszámítható ritmusára: nincsenek meglepő dolgok, melyek megijeszthetnék. Minden gondja az önfenntartás, illetve nemi vágyainak kielégítése, s ez utóbbi is a vadállatokhoz hasonlóan történik, nem alakult még ki az elkülönülő monogám család. Az anya is csak addig táplálja gyermekeit, míg saját lábukra nem tudnak állni, ekkor otthagyja őket.

Van azonban két nagy különbség az állatok s az emberek között a vadság stádiumában is: mint Descartes-nál, úgy itt is gépek az állatok, s szabadságuk révén a gépi mintázatokhoz valami újjal hozzájárulnak az emberek. Az ember el tud térni a szabályoktól, s a mechanika törvényei nem tudják megmagyarázni a választás képességét s e képesség tudatát. A másik megkülönböztető tulajdonság a tökéletesedés képessége. Hiszen az állatok ezer év múltán is olyanok, mint annak előtte, míg az emberben kifejlődnek az eleinte benne szunnyadó képességek. Az első értekezés tanulsága persze nem változik: a képességek kibontakozásával önmaga és a természet zsarnokává válik, bölcsességével együtt nőnek tévedései, erényeivel bűnei. A vadembernek csak természet által felkeltett szenvedélyei és vágyai vannak, a halál s a halálfélelem is csak az állati léttől távolodva ismeri meg. Az elmélkedésre a szenvedélyek ösztönöznek bennünket, de míg minden vágyunk tárgya „az élelem, egy nőstény meg a pihenés”, addig nincs meg bennünk az a dinamizmus, amely kiemelné bennünket a természet állapotából. Ezért aztán voltaképp felfoghatatlan, hogyan jön létre már maga a jövőtudat is az emberben, mi bírja rá, hogy jövőendő szükségleteinek kielégítésén fáradozzék áttérve a földművelésre. Hasonlóan felfoghatatlannak látszik a nyelv létrejötte is: amikor már kialakult a beszéd s a grammatika, foglalkozásunk rohamos fejlődésnek indulnak, de első pillantásra tisztázatlannak tűnik, hogyan jön létre az első nyelv.

A nyelv kialakulásáról szóló elgondolását Condillac nézeteivel szemben adja elő Rousseau, mert, mint mondja, Condillac feltételezi a

társadalmi állapotot. Az igazi kérdés azonban épp az, hogy miként válhatott egyáltalán szükségessé a nyelv, ha egyszer abból indulunk ki, hogy a vadember éppoly magának való életet él, mint a nagyobb vadállatok. Ráadásul - s itt Rousseau maga is egy cirkuláris érvbe bonyolódva felszínre hozza a korábbi elméletek lappangó ellentmondásait -: a beszéd szükséges a gondolkodás kifejlődéséhez, viszont gondolkodásra van szükség a beszéd feltalálásához.

Rousseau a körforgásban rejlő nehézségnek az evolúciós gondolkodással rokon módon, apró, egymásra épülő lépések felvázolásával veszi erejét. Az első emberi nyelvnek azt az ösztönös segélykiáltást tekinti, amely valamilyen nagy veszély láttán szakad ki belőlünk. Az érintkezés sokasodása egyre tagoltabb gesztusnyelvet hozott magával, mely végül tagolt hangok közmegegyezésen alapuló alkalmazásává alakult át. Ám ez még mindig csak egy hipotetikus elgondolás, és egy újabb körforgás felbukkanása arra készteti Rousseau-t, hogy feladja a nyelvek létrejöttének pusztán emberi erőkre építő magyarázatát: nem tudni, a berendezkedett társadalom kellett-e inkább a nyelv létrejöttéhez, mint a nyelv a társadaloméhoz.

Mindez csak alátámasztja az általános tézist a természeti állapotról: vajmi kevés a társas érintkezés, a természetben nem lappang előkészítetten a társas életre való hajlandóság. A természeti állapotot irányító ösztönből nem hiányzott semmi, amire akkor szüksége volt az embernek, a szükséglet és a kielégítésének eszközeit biztosító ész egymást támogatva, apró lépésekben kellett hogy kifejlődjene. Ebből viszont egy alapvetően fontos következmény adódik: a természeti ember nem nevezhető sem morálisan jónak, sem morálisan rossznak. Hobbesszal szemben Rousseau azon az állásponton van, hogy a természeti állapotban az önfenntartási törekvésből egyáltalán nem következik háborúskodás, hiszen mindenki elégséges magamagának. A háborút előhívó szükségletek a társadalmi állapotból kerülnek át illegitim módon, hisz a természeti állapotban nincsenek bűnös szenvedélyek. Viszont e hiányon túlmenően van valami, aminek megléte elkerülte Hobbes figyelmét: az önfenntartási ösztön mellett megvan a vademberben a szájalom *természetes erénye* (a nyelvek eredetéről szóló későbbi értekezés szerint persze a szájalom is az érintkezés terméke, s a képzeletre is szükség van, hogy létrejöjjön). Az 1755-ös értekezés szerint ráadásul valamennyi „társas erény” ebből

a tulajdonságból következik, s ezt a tézist Mandeville ellenében védelmezi. Egyenesen úgy véli, a Mandeville által festett tabló az ember társiatlanságáról csak az ész kiművelése, a filozófia kifejlődése *utáni* emberre igaz: amíg nincsenek az egész társadalmat fenyegető veszélyek, addig a filozófus szájalom nélkül nézi legjobb barátja szenvedését is. Ennyiben ebben az értekezésben - a későbbivel ellentétben - a szájalom révén kap bizonyos normatív jelentőséget a természeti állapot: „ez az érzés tölti be a törvények, az erkölcsök és az erény helyét (...) Ez sugallja minden embernek a természetes jószág alapelvét: *Úgy tedd a jót magadnak, hogy a lehető legkisebb rosszat okozd másnak (...)*” A másik oldalon, a filozófiai ész társadalmában „az észszerű igazságosság parancsa” mérvadó: „*Tégy úgy másokkal, ahogyan szeretnéd, hogy veled tegyenek.* A természetes érzés hatására minden ember - neveléstől függetlenül - irtózik a rossz cselekedetektől.

Az eredeti, természeti állapot e leírásából Rousseau nagy horderejű következtetéseket von le. A nem természetes egyenlőtlenség az úrszolga viszonyral a csúcán csak azáltal fejlődhetett ki, hogy az emberek érintkezni kezdtek egymással, kölcsönös szükségletek jöttek létre, s ennek révén függő viszonyba kerültek egymással. De hogyan fajulhattak idáig a dolgok? Mi hát az egyenlőtlenség eredete? Rousseau válasza igen különös, annak fényében, hogy mind a kor gondolkodásában fontos szerepet játszó mechanikus tudományok, mind a gondviselés hit kézenfekvővé teszi, hogy a történelemnek előre meghatározott, többé-kevésbé szükségszerű lefolyást tulajdonítsunk: „több külső ok véletlenszerű egybeeséséről” beszél, s úgy véli, lehetséges volt, hogy ez okok ne következzenek be, s az egész emberi fejlődés megrekedjen az eredeti állapotnál, amelyben a tökéletesedésnek az embert kitüntető képessége csírájában elfojtódott volna. Ám valójában mégis együtt állt a „sok véletlen körülmény”, melyek „úgy tökéletesbítették az emberi észet, hogy megrontották a fajt, gonosszá tették az egyént, miközben társas hajlamúvá tették

A válasz, melyet az értekezés második része ad, a kis lépések evolúciós története, amelyben egyrészt a sokasodásnak s a találkozások ebből fakadó egyre nagyobb valószínűségének, másrészt az olyan véletlen felfedezéseknek, mint a tűz feltalálásának van nagy szerepe. A találkozások révén a vadember megfigyelte a viselkedésbeli hasonlóságokat, erre támaszkodva pedig „valamifajta megérzés” által a legalkalmasabb viselkedési módokat is kitalálta, melyek alapja hol a

bizalom, hol a bizalmatlanság volt. E fejlődés mindenkori - igen alacsony - szintjének megfelelően fokozatosan kialakultak a kölcsönös kötelezettségek durva képzetei, melyeknek a vadállatok „nyelveitől” nem sokban különböző primitív nyelvek feleltek meg. Végül sok évszázad alatt eljutottak az emberek odáig, hogy legalább felgyorsult az addig alig észrevehető haladás: kalyibákat készítettek, melyekben lassanként egy-egy család talált helyet magának, valamelyes tulajdon megjelenését perlekedés és harc követte. Létrejött a házastársi s az atyai szeretet, végül a szabad idő új szükségleteket teremtett, melyek az első függés kialakulásához vezettek. Lassan nemzetek is kialakultak, melyeket „az erkölcs és a jellem” egyesít, nem pedig „rendszabályok és törvények”. Azaz nem kívülről jövő normák, hanem a magatartási szabályok természetesen kialakult egységes rendje. Ezen a szinten kezdték el összehasonlítani egymást az emberek, s itt jelentek meg az első társadalmi szenvedélyek, melyek a nem természetes egyenlőtlenség kialakulását érthetővé teszik: a hiúság és a megvetés, az irigység és a szegény.

Ez az állapot még nem a mai civilizáció emberiségének állapota, hanem egy közbülső szakasz, melyet Rousseau a legboldogabb kornak tekint: az ember kilépett a természetes vadságból s elszigeteltségből, de még a szánalom természetes érzése mérsékelte önzését s lehetővé tette közösségi életét. A korábbi váltáshoz hasonlóan az ebből az állapotból kimozdító motívum is véletlenszerűként jelenik meg: a kohászat s a földművelés bevezetése, amely ráadásul annak is oka lett, hogy Európa jobban civilizálódott, mint a világ többi része: Rousseau úgy véli, ez a földrész a leggazdagabb vasban és a legtermékenyebb gabonában. A kohászatot ugyan a vulkánkitörés véletlenje magyarázza, ám a voltaképpeni tulajdon és a jogszabályok létrejötte a földművelésből, a földek felosztásából s a rajta végzett munkából - Locke-hoz hasonlóan nála is a munka a tulajdon eredeti alapja - már szükségképp következett. Ezen a ponton érdemes átlépni a másik nagy politikafilozófiai mű ismertetéséhez.

A társadalmi szerződés szerepe azért kivételesen nagy Rousseau számára, mert egyszerre teszi lehetővé az eredeti állapot értelmében vett szabad emberek társadalmi kötöttségét, másrészt e kötöttség teljesebb szabadságként való értelmezését. Ez utóbbi mozzanat ad magyarázatot arra, hogy miért a közvetlen demokrácia az ideális berendezkedés Rousseau szerint - habár épp tökéletessége miatt talán

csak istenek számára lehetséges. A szabadság megőrzése - sőt kiteljesítése - a sajátjogúságról való lemondás ellenére is azáltal válik lehetővé, hogy jogainkról nem egy tőlünk különböző személy vagy bizonyos számú személy javára mondunk le, hanem a közösség egésze javára - meglepő a spinozai *Teológiai-politikai tanulmány* 16. fejezetének gondolatmenetével való párhuzam, noha Spinoza nem Genfet, hanem a liberális Amszterdami tartja ideális mintának, ahol „mindenki azt gondolhatja, amit akar, és kimondhatja azt, amit gondol”. A szerződés alapján jön létre a főhatalom, amelyben a szuverenitás - az előbbiek alapján - a népet illeti meg. S ha már az igazi szabadságot úgy határoztuk meg, mint ami abban áll, hogy egyszerre vagyunk tagja és „uralkodója” a társadalomnak, ezért kézenfekvő, hogy senki sem alkothat - spinozai kifejezéssel - „államot az államban”, senki sem térhet el a közösségnek a többség akaratnyilvánításában manifesztálódó akaratától. Az egyesek akarata, még ha az összes partikuláris individuum akaratairól volna is szó (*volonté de tous*), nem léphet szembe legitim módon a többség akarata által konstituált, a közösség érdekét megjelenítő általános akarral (*volonté générale*). Ennek az egész közösség fennmaradása a tétje, ezért az önmaga individualitását fenntartani kívánó egyén kényszeríthető rá, hogy elfogadja az általános akaratot, vagyis kényszeríthető rá, hogy az állampolgári lét „igazi” szabadsága értelmében szabad legyen.

A politikai cselekvés célja a közjó elérése, s ennek meghatározására természetesen csakis az általános akarat lehet jogosult, hisz bármilyen más akarat csakis egy partikuláris érdek kifejezője lehet. Ugyanezen okból kell hogy oszthatatlan legyen a főhatalom, vagyis a hatalom megosztásának Locke-tól és Montesquieu-től való elgondolása ebben a keretben alapvetően téves elgondolás. A népképviselő intézménye is nehezen értelmezhető ebben a keretben, az ideális mindenkép a közvetlen demokrácia, mint ahogyan az a régi görögöknél és rómaiaknál működött. Minden pillanatban, amikor nem veszünk részt közvetlenül a döntéshozatalban, meg vagyunk fosztva szabadságunktól.

Az általános akaratot megtestesítő főhatalomnak nemcsak szabadságra kényszerítés áll jogában, hanem az is, hogy száműzze azokat, akik nem hisznek az állampolgári hitvallás dogmaiban, melyek a gondviselés, a túlvilági jutalom és büntetés létéről, a társadalmi szerződés szentségéről és az állam törvényeinek sérthetetlenségéről szólnak. A

kereszténység semmi esetre sem alkalmas állampolgári vallásnak, hiszen egyrészt egyetemes emberi vallás nem köthető egy nemzethez, másrészt nem az e világi nemzet jóléte, hanem csak a túlvilágon elérhető üdvösség foglalkoztatja igazi híveit, amelyből nem fakadhat igazi hazaszeretet.

A vallás másfajta koncepciója alkotja az *Emil vagy a nevelésről* (Rousseau 1978a) című írás filozófiai magvát alkotó nagy, tanító célzatú beszéd, „A savoyai vikárius hitvallása” fő mondanivalóját. Maga az *Emil* egy nevelési elgondolás kifejtése, melynek alapja a korábbi írásokban felvázolt kettősség a természeti és a társadalmi ember között. A nevelés nagy dilemmája, hogy önmagának - azaz természeti embernek -, avagy másoknak - vagyis társadalmi embernek - neveljük azt, akit gondjainkra bízunk. Rousseau szerint e dilemma feloldhatatlan: „választanunk kell, embert akarunk-e formálni vagy polgárt, mert mind a kettőt egyszerre nem csinálhatjuk” (13). Rousseau *embert* akar nevelni Emilből, s ezért gyakran hívja fel olvasója figyelmét, hogy fontos pillanatokban hiába várjuk tőle azokat a reakciókat, melyeket megszokhattunk a társadalmi környezetben nevelkedő ifjaktól. Ám az emberi nevelés azt is jelenti e műben, hogy *nem* egyes nemzetek szokásainak megfelelően nevelünk: „Csak azt tekintettem vitathatatlanul az emberhez tartozónak, ami minden emberben közös, bármely életkorban, bármely rangban és bármely nemzetben a világon” (224). Ebből kiindulva akár azt is várhatnánk, hogy *A társadalmi szerződés* lapjain nemzetietlensége okán elvetett kereszténység helyeződik vissza jogaiba. A hányatott sorsú, de igen derék savoyai pap azonban még ennél is tovább megy, s a természetes vallás szószólójává válik. A savoyai maszkjában megszólaló Rousseau minden alkalmat megragad rá, hogy elhatárolódjék a filozófiától: a szívre, a lelkiismeretre, az emberi természetre, az érzésre hivatkozik azzal szemben, amit filozófusi ésszé azonosít.

A filozófia helyett az igazság szeretetére felesküdt káplán mégis egy filozófusi lépéssel indítja vallomását: felállítja módszertani szabályát, amely nem áll olyan távol Descartes-étól, mint amennyire a retorika alapján gondolnánk: „nyilvánvalónak fogadom el mindama ismereteket, amelyekről őszinte szívvel nem tagadhatom meg hozzájárulásomat. Igaznak fogadom el mindama ismereteket, melyek szükségképpen kapcsolatban látszanak állni az előbbiekkal”

(238). Azok a tanítások, melyeket Rousseau hol egyszerűen csak rögzít mint nyilvánvalókat, hol „hitcikkelyeinek”, illetve „dogmáinak” nevez, általában bizonyos filozófiai közbeszédből származnak, hol Locke-ra, hol inkább Malebranche-ra, illetve Leibnizre emlékeztető fordulatokkal. Az én létezését bizonyosnak tartja a vikárius, de nem a gondolkodás, hanem az érzékelés aktusának alapján. Azt is világosan átlátja, hogy érzékelése és érzékelésének oka vagy tárgya, ami rajta kívül van, nem ugyanaz a dolog. Condillackal szemben Locke álláspontját képviselve vallja, hogy az érzékelésben még nem rejlik ítélet, tehát kell hogy legyen bizonyos tevékeny erő az érzékelő szubjektumban, amely elvégzi az érzékelt dolgok összevetését. Az érzékelt dolgot anyagnak nevezi, amelyről viszont kifejezetten a Voltaire-től radikalizált Locke-kal szemben állítja, hogy képtelen a gondolkodásra. Természetes állapota a nyugalom, önmagától nem képes mozgásba lendülni. A világegész maga sem önmagát mozgató élőlény, tehát kell hogy legyen valamilyen mozgatója, melyet Rousseau nem talál meg sem Descartes, sem Newton írásaiban. Innen jut el első alapelvéhez, mely szerint akarát mozgatja a világegyetemet. S noha elveti a „metafizika zagyvaságait”, második alapelvét-hitcikkelyét abból a meggondolásból bontja ki, mely szerint a világegyetem működésében tapasztalt szabályosságnak is kell hogy legyen alapja, ami nem lehet más, mint az értelem. S ahogy a világegyetemet működtető értelem és akarát független az anyagtól, úgy az ember cselekedeteit irányító értelem s akarát is független tőle: a szabad akarát az emberi lét legfőbb megkülönböztető jegye. A harmadik hitcikkely épp ezt foglalja magában, bevezetve az anyagtalan szubsztancia fogalmát, melynek irányítása alatt áll az ember. További dogmákat nem sorol fel Rousseau, úgy véli, ezek már könnyen levezethetők az első háromból. Rátér viszont a teodícea problémájára, melynek megoldási javaslatait szintén a korban szokásos meggondolásokból állítja össze - kétségkívül a belső világosság útmutatására támaszkodva. A rend nem engedheti meg, hogy az egészhez képest elhanyagolható, az egyes emberekhez kapcsolódó rossz kiküszöbölése rossz irányban befolyásolja az egész működését. Az irányító értelem és akarát, azaz Isten nemcsak a legfőbb jó, hanem tökéletesen igazságos is. Ráadásul a gonosz emberek e világi boldogulása már önmagában is kielégítő érvet jelent a lélek halhatatlansága, de legalábbis amellet, hogy nem pusztul el a testtel együtt - mert valahol, valamikor el kell hogy nyerje jutalmát az e világi jószág. Leibniztől nem teljesen idegen gondolatmenetében azonban Rousseau eljátszik azzal a gondolattal is, hogy a gonoszság

már e világban megtalálja büntetését: a pokol már ebben az életben jelen van, és pedig a gonoszok szívében. Az efféle gondolatmenetekhez hozzátartozik az az elgondolás is, hogy nemcsak a természettörvények állandók, de vannak olyan morális természeti törvények is, melyek fölötté állnak minden relativitásnak, ami abból fakad, hogy a különböző nemzetek különböző erkölcsi szokásokhoz alkalmazkodnak: „van-e olyan ország ezen a földön, ahol bűn az, ha valaki megtartja szavát, ha valaki irgalmas, jótékony, nagylelkű, s ahol megvetik a derék embert, s tisztelik a szószegőt!” (258). Nem lehetne nagy jelentősége ennek az állandóságnak, ha nem lennénk képesek rá, hogy - Istenhez hasonulván - lelkiismeretünk révén fel ne fogjuk ezeket az örök törvényeket. Így azonban van egy morális zsinórmértékünk, amely tévedhetetlenül eligazít bennünket a világ dolgai közt, ha nem hagyjuk magunkat megtéveszteni a filozófusok s a kazuisták körmönfont okoskodásaitól.

A gondjaira bízott fiatalember közbeszólására a vikárius elismeri, hogy a természetes vallás alapelveit írta le. Hiszen azt már egyébként is láttuk, hogy e „dogmák” felismeréséhez egyedül az értelemre volt szükség, sehol sem építettünk a kinyilatkoztatásra. Az így be nem látható „hittitkok” az egyes vallások elkülönüléséhez, s előbb vagy utóbb gaztettek elkövetéséhez vezetnek. Isten nem kíván külsődleges kultuszokat, hanem egyedül a szív kultuszát, s amit tényleg semmilyen körülmények közt sem kíván, az a filológiai-kritikai tevékenység, amellyel egyrészt a kinyilatkoztatás hiteles szövegdokumentumát állapíthatjuk meg - a humanisták, majd a 17. század bibliakritikusainak módján -, másrészt az évezredes értelmezési hagyományból kibogozhatjuk az igaznak tűnő értelmezés fonalát: „Sohasem fogom belátni, hogy az, amit minden embernek tudnia kell, könyvekbe lenne zárva, s hogy aki nem férhet hozzá sem e könyvekhez, sem azokhoz az emberekhez, akik értik e könyveket, akarata ellenére tudatlansággal bűnhődjék” (273).

Irodalom

BARKER, STEPHEN FRANCIS - BEAUCHAMP, TOM i. (szerk.) 1976:
Thomas Reid. Critical Interpretations. Philadelphia: Philosophical Monographs.

BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLÖB 1999: *Esz­tétika*. Budapest: Atlantisz.

BENNETT, JONATHAN 1971: *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*. Oxford: Oxford University Press.

BERKELEY, GEORGE 1996: *Principles of Human Knowledge, Three Dialogues*. Oxford: Oxford UP.

BERKELEY, GEORGE 2006: *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest: L'Harmattan.

CAMPBELL, ROY HUTCHESON - SKINNER, ANDREW S. (szerk.) 1982: *The Origin and Nature of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

CASSIRER, ERNST 2007 (1932): *Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner.

CHARRAK, ANDRÉ 2003: *Empirisme et metaphysique - Condillac*. Paris: Vrin.

CONDILLAC, ETIENNE BONNOT DE 1976: *Értekezés az érzetekről*. Budapest: Magyar Helikon.

CONDORCET, JEAN-ANTOINE-NICOLAS CARITAT DE 1986: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Budapest: Gondolat.

D'HOLBACH, PAUL HENRI THIRY 1978: *A természet rendszere. A természeti és erkölcsi világ törvényei*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DIDEROT, DENIS 1983: *Válogatott filozófiai művei*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DIDEROT, DENIS 1997: *Rameau unokaöccse*. Budapest: PannonKlett.

G. Gawlick bevezetői John Toland műveinek reprint kiadásaihoz a Frommann-Holzboog kiadónál (Stuttgart-Bad Cannstatt)

GRAVE, SELWEY ALFRED 1960: *The Scottish Philosophy of Common Sense*. Oxford: Oxford University Press.

GYÖRÝ JÁNOS (szerk.) 1962: *A francia enciklopédia*. Budapest: Gondolat.

HOLZHEY, HELMUT - MUDROCH, VILEM (szerk.) 2004: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. 1. köt. Basel: Schwabe.

HORKAY-HÖRCHER FERENC (szerk.) 1966: *A skót felvilágosodás*. Budapest: Osiris.

HUME, DAVID 1973: *Tanulmány az emberi értelemről*. Budapest: Magyar Helikon.

HUME, DAVID 1992-1994: *Összes esszéi*. I—II. Budapest: Atlantisz.

HUME, DAVID 2003: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Budapest: Osiris.

HUME, DAVID 2006a: *Beszélgetések a természetes vallásról*. Budapest: Atlantisz.

HUME, DAVID 2006b: *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ISRAEL, JONATHAN I. 2001: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

LA METTRIE, JULIEN-OFFRAY DE 1979: *Filozófiai művek*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

A Leibniz-Clarke levelezés. Budapest: L'Harmattan, 2005.

LUDASSY MÁRIA 1972: *Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit*. Budapest: Magvető.

LUDASSY MÁRIA (szerk.) 1975: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest: Gondolat. LUDASSY MÁRIA 1989: *Négy arckép*. Budapest: Szépirodalmi.

MACKIE, JOHN LESLIE 1980: *Hume's moral theory*. London: Routledge.

MANDEVILLE, BERNARD DE 1996: *A méhek meséje*. 2. kiad. Budapest: Kossuth Kiadó.

MÁRKUS GYÖRGY (szerk.) 1977: *Brit moralisták aXVIII. században*. Budapest: Gondolat. MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDÂT, baron de la 1978: *A rómaiak nagysága és hanyatlása*. Budapest: Magyar Helikon.

MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDÂT, baron de la 1981: *Perzsa levelek*. Budapest: Európa. MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDÂT, baron de la 2000: *A törvények szelleméről*. Budapest: Osiris-Attraktor.

NAGY JÓZSEI 2003: *Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiózis*. Budapest: Áron.

PASSMORE, JOHN 1980: *Hume's Intentions*. London: Duckworth.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1978A: *Emil vagy a nevelésről*. Budapest: Tankönyvkiadó. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1978B: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest: Magyar Helikon. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1997: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Budapest: PannonKlett.

SHAFTESBURY, ANTHONY ASHLEY COOPER EARL OF 2004: *Értekezés az erényről és az érdemről*. 2. kiad. Budapest: Magyar Helikon.

SKINNER, ANDREW S.-WILSON, THOMAS (szerk.) 1975: *Essays on Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.

Vico, GIAMBATTISTA 1979: *Az új tudomány*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VOLTAIRE 1991: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

WADE, IRA 0.1971: *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.

WUNDT, MAX 1961: *Die deutsche Schulphilosophie der Aufklärung*. Hildesheim: Olms.

7. Kritikai filozófia, német idealizmus és hatásuk

7.1. Immanuel Kant (1724-1804)

Königsbergben született egy nyergesmester fiaként. A szülők a pietizmus szellemében nevelték gyermekeiket. Kantra nagy hatással volt az otthon tapasztalt bensőséges vallásosság és a szigorú erkölcsiség érzülete. Tisztesség és mértékletesség jellemezte egész életét, ami a külső körülmények tekintetében drámai fordulatok nélkül zajlott, ám az egész újkor talán legjelentősebb gondolati forradalmát érlelte ki.

A königsbergi egyetemen a filozófia mellett teológiát, matematikát és fizikát hallgatott. Érdeklődését különösen *Martin Knutzen (1713-1751)* előadásai keltették fel, egy olyan gondolkodóé, aki a német filozófiai szellemet uraló Christian Wolff metafizikai tanítását a korabeli matematikai természettudománnyal, elsősorban Newton felfogásával próbálta ötvözni. Knutzen maradandó hatásának tudható be, hogy az ifjú Kant első írásai szinte kivétel nélkül természettudományi kérdésekről szóló értekezések. Tulajdonképpen csak a 60-as években helyeződik át írásainak súlypontja a természettudományról a filozófia kérdéseire, amikor is gyors egymásutánban jelennek meg azok a művek, amelyekben klasszikus metafizikai és morálfilozófiai kérdésekben próbál állást foglalni.

1755-től magiszterként ad órákat a königsbergi egyetemen, de növekvő híre és elismertsége ellenére nem jut katedrához. Szűkös körülményei miatt kénytelen a königsbergi királyi kastélykönyvtárban állást vállalni, ahol nyolc éven keresztül alkönyvtárosként dolgozik szerény jövedelemért, miközben egyetemi magánóráit is megtartja. Csak 1770-ben, tehát viszonylag későn, 46 évesen jut professzori kinevezéshez. A logika és metafizika rendes tanárává kinevezett Kant székfoglaló értekezése, amely *Az érzékelhető és értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről* címet viselte, tulajdonképpen már a kritikai fordulat előhírnökének tekinthető. Ekkoriban keveset publikál, ám a transzcendentális filozófia érlelődéséről, a tétova első lépésektől a gondolati erőfeszítések fárasztó munkáján át a szerkezet diadalmas megformálódásig jó képet kaphatunk levelezéséből. Különösen egyik tanítványának, Marcus Herznek írott levelei világítják meg érzékletesen, hogy az erkölcsfilozófia kidolgozásának útját sziklatömbként torlaszolta el egy olyan metafizikai és ismeretelméleti problémakör, melyet már jóval a nagy mű megszületése előtt „a tiszta ész kritikája” címszóval nevezett meg Kant. A mű gondolati kiérlelése azonban váratlanul hosszúra, 11 évre nyúlt. Ez alatt a bő évtized alatt azonban nem csupán egyetlen könyv gondolatmenete foglalkoztatja a gondolkodót, hanem egy egész rendszer, a kritikai filozófia rendszere születik meg fő vonalaiban. *A tiszta ész kritikája* 1781-ben lát napvilágot, s a következő, rendkívül termékeny évtizedben sorra jelennek meg a kriticismus legfontosabb művei, az 1790-es években pedig kisebb tanulmányok egész sorozata.

Életének utolsó évtizedében írásainak hangja elkomorul. Egyre-másra olyan problémákba ütközik, amelyek részben a kriticismus rendszerének kereteit feszegetik nyugtalanító módon, részben pedig az emberről mint autonóm erkölcsi lényről vallott korábbi, racionalista és derűlátó képével nem egyeztethetők össze. Mindennapi életét is egyre inkább meghatározza az aggodalom gyenge egészsége és fogyatkozó alkotóereje miatt. Rendkívüli pontossága és rendszeretete ekkoriban is megmarad, gondolatait azonban már egyre kevésbé tudja rendben tartani, halála előtti utolsó néhány éve kétségbeesett küzdelem szellemi képességeinek gyengülésével. 1804. február 12-én halt meg, utolsó szavai a kortársak beszámolója szerint így hangzottak: „*Es ist gut.*” („Jó.”)

Kant életművének közkeletű korszakolása a kritikai filozófia eszméjének és rendszerének megszületését veszi alapul. Ez a korszakolás nem teljesen problémamentes, mert a fő mű 1781-es megjelenésekor jó néhány fontos értekezés és tanulmány áll az 57 esztendő gondolkodó mögött. Sokan - és nem teljesen alaptalanul - az 1770-es székfoglaló előadást tekintik a kritikai korszak kezdetének. A korszakolás kérdése másfelől azért sem magától értetődő, mert ha figyelemmel követjük Kant tematikus érdeklődését, akkor azt vehetjük észre, hogy egy egységes problémakör foglalkoztatja egész munkássága során, s ezen belül jelent fordulatot a kritikai filozófia megszületése. A Kant első alkotói periódusának tekintett *prekritikai korszak* felfogható egy hosszú intellektuális fejlődésnek, amely a transzcendentális fordulatnak nevezett módszertani és gondolati átalakuláshoz vezet. A prekritikai

korszak jelentősége tehát a hagyományos metafizikai örökség és az új természettudomány ismereteinek elsajátításában és ütköztetésében áll.

Kant gondolkodását legáltalánosabban a kiegyenlítésre való törekvés jellemzi. Jól értett ahhoz, hogy álláspontokat világosan átlásson, tömören összefoglaljon, mintegy kívülről ütköztesse őket, majd az ellentétet valamilyen új szempont alapján elsimítsa. A fizikai természettudományban például két elmélet küzdött egymással: a Descartes és követői által képviselt deduktív és matematikai módszer került szembe a Galilei és Newton, de már Bacon által is képviselt állásponttal, ami a tiszta dedukció elutasítása mellett állt ki. Kant elmélyült ismeretekre tesz szert a vitázó felek álláspontjáról, de sem az egyik, sem a másik oldal mellett nem teszi le a voksát. Az ő útja az ellentétek feloldása felé vezet, ám közben meg is haladja az ellentétes álláspontok gondolati horizontját.

1749-ben megjelent első írása, a *Gondolatok az eleven erők valódi mértékéről* című értekezés alapkérdése már bizonyos értelemben megelőlegezi *A tiszta ész kritikájának* problematikáját: miként alapozhatjuk meg a fizikai természettudományt? A kérdés az erők mennyiségéről az újkori metafizika szívébe vezet: Descartes azt állítja *A filozófia alapelvei* című művében (II, 36), hogy a mozgás mennyisége, vagyis a tömeg és a sebesség szorzata állandó a világban. Ezzel a geometrikus és mechanisztikus megközelítéssel szemben, ami minden változást külső behatásra vezet vissza, Leibniz belső aktivitást tulajdonított a természeti dolgoknak, és azt állította, hogy nem a mozgás mennyisége marad állandó, hanem az „eleven erő”, ami nem más, mint a tömeg szorozva a gyorsulással. Ez a vita nem a fizika egyik részkérdése körül forgott, hanem a természet újkori metafizikájának kulcskérdése volt. Az egyik oldalon a matematikai-mechanikus, a másik oldalon a metafizikai-dinamikus világkép tulajdonképpen a természet szemléletének két lehetséges és önmagában jogosult aspektusát jelentette, ám e két megközelítés között kibékíthetetlen ellentét feszült. A fiatal Kantot az érdekelte, hogy miként lehetséges az ész egyenrangú, ám egymásnak világosan ellentmondó törekvéseinek egyidejű fennállása, miközben mindkettőt ugyanaz az emberi ész gondolja el. Kant egy olyan gesztussal oldja fel az itt kibontakozó - saját későbbi kifejezésével antinomikus - ellentmondást, ami nagyon jellemző gondolkodói beállítódására. Kimutatja, hogy az álláspontok önmagukban teljesen jogosultak, és az összeütközés csak azért jön létre, mert az álláspontok mindegyike jogosulatlanul túllépi érvényességének körét. A matematikai természettudomány ugyanis nem a valóságos dolgokra vonatkozik, hanem absztrakt, mechanikai testekre. Ennek a megközelítésnek önálló és teljes jogú terepe a fizikai mechanika. Ezzel szemben a metafizikus nem a matematika által megkonstruált testekre, hanem valóságos dolgokra vonatkoztatja a természeti törvényeket, nem csoda hát, ha a természeti dolgokban belső erőre lel. A két szemléletmód tehát nemcsak két, ellentétes megközelítést jelentett, hanem Kant azt is észreveszi, hogy nem ugyanarra a típusú dologra vonatkoznak. Az antinómia föloldásának azonban van egy másik mozzanata is: metafizika és matematikai tudományok egymásrataltsága egy átfogó világmagyarázat számára, hiszen a metafizika úgyszólván túl hamar elhagyja a konkrét és valóságos problémák terepét, a matematikai természettudomány viszont túlságosan le van tapadva a konkrétumoknál.

1755-ben jelent meg *Az ég általános természettörténete és elmélete* című könyv, amely tekinthető Kant fiatalkori főművének is. Kant itt egy nagy ívű gondolatmenet keretében kiterjeszti a newtoni fizika törvényeit az univerzum keletkezésére, és megírja az univerzum lehetséges kialakulásának elméletét. A mű tehát kozmogóniai értekezés, ám a fizikai világ keletkezésének leírása mögött Kantot ismét a filozófia egyik döntő fontosságú kérdése, a mechanikai okság és a célszerű összhang megközelítésének vitája érdekli. Newton fizikája helyesen írja le a világegyetem működését, megközelítésében azonban csak a mechanikai okságnak van helye.

Leibniz metafizikája ezzel szemben az univerzum célszerű összhangját állítja, ám ezt a ideologikus szemléletet nem tudja megnyugtató módon összhangba hozni a természettudomány eredményeivel. A két megközelítés ismét csak antinomikus ellentétbe vezet, és Kant ezt az ellentétet igyekszik feloldani. "Adjatok nekem pusztá anyagot - mondja az előszóban -, és világot építek belőle nektek!", ami annyit tesz, adjatok anyagot és megmutatom, hogyan keletkezik belőle a világ. Kant pusztán a newtoni fizika segítségével megpróbálta levezetni az anyag eredeti káoszából a törvényeknek engedelmeskedő természet létrejöttét. Ehhez szerintem nincs szükség Isten közbeavatkozására, elegendő két erő, a centrifugális és a centripetális erő, vagyis a vonzás és a taszítás feltevése. Mégsem teljesen materialista és determinista Kant felfogása. Egy olyan célszerűségre támaszkodik ugyanis, amely különbözik a hagyományos metafizika klasszikus fiziko-teológiai istenértéktől (a természetben látott rendből

szükségszerűen következik e rend teremtmőjének, vagyis Istennek a léte). Kant kifinomult érvelése két mozzanatra épül: egyfelől a fizikai világ autonómiáját állítja, vagyis hogy a természeti világban magában nem található célszerűség, másrészt azt állítja, hogy a célszerűség nem közvetlenül a dolgokban, hanem a törvényekben található. Az antinómia feloldása tehát a klasszikus metafizika horizontjának túllépése a természettudomány elveinek segítségével: nem az események célszerűek, hanem a törvények. Istennek a teremtésben játszott szerepe is átalakul: ő hozza létre a törvényt és a rend alapjául szolgáló lényeket, és ő hozza létre az ősanyagot is, de minden más már a természet saját fejlődése eredményének tekinthető. A formátlan anyagkáosz az első lépés a világegyetem kialakulásában. Az anyagban már eleve ható vonzó és taszító erők következtében kialakulnak bizonyos középponti testek, amelyek azonban nem szippantanak magukba minden környező anyagot. A taszító és vonzó erők bizonyos egyensúlyának kialakulásakor anyagtömegek a középponti test körül körpályára kerülnek, és örvénylő mozgásuk lassú kiegyenlítődéssel kialakul belőlük az azonos síkban és irányban mozgó bolygók sokasága. Így születnek a naprendszerek - ám Kant nem kecsegtet azzal, hogy a fizikai törvények továbbgondolásával akár csak egyetlen hernyó vagy fűszál létrejöttét is meg tudnánk magyarázni. Mindazonáltal Kant kozmogóniájában a leibnizi harmóniára emlékeztető optimista szemlélet érvényesül: a világ mechanikus létrejöttét és kialakulását titkos terv irányítja, amelynek részleteibe ugyan nem nyerhetünk bepillantást, ám az egész mégis egyre közeledik a tökéletességhez.

Az 1763-ban Kant több olyan írást tesz közzé, amelyek a hagyományos metafizikától való távolodását mutatják. Ennek az évnek a terméke *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása* című tanulmány, amelyben Kant először szembesül azzal a filozófiai problémával, ami a későbbi antinómiák közül talán a legmélyebben foglalkoztatja: okság és szabadság ellentétével. Az értekezés azonban inkább csak előkészítése egy gondolati fordulatnak, ami a 60-as évek közepén történik meg és úgy jellemezhető, hogy Kant írásainak egyoldalú természetfilozófiai érdeklődése kiegészül az ember mibenlétére irányuló érdeklődéssel. Ez még nem azonos a kanti filozófia antropológiai fordulatával, amely egyszer s mindenkorra szakít a filozófiai gondolkodást uraló *sub specie aeternitatis*, vagyis az örökkévalóság szemszögéből való szemlélettel. Mielőtt Kant a kritikai filozófia kiépítése során végleg elveti ezt a „dogmatikus” beállítódást, és a gondolkodást „emberi alapokra” helyezi, magát az embert kell felfedeznie. A *megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* (1764) vagy a *Kísérlet a fej betegségeiről* (1764) című írásokban történik meg az előkészület. Kant már nem a lét és a gondolkodás végső kérdéseiről töpreng, hanem az emberi élet és az emberi világ jelenségei felé fordul. Az emberről való gondolkodás tétje azonban nem más, mint a szabadság helyének kijelölése a világrenden belül. Ami a kozmológia felől nézve az okság elvével szemben álló szabadság kérdése, az az emberi lény felől tekintve az etika problémája. De nem egyszerűen Kant korábbi érdeklődésének kiegészüléséről van szó. Az etika problémájának megjelenése sokkal mélyebb fordulatot sejtet. A gondolkodás fő szempontja változik meg, és ennek folytán a filozofálás módszere is átalakul.

A metafizikának ez az érlelődő antropológiai fordulata Rousseau hatására ölt alakot és kristályosodik ki. „Rousseau igazított helyre” - írja Kant, aki a francia gondolkodó hatását és jelentőségét egyenesen Newtonéval állítja párhuzamba. Rousseau-ban az ember mélyen rejtőző természetének felfedezőjét látja, és ő vezeti rá arra a gondolatra is, hogy az ember helye nem rögzített hely a világrend egészében. Hiszen az ember - ahogy Rousseau-nál is láthatjuk - eltévelyedhet, elkorcsosíthatja a civilizáció, és rossz útra térítheti a nevelés. Az etika azért játszik egyre nagyobb szerepet Kant 1760-as évekbeli gondolkodásában, mert az etikának kell az embert visszatérítenie saját természetéhez, és ezzel a világ egészén belüli rendeltetéséhez. Mielőtt azonban ezek a belátások megkapnák végső formájukat, Kantnak még hosszú utat kell bejárnia. Ennek az útkereső időszaknak a két legjelentősebb írása egyaránt a metafizika szerepéről és szükséges reformjáról szól.

Az ironikus hangvételű *Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztalak a metafizika álmai által* (1766) című mű Kantnak azt a felismerését tükrözi, hogy a Swedenborg-féle misztikus szellemlátás és a tiszteletre méltó metafizika halhatatlan és anyagtalan lélekről szóló tanításai nem is állnak olyan távol egymástól. Kant a metafizika állítólagos felvilágosodottságáról rántja le a leplet, amikor Swedenborg fantaszta vízióival állítja párhuzamba. A mű következtetése azonban nem a metafizika szkeptikus elutasítása, hanem a metafizika reformjának szükségessége. A metafizika eddig eltévesztette az utat, mert eltávolodott a lehetséges emberi tapasztalat körétől, és olyasmikről elmélkedett, amikhez a tapasztalat nem nyújtott támasztékot: szellemi monaszokról, halhatatlan és anyagtalan lélekről stb. A metafizika tehát hasonlóvá vált a látnoki rajongáshoz, ám ezért a metafizikát nem elvetni kell, hanem gyökeresen megreformálni. A későbbi gondolatok számára két fontos mozzanatra lehetünk figyelmesek

ebben a szellemes írásban. Az egyik az, hogy Kant lerántja „a dogmatizmus leplét” a lélek metafizikai tanáról és az ezzel kapcsolatos spekulációkról. Ezek a belátások vezetnek majd *A tiszta ész kritikája (TÉK)* „Paralogizmus” fejezetéhez, amelynek végkövetkeztetése az, hogy az öntudat fényéből nem következtethetünk az én szubsztanciális, vagyis anyagtalan és halhatatlan létére. A másik fontos mozzanat Hume egyértelmű hatása, ami tetten érhető a mű szkeptikus hangvételében és a tapasztalat felé fordulás sürgetésében. „Nyíltan megvallom - írja Kant a *Prolegomena* előszavában erre az időszakra visszatekintve sok évvel ezelőtt éppen David Hume figyelmeztetése ébresztett fel először dogmatikus szendergésemből, és a spekulatív filozófia terén folytatott vizsgálódásaimnak merőben új irányt szabott” (Kant 1783/1999:12). Kant azonban nem enged a szkeptikus filozófia csábításának, hanem a metafizika egészének átfogó reformjáról elmélkedik.

A metafizikai reform igényének utolsó jelentős dokumentuma *Az érzékelhető és értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről* (1770) címet viselő székfoglaló értekezés. Sokak szerint ez a mű már nem a prekritikai korszak utolsó, hanem a kritikai eszme megszületésének első dokumentuma. Ebben a tömör írásban Kant a jelenségek és valódi létezők platóni megkülönböztetéséhez tér vissza, és ennek megfelelően érzéki és intellektuális ismeret különbségéről beszél. Az érzékiség úgy mutatja be a tapasztalati dolgokat, ahogyan azok a számunkra megjelennek, ezzel szemben az értelmi megismerés úgy, ahogy magukban vannak. A kritikai korszakhoz képest a legnagyobb eltérést talán ez az utóbbi gondolat jelenti: Kant ekkor még úgy vélekedik, hogy a magukban való dolgok megismerhetőek. A mű szellemére rányomta bélyegét, hogy Kant ekkoriban ismerkedett meg Leibniz *Újabb értekezések az emberi értelemről* című művével, amelyet jóval Leibniz halála után, 1765-ben adtak ki. Ebből a műből származik az a gondolat, ami a kanti értekezés középponti tézise lesz, és már a kritikai filozófiát is előrevetíti: az értelmi világ megismerése előfeltételezi bizonyos ideák és értelmi törvények meglétét az elmében, amelyek mint hajlamok, készségek és természetes erők vannak jelen benne. Az értelmi törvényeknek ez a feltételezése egyfelől egy hagyományos platóni metafizika felé mutat vissza, másfelől előrevetíti a transzcendentális gondolkodás alapelvét: a rend és a szabályszerűség nem a világban található, hanem az emberi elme műve. Az értelem törvényei nem csupán egy intelligibilis világot tesznek hozzáférhetővé, hanem azt fejezik ki, hogy az emberi elme törvényei összefüggő egésszé, vagyis világgá formálják a dolgok rendezetlen sokaságát.

7.1.1. A kritikai fordulat

Kant hosszú, 11 éves gondolati érlelés után jelenteti meg kritikai rendszerének első művét, *A tiszta ész kritikáját* (1781). A bő évtizedes gondolkodói munka eredményeként azonban nemcsak ez a mű, hanem a rendszer egésze születik meg fő vonalaiban. Nem véletlen, hogy miután ezt a - leveleiben így fogalmaz - „kösziklát”, amelyet a metafizika és ismeretelmélet kapcsolatának tisztázása jelentett a tiszta ész kritikájának formájában, elhárította útjából, életének legtermékenyebb évtizede következett. Sorra jelennek meg a nagy művek: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel* (1783), *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (1785), *A természettudomány metafizikai indító elvei* (1786), *A tiszta ész kritikájának* második, átdolgozott kiadása (1787), *A gyakorlati ész kritikája* (1788), *Az ítélőerő kritikája* (1790), *A vallás a pusztta ész határain belül* (1793).

A székfoglaló értekezésből már ismerjük Kant álláspontját: a metafizikát, noha végtelen vitatkozások küzdőtere, nem elvetnünk kell a szkeptikusok módjára, hanem megreformálnunk. *A tiszta ész kritikája* a metafizika és a gondolkodás történetének egyik legjelentősebb reformjára vállalkozott. Kant az ész érdekét a következő híres kérdésekben foglalta össze: 1. Mit lehet tudnom? 2. Mit kell tennem? 3. Mit szabad remélnem? Ezeket a kérdéseket időnként kiegészíti egy negyedik kérdéssel, ami így hangzik: Mi az ember? Valójában azonban nem kiegészítésről van szó, hanem egy olyan végső kérdésről, amely az első hármat is magában foglalja. Kant kritikai fordulatának lényege, hogy a filozófiai gondolkodást végleg emberi alapokra helyezi. Csakis az ember, e véges eszes lény sajátos antropológiai meghatározottságai felől tudunk válaszolni a metafizika és az erkölcsfilozófia fő kérdéseire. Ezért is szokták a kanti filozófia egészét antropológiai fordulatként ábrázolni, ami nem az emberre vonatkozó tudomány megszületését jelenti, bár ettől nem független, hanem az ember radikális végességének meghatározóvá válását gondolkodásában.

A végesség középpontba állításával függ össze a fordulat egy másik jelzője: a kritikai. Mit jelent a „kritika” a művek címében és a kriticismus egészében? A kritika a Kant által használt értelemben azoknak a határoknak a kijelölése, ameddig jogosan alkalmazhatjuk az ész fogalmait és

következtetéseit: a kritika tehát az igaz ismeretek körének kijelölésére utal. Ha úgy tetszik, a hagyományos metafizika spekulatív igényeinek bírálata van szó, de Kant gondolatmenetét nem a korábbi metafizikai tételek megcáfolása vezeti, hanem az ész igényeinek elbírálása, ami olyan elengedhetetlenül fontos fogalmak sorsáról dönt, mint igazság, szabadság, lélek, világrend és Isten.

Ahogy már szó volt róla, Kant elméleti filozófiájának alakulásában meghatározó szerepet játszott Hume szkeptikus érvelése. A skót gondolkodó ugyan felébresztette Kantot dogmatikus szendergéséből, ám nem tudta meggyőzni a metafizikai állítások tartalmatlanságáról. Kant olyan megoldást keresett, amely egyszerre védhető a hume-i szkepszis erőteljes támadásával szemben, és mégsem mond le a metafizika végső kérdéseket tisztázó igényéről. A *tiszta ész kritikája* így kettős célt tűz maga elé: visszautasítani az észben természetes hajlamánál fogva meglévő dogmatikus tendenciát - vagyis azt a korábbi metafizikára jellemző tendenciát, hogy az ész legitimitásának határait és feltételeire való rákérdezés nélkül gondolkodjanak, ám egyszersmind visszautasítani a - dogmatizmus túlkapásaival szemben jogos - hume-i fellépést, amely az ész használatának túlságosan negatív kritikájához vezet. Kantnak tehát az ész jogosulatlan kiterjesztése és szkeptikus elutasítása között kellett kijelölnie egy - járható - középutat, amely az ész helyes és jogosult használatának bemutatásában áll.

A metafizikának ezt a reformját csak úgy hajthatta végre, ha a megközelítés egész horizontját, a kérdések nézőpontját változtatta meg radikálisan. Nem egyszerűen a hagyományos metafizika kiegészítéséről van tehát szó, hanem a kérdés irányának megváltoztatásáról. Joggal hasonlítja Kant ezt a radikális nézőpontváltást Kopernikusz csillagászati fordulathoz. Ám amíg Kopernikusz kimozdította az embert a világegyetem középpontjából, Kant - hasonlóan radikális fordulattal - éppenséggel az embert helyezte a gondolkodás középpontjába. A végtelen isteni értelem nincs ráutalva a szemléletre, egy isteni elme ugyanis közvetlenül létrehozza azt a dolgot, amit elgondol. Az emberi értelem azonban véges és épp ezért rá van utalva az érzéki szemléletre, amelyen keresztül számára egyáltalán dolgok adódhatnak. Nem járható tehát az az út, amely racionalista módon a fogalmak elemzéséből próbál belátásokhoz jutni a létezéssel kapcsolatban. Ugyanakkor helytelen az empiristák álláspontja is, amely szerint fogalmainkat a tapasztalatból nyerjük elvonással és általánosítással, hiszen ez alapján nem tudnánk olyan fontos tudományok létét megmagyarázni, mint a logika és a matematika. Kant tehát a tapasztalat leírásában az emberi végelességre helyezi a hangsúlyt, és nem enged sem a racionalizmus, sem az empirizmus szélsőségeinek. Teljesen megváltoztatja a gondolkodás perspektíváját, és ezt az új filozófiát *transzcendentális filozófiának* nevezi.

Ez az új megközelítés az egész metafizika sorsát ennek a középponti kérdésnek a megválaszolásához kapcsolja: „milyen alapon nyugszik a tárgy és a képzet viszonya?” Minden korábbi filozófia abból a magától értetődőnek vélt feltevésből indult ki, hogy a megismerés során elménk igazodik a megismerés tárgyához. Elmének azonban nem passzív leképezője a valóságnak, ám - éppen végelessége miatt - nem is teremtője annak. Kant javaslata tehát az, hogy fordítsuk meg a sorrendet és tegyük fel, hogy nem az elme igazodik a tárgyakhoz, hanem a tárgyak igazodnak a megismerésünkhöz. A Kant által kidolgozott transzcendentális idealizmus a következő előfeltevésekre épül: 1. a dolgok az elmétől független módon léteznek, 2. számunkra jelenségeként jelennek meg, 3. ám a jelenségekben tapasztalható rend nem a dolgok sajátja, hanem az emberi elme aktivitásának köszönhető. Elmének nem teremti a dolgokat, de nagyon is meghatározza, hogy ezek a dolgok milyen formában, milyen rendben és milyen törvényeket követve jelennek meg a számunkra. A természet törvényeinek forrása tehát az értelem - ez a nagy jelentőségű gondolat áll a transzcendentális fordulat középpontjában. „*Transzcendentálisnak* nevezek minden ismeretet - olvashatjuk *A tiszta ész kritikája* bevezetésében -, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalkozik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés *a priori* lehetséges” (Kant 1781/2004:69).

A transzcendentális filozófia tehát az emberi megismerés lehetőségfeltételeire irányuló vizsgálódás. Mivel abból a feltevésből indul ki, hogy a számunkra megjelenő tárgyak valamilyen módon igazodnak megismerőképesseinkhez, ezért azt kutatja, hogy hogyan lehetségesek olyan állítások, amelyek 1. nem pusztán fogalmi elemzésből erednek, vagyis bővítik ismereteinket, ám 2. mégsem az érzéki tapasztalatból származnak. Ehhez először a lehetséges ítéleteink szerkezetének vizsgálatát végzi el, és arra a belátásra jut, hogy minden ítéletünk meghatározható az *a priori* / *a posteriori* és az analitikus/szintetikus szembeállítások segítségével. Empirikus, vagyis *a posteriori* tapasztalati ítéleteink minden esetben hozzátesznek valamit az ítélet alanyához, vagyis bővítik ismereteinket, kanti kifejezéssel szintetikusak. Ítéleteink egy másik csoportja független az érzéki tapasztalattól és tisztán

értelmi belátásra épül: az ilyen logikai ítéletek egytől egyig *a priori*, vagyis tapasztalattól független ítéletek. Kant példája ez utóbbira a „Minden test kiterjedt”, ami analitikus ítélet, hiszen a kiterjedés fogalma nem tesz hozzá semmit a test fogalmához, amelyben eleve benne foglaltatik. Egy ilyen ítélet egyszerre *a priori*, mivel független a tapasztalattól, és analitikus, mivel a predikátum fogalma benne foglaltatik az ítélet alanyának fogalmában. Nem lehetségesek analitikus és *a posteriori* ítéletek, mert az empirikus ítéletek mindig hozzátesznek valamit az ítélet szubjektumához. Az ítéletek felosztásának azonban van egy negyedik lehetősége, amelynek feltevésével Kant meghaladta mind az empirista, mind a racionalista filozófia horizontját; az előbbieket ugyanis az *a posteriori* szintetikus ítéleteket, az utóbbiak az *a priori* analitikus ítéleteket tekintették alapvetőnek. Kant szerint az egész transzcendentális filozófia vállalkozása azon áll vagy bukik, hogy lehetségesek-e *a priori* szintetikus ítéletek, amelyek úgy bővítik ismereteinket, hogy nem a tapasztalattól származnak, és úgy *a prioriak*, hogy nem logikai következtetésen alapulnak. Az *a priori* ismereteknek két ismérvük van: szükségszerűség és általános érvényűség. A kérdés mármint az, hogy vannak-e olyan *a priori* ítéleteink, amelyek nem analitikus úton jönnek létre, vagyis szintetikus módon hozzátesznek valamit a szubjektumhoz. Kant arra a belátásra jut, hogy nem egyszerűen van néhány ilyen *a priori* szintetikus ítélet, hanem minden elméleti tudomány alapjaiban ilyen ítéletekre épül.

Vegyük például a matematikát. A matematika egésze fogalmi tudomány, fogalmak konstrukciójára épül, ami a geometriában szerkesztést, az aritmetikában műveletek végzését jelenti. Ám a fogalmi konstrukció minden esetben a szemlélet valamilyen formájához tartozó szintézist jelent. Azt gondolhatnánk, hogy egy egyszerű aritmetikai összefüggés tulajdonképpen a benne szereplő számok pusztán fogalmi elemzéséből vezethető le. Kant azonban megmutatja, hogy ez nem így van. A $7 + 5$ összeadásnál nem a 7-es szám és az 5-ös szám fogalmi elemzése útján jutok a végeredményhez. „Túl kell lépnem e fogalmakon, a kettő valamelyikének megfelelő szemléletet kell segítségül hívnom, például az öt ujjamat, vagy öt pontot, és a szemléletben adott 5-höz lépésről lépésre haladva, részenként hozzáadnom a 7 fogalmát” (62). Mivel minden aritmetikai eljárásban támaszkodunk a szemléletben lezajló szintézisre, ezért minden aritmetikai tétel szintetikus. A geometriában még könnyebb kimutatni az ítéletek szintetikus jellegét. A geometriában ugyanis szerkesztünk, a szerkesztés pedig nem más, mint valóságos vagy képzeletbeli alakzatok megrajzolása. A geometriában a fogalmakhoz elkerülhetetlenül szemlélet társul.

Érdekesebb esetet kínálnak a fizikai természettudományok, mert könnyen azt gondolhatnánk, hogy a természetre vonatkozó ismereteink az érzéki tapasztalattól származnak. Kant azonban megmutatja, hogy például a newtoni fizika alaptételeit nem a tapasztalattól nyerjük, hanem épp ellenkezőleg: szükségszerű és általános érvényű tételekként vezérfonalat szolgáltatnak a tapasztalat értelmezése számára. *A prioriak* tehát, ugyanakkor ismereteinket is bővítik, mivel nem fogalmakból származnak analitikus kifejtéssel. Így például az a törvény, hogy az anyag mennyisége a testi világ minden változása során állandó marad, szintetikus, mert az anyag fogalma nem tartalmazza a megmaradást (gondoljunk a párolgásra), „Így hát valójában túllépek az anyag fogalmán, és *a priori* módon hozzágondolok valamit, amit nem gondoltam benne magában” (64). A newtoni mechanika axiómái egytől egyig ilyen *a priori* szintetikus ítéletek.

Kant számára azonban világossá válik, hogy a metafizika ismeretbővítő, ugyanakkor szükségszerű és általános érvényű tételei még a fizika axiómáinál is egyetemesebb érvényű elvei a tapasztalatnak és a természet vizsgálatának. Például az a szintetikus *a priori* tétel, hogy „mindennek, ami történik, oka van”, vagyis az okság elvének érvényessége átfogóbb egy-egy tudomány hatókörénél, és az emberi tapasztalat egészére érvényes. A metafizika tehát minden lehetséges emberi tudás és tapasztalatszerzés legátfogóbb szintetikus *a priori* ítéleteit kutatja fel, azokat a tételeket, amelyekre hallgatólagosan támaszkodik, és amelyek alapján egyáltalán lehetségessé válik a tiszta matematika és a tiszta természettudomány.

A transzcendentális filozófia vizsgálódásai tehát megmutatják az elme működésének azt a strukturált alapszerkezetét, amelynek alapján lehetségesek *a priori* szintetikus ítéletek. Ezzel Kant megmenti a metafizikát és biztosítja a jogosult észhasználatot a túlzó szkepticizmus és a kritikátlan dogmatizmus között. A transzcendentális idealizmus arra a meglepő és valójában forradalmian új feltevésre épül, hogy rá vagyunk ugyan utalva az érzéki tapasztalatra, ám az érzékiségen keresztül megjelenő világ nem nyers és rendezetlen, hanem mi magunk formáljuk a számunkra megjelenő jelenségeket szabályoknak és törvényeknek engedelmeskedő természetté. *Az emberi elme a természet törvényadója. A tiszta ész*

kritikájának első fele ennek a tételnek részletes bemutatását és igazolását szolgálja, a második fele pedig a metafizika lehetőségének határait jelöli ki. *A tiszta ész kritikájának* felépítése a következő:

I. Transzcendentális elemtan

1. Transzcendentális esztétika

2. Transzcendentális logika

Analitika

Dialektika

II. Transzcendentális módszertan

A felépítés azonban némiképp aránytalan a két fő rész között. Kant a mű gondolatmenetében egyfelől hű maradt a hagyományos metafizika felépítéséhez. A létezővel általában foglalkozó általános metafizikának (*metaphysica generalis*) a transzcendentális analitika végéig tartó rész felel meg, míg a konkrét metafizikai problémákkal foglalkozó speciális metafizika (*metaphysica specialis*), melynek tárgya a lélek halhatatlansága, a világegész természete és Isten léte, a transzcendentális dialektikának felel meg. Másfelől Kant követi a hagyományos logika „fogalom-ítélet-következtetés” struktúráját is: a transzcendentális kategóriák tanát a transzcendentális alaptételek, vagyis ítéletek analitikája követi, a dialektika pedig a metafizikai következtetések kritikai vizsgálata.

7.1.2. A megismerés végső elemei

A transzcendentális filozófia alapgondolata az, hogy a megismerésnek két, egymástól különböző és egymásra visszavezethetetlen forrása van: érzékiség és értelem. Az érzékiséghez tartozik a receptivitás képessége, amellyel a ránk ható dolgok „hatásait” fogadjuk. Az értelem ezzel szemben a spontaneitás képessége, amellyel az érzékek által szolgáltatott adatokat megformáljuk. Az emberi, véges megismerés csak e két képesség együttműködésével jöhet létre. A transzcendentális filozófia elsődleges feladata tehát a megismerésben részt vevő elemi összetevők elkülönítése és bemutatása.

A transzcendentális esztétika az érzéki szemlélet, az érzékelés (*aiszthészisz*) bemutatására vállalkozik. Az érzéki szemlélet nem csak kaotikus és nyers érzéki anyagot szolgáltat az értelmi megformálás számára. Maga a szemlélet is rendelkezik olyan sajátos formákkal, amelyek nem vezethetők le a tapasztalatból: a szemlélet *a priori* formái a tér és az idő. Kantnak ez a merész állítása szemben áll a metafizika és a fizika azon meggyőződésével, mely szerint a tér és az idő a világban létező dolgok abszolút, emberi megismeréstől független tulajdonságai. A jelenségek térbeli és időbeli rendezettségét tehát nem magyarázhatjuk a tapasztalattal, fordítva viszont jogosan állítható: a számunkra megjelenő jelenségek mind a szemlélet eredendő formáiban, a térben és az időben rendeződnek el.

Itt érdemes említést tenni a kanti filozófia talán legismertebb megkülönböztetéséről: jelenség és magánvaló különbségéről. A dolgok, ahogyan magukban vannak, függetlenül léteznek a mi elménktől, ám ahogy megjelennek a számunkra, a szemlélet és a gondolkodás *a priori* formái által meghatározott "jelenséggként" jelennek meg. A „magánvaló dolog” (*Ding an sich*) fogalma ezért csupán határfogalomként értelmes az emberi megismerés számára és - mint látni fogjuk - erkölcsi fogalomként. Az elméleti ész azonban nem tehet kijelentéseket a magánvalóval kapcsolatban - ez a tétel a kriticismus legfőbb hozadéka a dogmatikus filozófiákkal szemben. A magánvalónak persze már az elgondolhatósága is súlyos problémákat vet fel, ezért elsősorban ez a fogalom volt a kriticismust bírálók legfőbb célpontja. A magánvaló dolog és a jelenség megkülönböztetése nélkül azonban a transzcendentális filozófia egész vállalkozása megkérdőjeleződne.

Az ismeretek végső elemeinek második csoportját a gondolkodás *a priori* formái, vagyis a tiszta értelem kategóriái képezik. Kant hosszú és bonyolult fejtegetésekben jut a TÉK analitika részének legfontosabb eredményéhez: a kategóriák táblázatához. Két út vezet el ide. Az egyik a „transzcendentális dedukciót” tárgyaló fejezet, amely a TÉK talán legfontosabb és egyben legnehezebb része is. Nem véletlen, hogy Kant a mű második kiadásában teljesen átírta ezt a fejezetet. A dedukció fejezetet röviden összefoglalni igen kockázatos vállalkozás, de talán nem lehetetlen: minden ismeretünk szemléletek és fogalmak

egyesítéséből származó képzet. A hangsúly itt a különmemű sokféleség egyesítésén van: a tudat minden egyes képzet esetén *szintézist* végez, a szintézis elvégzéséhez pedig szükség van egy szintetizáló egységre. Minden lehetséges képzetemet kísérnie kell az „én gondolom” képzetének. Minden szintézis végső alanya ezért az öntudat, hiszen minden képzet az én képzetem: Kant ezt a végső egységet az „appercepció eredeti szintetikus egységének” nevezi. Erről az egységről nincs tudásom, ugyanúgy, ahogy a magánvaló dolgokról sem, viszont kénytelen vagyok feltételezni, hogy a tapasztalásban mutatkozó szintetizáló tevékenységet magyarázhassam. A szintetizálás alapjául szolgáló eredeti egység megmutatása után a dedukció második lépése annak kimutatása, hogy a szintézis lehetetlen az értelem kategóriái nélkül. Nincs olyan szintetizált képzet, amely ne lenne valamilyen módon megformálva, az elemi formákat pedig az értelem fogalmai biztosítják. Nagyon leegyszerűsítve: ha érzéki benyomások egy csoportját valamilyen dologként ismerem fel, akkor már alkalmaztam a szintézisben például az egység, valamint a szubsztanciális létezés kategóriáit. Egy teljességgel artikulálatlan érzéki tapasztalat tulajdonképpen elgondolhatatlan: álomnál is kevesebb lenne, ahogy Kant fogalmaz. Minden tapasztalat valamilyen fokú felismerést jelent, a felismerés pedig már hordozza a fogalmiság mozzanatát. Nem lehetséges tehát tárgytapasztalat az értelemi kategóriák nélkül.

A kategóriákhoz vezető másik út nem a kategóriák kiküszöbölhetetlen közreműködését, hanem az alapkategóriák sajátos rendjét adja meg. Az értelemi fogalmak ugyanis nem véletlenszerűen és tetszőlegesen látják el formával a szintetizálandó sokféleséget. Azoknak az *a priori* értelemi formáknak a sajátos rendje, amelyek már semmi másra és egymásra sem vezethetők vissza, Kant meggyőződése szerint az ítéletfunkciók tüzetes vizsgálata révén tárható fel. A képzetek egymáshoz kapcsolásának alapvető formái az ítéletek, ha tehát megvizsgáljuk, milyen típusú elemi ítéletekben zajlik a gondolkodásunk, akkor vezérfonalat kapunk a szintetizáló formák, vagyis a kategóriák vonatkozásában. Kant a kategóriatáblázat felállítását tekintette a transzcendentális filozófia egyik legnagyobb újdonságának, és úgy vélte, hogy első ízben sikerült szakítani az Arisztotelésztől örökölt kategóriatannal. Minden egyéb (akár tiszta, akár érzéki) fogalom az értelemnek ezekre az alapkategóriákra épül.

Nem elég azonban azt állítani, hogy minden ismeret érzékiség és értelem együttműködéséből jön létre, konkrétan is meg kell tudni mutatni, hogy a két, olyannyira különmemű ismeretforrásból származó összetevők hogyan kapcsolódnak egymáshoz. Kant ehhez egy harmadik, közvetítő képességre támaszkodik: a képzelőerőre, illetve ennek funkciójára, a sematizmusra. Érzéki sokféleség és fogalmi forma egymásra vonatkozását a sémák teszik lehetővé, amelyek nem képmásokat, hanem sajátos szabályalakzatokat jelentenek az empirikus fogalmak esetében. A tiszta értelemi fogalmak sémáival kapcsolatban azonban Kant meghökkentő állítást tesz: ezek nem mások, mint időmeghatározások. Hogy kerül ide az idő? Ha a séma közvetít érzéki szemlélet és értelemi fogalom között, akkor részben a szemlélethez, részben az *a priori* fogalomhoz kell hasonlatosnak lennie. Kant szerint egyedül az idő ilyen: egyfelől egynemű a szemlélettel, hiszen a szemlélet formája, másfelől egynemű a kategóriával, hiszen *a priori* és általános érvényű. A séma tehát transzcendentális időmeghatározás.

A kategóriatáblázat alapján nem csak idő és szemléleti adottságok összefüggését látjuk a sémákban, hanem a gondolati formák és ítéletek összefüggését is. Ám ahogy korábban elhangzott, a tiszta értelemi kategóriák képezik minden lehetséges tapasztalat alaptételeit is - a konkrét tudományok különös alaptételeit megelőzően. Az analitika második része arra a nehéz feladatra vállalkozik, hogy a kategóriatáblázat vezérfonala mentén bemutassa a lehetséges tapasztalat alaptételeit minden szintetikus ítélet legelső, de pusztán formális alaptételével összhangban: „a tapasztalat egyáltalán mint *tapasztalat lehetőségének* feltételei egyszersmind a *tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének* feltételei is” (189). Ezt az első pillantásra nehezen átlátható összefüggést foglalja össze az alábbi táblázat.

7.1.3. Metafizikai kérdések transzcendentális megvilágításban

	Ítéletek	Kategóriák	Sémák	Alaptételek
Mennyiség	Általános	Egység	Szám	A szemlélet axiómái: minden szemlélet

	Különös Egyedi	Sokaság Összesség		extenzív mennyiség
Minőség	Állító Tagadó Végtelen	Realitás Negáció Limitáció	Fok	Az észlelés anticipációi: a reális tartalomnak minden jelenségben intenzív mennyisége, azaz foka van
Viszony	Kategorikus Hipotetikus Diszjunktív	Szubsztancia és akcicens Ok és okozat Kölcsönviszony	A reális időbeli állandósága A sokféleség egymásutánja A meghatározások egyidejű létezése	A tapasztalat analógiái: A szubsztancia állandósága Az időbeli egymásutániság a kauzalitás törvénye alapján Az egyidejűség alaptétele a kölcsönhatás törvénye alapján
Modalitás	Problematicus Asszertórikus Apodiktikus	Lehetőség/Lehetetlenség Létezés/Nemlétezés Szükségszerűség/Véletlenség	Különböző képzetek szintézisének összhangja az idő feltételeivel Létezés valamely meghatározott időben Valamely tárgy létezése minden időben	Az empirikus gondolkodás posztulátumai: Ami megfelel a tapasztalat formai feltételeinek, az lehetséges Ami összefügg a tapasztalat materiális feltételeivel, az valóságos Aminek a valóságoshoz fűződő viszonyát a tapasztalat általános feltételei határozzák meg, az szükségszerűen létezik

7· KRITIKAI FILOZÓFIA, NÉMET IDEALIZMUS ÉS HATÁSUK

Ahogy arra emlékezhetünk, Kant a transzcendentális filozófia révén nem leszámolni akar a metafizikával, hanem kivezetni a metafizikát önmagával meghasonlott, válságos állapotából. A *TÉK* tulajdonképpen második része, vagyis a „Transzcendentális dialektika” című rész vállalja a metafizika fő kérdéseivel, a lélek halhatatlanságával, a szabadsággal, a világrenddel és Isten létevel kapcsolatos számvetést. A transzcendentális filozófia egyik alaptézise szerint megismerésről csak érzékiség és értelem együttműködésekor beszélhetünk. Ahogy Kant fogalmaz: „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet” (Kant 1781/2004: 106). Ez a belátás rendkívül jelentős a metafizika egészére nézve, hiszen belőle érthetjük meg a kritizmus metafizikai álláspontját: a metafizika legfőbb kérdéseire emberi álláspontból nem adható válasz. Kant azért utasítja el a lélekre, a világegészre és Istenre vonatkozó - a gondolkodásban egyébként természetes módon felbukkanó - kérdésekre a választ,

mert csupa olyan fogalomról van szó, amelyek számára sohasem adható szemléleti fedezet. A világ egésze nem tehető szemlélet tárgyává, a dogmatikus gondolkodás mégis megpróbált spekulációkba bocsátkozni a világ terjedelmét, alkotóelemeit és természetét illetően. Értelem és ész különbsége itt meghatározóvá válik. Az értelem fogalmai az egyes konkrét tapasztalatokban meghatározóak, az ész ezzel szemben az a képességünk, amely a fogalmak totalitását célozza meg. Az ész metafizikai használatát rendszerint ezek a totalitásképzetek csábítják olyan területekre, ahol a gondolkodás elszakad a szemlélettől, és üres spekulációkba téved. Kant a kritikai filozófia legfőbb feladatát abban látta, hogy megvonja a határt a jogszerű ismeretigények és a jogtalan spekuláció szférája között. A végkövetkeztetés az, hogy az elméleti ész szempontjából a végső metafizikai kérdésekre sem pozitív, sem negatív választ nem adhatunk, hiszen túllépne a lehetséges ismeret határain. Ezek a kérdések ugyanakkor nem értelmetlenek: nagyon is lényegesek a gyakorlati filozófia szempontjából.

A transzcendentális dialektika olvasható a dogmatikus metafizika alaptételeinek szisztematikusan cáfolataként. A „Paralogizmus” fejezet a lélek halhatatlanságának kérdését vizsgálja, és arra a belátásra jut, hogy tévkövetkeztetés áldozatai azok a gondolkodók, akik az öntudat pusztá tényéből egy anyagtalan és halhatatlan lélek létére következtetnek. A belső tudatban ugyanis jelenségként jelenünk meg önmagunk számára, ebből viszont nem vonhatunk le következtetést a lélek „magánvaló” természetére nézve.

A világegészszel kapcsolatos természetfilozófiai spekulációkkal az antinómia fejezet néz szembe. Az antinómiák rendkívül fontos szerepet játszanak a *TÉK*-ben, sőt Kant egész életművében. Legkorábbi írásai óta antinomikus ellentmondásokat vél felfedezni a gondolkodás és természetszemlélet működésében. Ezek a feloldhatatlan antinómiák kezdettől fogva izgatják Kant gondolkodását, és a transzcendentális fordulat egésze felfogható átfogó válaszként azokra a problémákra, amelyek gondolati eszmélődését vezérelték. Négy antinómiában foglalja össze a hagyományos metafizika örökül hagyott problémáit:

Tézis

1. A világnak időbeli kezdete van és térben is határolt.
2. A világon minden összetett szubsztancia egyszerű részekből áll, és semmi más nem létezik, csak az egyszerű, vagy az, ami az egyszerűből tevődik össze.
3. Pusztán a természeti törvényeken alapuló kauzalitásból nem vezethető le a világ jelenségeinek összessége. A jelenségek magyarázatához okvetlenül fel kell tételeznünk a szabadságból eredő kauzalitást is.
4. A világhoz vagy részeként, vagy okaként hozzátartozik egy feltétlenül szükségszerű lény.

Antitézis

1. A világnak nincs kezdete, és nincsenek térbeli határai: mind az idő, mind a tér vonatkozásában végtelen.
2. A világban nincs olyan összetett dolog, mely egyszerű részekből állna, és egyáltalán nem létezik benne semmi egyszerű.
3. Nem létezik szabadság; a világon minden kizárólag természeti törvények alapján következik be.
4. Egyáltalán sehol nem létezik feltétlenül szükségszerű lény: sem a világban, sem a világon kívül mint annak oka.

Nagyon leegyszerűsítve tehát a világegészszel kapcsolatban felvethető alapvető kérdésekre vonatkoznak a két oldal egymást tagadó állításai: a kezdet és a határ, az összetevő elemek, a szabadság és a célszerűség kérdéseiről van szó. A kanti megoldás első lépése annak kimutatása, hogy az antinómiák a spekulatív ész illegitim használatából erednek. Mivel az ész természetes hajlamától üzve és a feltétlent kutatva túllép a lehetséges tapasztalat határain, ezért nem csoda, ha olyan állításokhoz jutunk, amelyek egymás tökéletes tagadásai, önmagukban mégis teljesen jogosult állításoknak tűnnek. Figyeljünk fel

arra, hogy a tézisek és antitézisek vizsgálatánál Kant hogyan mutatja be a látszólagos jogosultságot: negatív érvelést, vagyis *reductio ad absurdum* érvet alkalmaz. Tegyük fel kiinduló állításunk ellentétét, majd mutassuk meg, hogy ez a feltevés ellentmondáshoz vezet. A harmadik kizárásának elve alapján így az eredeti állításunk igaznak tekintendő. Az állítás igazsága azonban látszaton alapul: mindkét oldalon olyan állítások szerepelnek, amelyek túllépnek a lehetséges tapasztalat határain, vagyis az ellentétes állítás tagadása nem biztosítja az eredeti állítás igazságát. A második lépésben Kant finomít a megközelítésen, és megmutatja, hogy az első két - ún. matematikai antinómia - tézisei és antitézisei nem lehetnek egyszerre igazak, sőt egyáltalán nem is tehetünk sem pozitív, sem negatív állítást velük kapcsolatban. A harmadik és negyedik - ún. dinamikai antinómia - állításai azonban lehetnek egyszerre is igazak, ám nem dogmatikus kijelentésként, hanem csakis a transzcendentális filozófia belátásai alapján. Igaz, hogy a természetben mindent törvényeknek engedelmeskedő okok határoznak meg, és ez alól a jelenségvilág, vagyis a természet szintjén nincs kivétel; ugyanakkor az is igaz, hogy az ember nem csupán a jelenségvilág része, hanem eszes lényként egy érzékfeletti világé is; ilyen lényként pedig képes szabad cselekedetre. Ugyanígy elmondható, hogy egyszerre lehet igaz a világ természeti törvények által meghatározott, de teljesen esetleges volta és az a feltevés, hogy az esetlegesség mögött célszerű harmónia munkál, ami azonban túlmutat az empirikus természetkutatáson. A harmadik antinómia problémáját *A gyakorlati ész kritikája* fogja tárgyalni, a negyedik antinómia kapcsán pedig *Az ítélőerő kritikája* fogja kidolgozni a célszerűség transzcendentális fogalmát.

A dialektika, vagyis a speciális metafizika harmadik nagy problémája a racionális teológia lehetősége. Kant először is azt mutatja meg, hogy a lehetséges istenérvek (a létezés esetlegességéből kiinduló kozmológiai, illetve a létezők rendezettségére támaszkodó fiziko-teológiai stb.) hallgatólagosan mind az úgynevezett ontológiai istenérvre vezetnek vissza: ha Isten a legtökéletesebb létező és a létezés egyike a tökéletességeknek, akkor Isten létezése fogalmi alapon belátható. Ha tehát belátjuk, hogy ez az érvelés hamis, akkor a kriticismus egyik újabb lényeges állításához jutunk: Isten létezésével kapcsolatban a spekulatív, vagyis elméleti ész szempontjából nem tehetünk sem pozitív, sem negatív állítást. Kant ontológiai istenbizonyítással szembeni ellenérve abból indul ki, hogy a létezés nem objektív predikátum. Vagyis amikor valamivel kapcsolatban kijelentjük, hogy létezik, akkor a dolog fogalmát nem bővítjük egy újabb dologi tulajdonsággal, hanem azt mondjuk, hogy az a dolog, amit a fogalom által elgondoltunk, egyszersmind adódhat, vagy adott is az észlelésünk számára. A lét állítása a transzcendentális filozófián belül egyértelműen annak a követelménynek teljesüléséhez kötődik, hogy az illető dolog a szemléletben adódhassék. Ennek hiányában azonban nem beszélhetünk létről, csupán elgondolt tárgyról. Egy elgondolt fogalomból azonban - bármennyire különleges fogalom legyen is - nem következik a léte. Isten létének kérdése tehát kívül esik a lehetséges tapasztalat körén, ezért az elméleti észnek le kell mondania a válaszról. A gyakorlati ész, vagyis a „Mit kell tennem?” és a „Mit szabad remélnem?” szempontjából azonban Isten létének kérdése - a szabadság és a lélek halhatatlanságának kérdéséhez hasonlóan - teljes súlyát megőrzi.

7.1.4. Kötelesség és gyakorlati ész

Az erkölcsfilozófiai művek közül elsőként *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (1785) jelent meg, majd *A gyakorlati ész kritikája* (1788), végül - majd egy évtizeddel később - *Az erkölcsök metafizikája* (1797). Az első két mű tartalmazza az erkölcsfilozófia alapvetésével kapcsolatos megfontolásokat, míg az utolsó és egyszersmind legterjedelmesebb könyv a gyakorlati ész konkrét erkölcsi előírásainak felsorolására és vizsgálatára vállalkozik. A kanti filozófia nem csupán az elméleti ész szempontjából jelentett fordulatot a gondolkodás történetében: az erkölcsfilozófiai gondolkodást ugyanilyen radikálisan reformálta meg. Gyakorlati filozófiájának újdonsága és különleges jelentősége abban ragadható meg, hogy elsőként igyekezett a morált tisztán, vagyis mindenféle célképzettől, hajlamtól, boldogságfogalomtól függetlenül elgondolni. A kanti erkölcsfilozófiai fordulat középponti fogalma a *kötelesség* (ezért nevezik „deontologikus etikának”). Az európai morális gondolkodás visszatérő mozzanata a hajlamokkal szembeni ellenállás. Meglepően hangozhat azonban, hogy Kant az erkölcsiséget nemcsak a hajlamokkal, hanem magával a boldogság fogalmával is szembeállította, ami pedig a görögök óta magától értetődő módon az erkölcsfilozófiai gondolkodás középpontjában állt. Kant azonban azt állítja, hogy a boldogság képzete nem lehet az erkölcsi cselekvés alapja vagy célja, mert egyfelől a boldogság túlságosan is meghatározatlan, „tarkabarka fogalom”, ahogy egy helyütt fogalmaz, másfelől nem a gyakorlati ész, hanem a képzelőerő fogalma. Egyszerűbben: a boldogság fogalma nem definiálható, mivel a megelégedettség és a kellemesség képzetéhez kapcsolódik, ezeken keresztül pedig a hajlamokkal érintkezik. Továbbá azért nem lehet a

boldogság az erkölcsi törvény alapja, mert akkor ezt a törvényt függővé tennénk egy célképzettől, vagyis alárendelnénk bizonyos feltételeknek. Az erkölcsi törvény azonban feltétel nélküli, s ezt a feltétlenséget fejezi ki a kötelesség fogalma.

A kötelesség nem külső előírásnak vagy törvénynek való engedelmességet jelent. A kanti értelemben vett kötelesség nem azonos egy előre adott törvény fegyelmezett követésével. Az erkölcsfilozófiai fordulat egyik legfontosabb mozzanata *legalitás* és *moralitás* szigorú megkülönböztetése. Legalitásnak nevezzük azt, amikor önállótlanul és gondolkodás nélkül engedelmeskedünk egy akár hallgatólagos, akár rögzített, de mindenféleképp kívülről érkező, mások által megfogalmazott előírásnak. A moralitás ezzel szemben arra utal, hogy egy adott erkölcsi helyzetben merünk a saját, önálló, szabad döntésünkre hagyatkozni. Az előbbi eset nevezhető az ember erkölcsi kiskorúságának, az utóbbi pedig erkölcsi nagykorúságnak. Kant nem általános és minden korban érvényes törvények lefektetésével akarja megreformálni az erkölcsfilozófiát, hanem az erkölcsi nagykorúság igényének felébredésével.

Ha a kötelesség fogalmát kiegészítjük a „morális” jelzővel, akkor a kanti erkölcsfilozófia következő sajátosságaihoz jutunk: az erkölcsi parancsolatok érvénye nem vonatkozhat csak egyes közösségekre, hatókörük az emberi lények összességére kell hogy kiterjedjen. Az *egyetemes érvény* mellett az is rendkívül fontos jellegzetesség, hogy Kant szerint erkölcsi *törvényről* kell beszélnünk, nem pedig korlátozott érvényű előírásokról. Ezeknek a felkutatása során pedig nem a tapasztalatra, hanem csakis az észre, a tiszta gyakorlati észre támaszkodik. A kanti erkölcsfilozófia ez utóbbival kapcsolatos legfőbb jellegzetessége formalitása. Ennek megértéséhez feltételes és feltétlen parancsolatok különbségét kell tisztáznunk. Minden korábbi erkölcsfilozófia - a kanti meghatározás szerint - feltételes, vagyis hipotetikus törvényeken alapult: az erkölcsi jót olyan külső adottságnak képelték el, ami valamilyen módon meghatározza az akaratot, s aminek a vonatkozásában az erkölcsi cselekvés úgyszólván csak eszköz. Kant ezzel szemben - ahogy a moralitás legalitással való szembeállításában láttuk - az erkölcsi cselekvőt mint önmagának törvényt adó, szabad lényt gondolja el, aki a jó és rossz között nem külső minták, hanem tisztán a szabadság tudatából eredő belső ítélet alapján tesz különbséget. Ennek következtében az erkölcsi törvényt nem is olyan terminusokban fogalmazza meg mint Isten, lélek, halhatatlanság vagy boldogság, hanem „tisztán”, vagyis formálisan. Kérdés, hogy megfogalmazhatunk-e egy feltétlen erkölcsi parancsolatot. A válasz igen, ehhez azonban a parancsolat megformálásakor le kell mondanunk minden tartalmi összetevőről. Így jut el a feltétlen, vagyis kategorikus imperatívusz teljesen formális megfogalmazásához: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elveként érvényesülhessen” (Kant 1788/1998: 42). Gondoljunk bele, mekkora terhet ró a cselekvőre ez a formalitása miatt látszólag üres törvény, ami egyetlen esetben sem mondja meg, hogy mit kell tennem. A kategorikus imperatívusz szerint ugyanis a most végrehajtandó cselekedetemet úgy kell véghez vinnem, hogy ez az egyedi és egyszeri cselekvés mintául szolgálhasson egy olyan törvény számára, amely viszont az egész emberiségre általánosan és mindörökké érvényes. A kategorikus imperatívusz azt a félelmetes terhet rója a cselekvőre, hogy minden pillanatban úgy cselekedjen, mintha egy univerzális törvényalkotó róla venné a példát az erkölcsi törvény kidolgozásához. Kant az erkölcsi alaptörvény formalitásával tehát nem intellektualizálni akarja a morált, hanem megszabadítani minden olyan „materiális” összetevőtől, amely lerontaná, vagyis külső tényezőktől tenné függővé az erkölcsi szabadságot. Nem azért cselekszünk, hogy valamilyen célt elérjünk a cselekedet által, hanem azért, mert így *kell* cselekedni. Kant hangsúlyozza, hogy azt az embert, aki véletlenül vagy a szerencsés körülményeknek köszönhetően pont a törvény előírásaival megegyezően, jóllehet nem a törvény *alapján* cselekszik, még aligha nevezhetjük erkölcsileg jónak. Ez a feltétlen igény mindenféleképpen új a boldogság és az erény fogalmára épülő korábbi etikákhoz képest.

A kategorikus imperatívusz mellett kétféle hipotetikus, vagyis feltételes imperatívusról beszélhetünk: 1. Minden mesterségnek, tevékenységnek és tudománynak vannak olyan gyakorlati cselekvésre irányuló elvei, amelyek egy cél elérését segítik elő: ezeket az elveket nevezi Kant a jártasság vagy ügyesség imperatívuszainak. 2. A hipotetikus imperatívuszok második csoportja egy konkrét cél követésére épül, ez a cél pedig nem más, mint a mindenkiben közös törekvés a boldogságra. A boldogságra vonatkozó imperatívusz ugyancsak hipotetikus. Ezt Kant azzal magyarázza, hogy a boldogságra vonatkozó vágy maga sem mentes egy elérendő cél képzetétől. Az okosság eszerint egyfajta köztes gyakorlati képességet jelent a technikai jártasság egyszerű, célirányos cselekedetei és az erkölcsi törvény feltétlen működése között. Nincs azonban szó közvetítésről: az okosság nem közvetíti a jártasság és az erkölcsi törvény között, és nem is vezet el az utóbbihoz. Az egész kanti erkölcsfilozófiát meg lehet ragadni a

boldogságra törekvő okosság antik eszméje és a feltétlenül kötelező erkölcsi törvény közötti különbségben.

A kötelesség és a kategorikus imperatívusz mellett még egy meghatározóan fontos fogalmat kell említenünk Kant erkölcsfilozófiája kapcsán: a *szabadságot*. Az etikai formalizmus álláspontjának egyik feltevése, hogy a szabadság nem elérendő cél, nem megteremtendő állapot, hanem maga a kiindulópont. Kant szavaival: a szabadság tény, az erkölcsiség, a gyakorlati ész *faktuma*, vagyis az erkölcsiség másra már vissza nem vezethető alapzata. A szabadság azonban kettős értelmű fogalom: negatív meghatározása azt jelenti, hogy mentesek vagyunk mindenfajta külső kénysztől és természeti meghatározottságtól, ám ezzel a tartalmatlan fogalommal aligha kezdhünk valamit az erkölcsfilozófiában. A szabadságnak ezzel szemben van egy pozitív meghatározása is, ami nem más, mint az akaratnak az a tulajdonsága, hogy önmagának ad törvényt, vagyis *autonóm*. A szabadságnak ez az öntörvényadásra támaszkodó, pozitív fogalma az egész kanti erkölcsfilozófia alapfogalma. Nem véletlen, hogy A *gyakorlati ész kritikájának* dialektika fejezetében, ahol Kant az erkölcsfilozófia szempontjából tekinti át újra a lélek halhatatlanságának, a szabadságnak és Isten létének metafizikai problémáját, a szabadság fogalmának kitüntetett szerep jut. Azok az észeszmék, amelyek az elméleti ész szempontjából tilalom alá estek, vagyis amelyekkel kapcsolatban emberi álláspontból nem tehetünk sem állító, sem tagadó kijelentéseket, a gyakorlati ész szempontjából nagyon is meghatározó szerepet játszanak. A lélek halhatatlansága, a szabadság feltevése és Isten léte ugyanis nem elméleti megismerés tárgyai, hanem a *tiszta gyakorlati ész posztulátumai*. Az erkölcsi cselekvő ugyanis nem cselekedhetne anélkül, hogy ne feltételezné az erkölcsi előrehaladást, vagyis folyamatos tökéletesedésének elvileg végtelen horizontját, illetve anélkül, hogy ne feltételezné egy lehetséges erkölcsi világrend létrejöttét, s ennek alapjául egy legfelső, vagyis isteni észet. A legfontosabb feltevés azonban az autonóm szabadság feltevése: enélkül ugyanis teljesen lehetetlenné válna az erkölcsi cselekvés. A kanti erkölcsfilozófiát a kötelesség száraz parancsánál jobban jellemzi a szabadság autonómiája.

7.1.5. A kritikai rendszer betetőzése az ítélőerőn keresztül

A véges emberi szemlélet alapján megfogalmazott transzcendentális filozófia szerint a számunkra természetként megjelenő jelenségvilágot szakadék választja el a magánvaló létezők érzékfeletti világától. Az elméleti ész kritikai vizsgálata a két szféra szigorú elválasztottságát hangsúlyozta, a tiszta gyakorlati ész törvényeinek vizsgálata azonban ahhoz a belátáshoz vezetett, hogy az ember mindkét világ része. Testtel rendelkező, érzéki és időbeli lényként maradéktalanul alá van vetve a természet törvényeinek, ám az autonóm szabadság révén el is különül ettől a természettől, és egy érzékfeletti, erkölcsi világ polgára. Az ember ugyan két világhoz tartozó lény, ám a két világ kapcsolata ezáltal még nem jön létre. Márpedig valamilyen módon biztosítani kell az átmenetet a morál elveitől a természet elveihez, hiszen erkölcsi cselekedeteinket az empirikus világban kell megvalósítanunk. A harmadik kritika tehát arra hivatott, hogy hidat verjen a természeti és az erkölcsi világ között. Az *ítélőerő kritikája* (1790) a célszerűség fogalmának transzcendentális alapokon nyugvó újragondolásával kísérli meg a szakadék áthidalását. Ahogy a korábbiakban láttuk, a világ célszerűségének spekulatív feltevése a dogmatikus metafizika egyik tipikus hibája. A metafizika tévkövetkeztetései abból származtak, hogy a természet célszerűségét a totalitásra törő spekulatív ész alapján gondolták el. Kant azonban megmutatja, hogy a célszerűség egy különleges és közvetítő funkcióra hivatott képességünk, a transzcendentális ítélőerő fogalma.

Ezen a ponton Kant rendszertani megfontolásaiba is bepillantást nyerünk. Az ember két világ polgáraként kétfajta törvényhozás eredete: az értelem a természetnek mint a jelenségvilág egészének ad törvényt, az ész pedig az erkölcsi világnak. Kant ezért az elméleti ész és a gyakorlati ész kritikája mellett lehetségesnek tartja a kétféle törvényhozás alapján kidolgozható tanok rendszerét, vagyis - az immár megreformált - metafizikát is. A *természettudomány metafizikai kiinduló elvei* (1786) az értelmi törvényekre támaszkodó, *Az erkölcsök metafizikája* (1797) pedig az ész törvényhozására támaszkodó konkrét kifejtése a két kritikai alapvetésnek. A kritikákhoz tehát ezekben az esetekben egy dogmatikai rész is tartozik. A harmadik kritikai mű a célszerűség fogalmán keresztül összeköttetést teremt a két előző kritika között, az ítélőerő azonban a valóság semmilyen szférájában nem törvényhozó, ezért csak kritikája van, dogmatikai rész nem tartozik hozzá.

Az ítélőerő kétfajta funkcióját különbözteti meg Kant: a *meghatározó ítélőerőnek* -A *tiszta ész kritikájában* már bemutatott - szerepe az érzékek által adott sokféle meghatározása egy értelmi fogalom

alá való besorolás, vagyis alárendelés (szubszumpció) révén. Ezzel szemben a *reflektáló ítélőerő* a meghatározatlan különöshöz igyekszik általános fogalmat találni, vagyis olyan összefüggéseket hoz létre és pillant meg, amelyek túlmennek az értelmi kategóriákra támaszkodó objektív vonatkozásokon. Noha ezzel nem gazdagítja az ismeretek szféráját, az ítélőerő mégis olyan funkciót tölt be, amely elősegíti az ismeretek felkutatását. A célszerűség fogalma tehát pusztán heurisztikus elv, vagyis nem az ész metafizikai állítása, és nem is az értelem kategóriákra épülő ismerete. A természetben fellelhető célszerűség fogalma mindig a reflektáló ítélőerőhöz tartozik, ami így hidat ver ész és értelem külön törvényhozása és külön világa között.

Kant a célszerűség fogalmának teleológiai és esztétikai aspektusát különbözteti meg. Az esztétikai célszerűség fogalmát *Az ítélőerő kritikájának* első felében a szép és a fenséges élménye kapcsán vizsgálja meg részletesen. A szép tapasztalatát - más egyéb mozzanatok mellett - úgy írja le Kant, mint a képzelőerő és az értelem összhangját. Az öröm, ami a szép tapasztalatát kíséri, nem az érzékiségünkre gyakorolt hatás, vagyis nem érzéki öröm (ez utóbbit Kant kellemesnek nevezi, és élesen szembeállítja a széppel), ugyanakkor nem is a gyakorlati hasznosság következménye. A széppel kapcsolatos tetszés nem érzéki és nem is gyakorlati, mégis kapcsolódik hozzá egy sajátos célszerűség. A szép dolog ugyanis olyanként jelenik meg előttünk, amelynek részei célszerűként felfogható rendet mutatnak, anélkül, hogy ennek valamilyen külső célszerűség képezné az alapját. A szép tapasztalatának elemzése az ítéletfajta felosztását követően oszlik négy részre és alapozódik e négy sarkalatos állításra: a szép 1. érdek nélkül és 2. fogalom nélkül általánosan tetszik, 3. cél nélkül célszerű és 4. szükségszerű tetszés tárgya.

A kellemes érzése függ a tárgy létezésétől, a tetszés azonban független ettől, ezért nem is kapcsolódik hozzá érdek. A szépre vonatkozó ízlésítélet „kontemplatív”, vagyis pusztán szemlélődő. A szép dolog szemlélésénél elszakadok a dolog létezésétől, amennyiben eltekintek attól, hogy a dolog bármilyen módon hasznos vagy szükséges lehet számomra. Az ízlésítélet második mozzanata, a fogalom nélküli, általános tetszés is ehhez kapcsolódik. Hogy a szép fogalma nem értelmi fogalom, azt talán leginkább abból érthetjük meg, hogy senkinek sem lehet megmondani, hogy valamit szépnek ítéljen. Nincs olyan szabály, amelyet követve eljuthatna valaki a szépség megpillantásához. Miből ered akkor a szép tapasztalatához kapcsolódó általánosság? Kant ennek a problémának a tisztázása során jut el elemzéseinek talán legizgalmasabb részéhez, a képzelőerő és az értelem harmonikus összjátékának bemutatásához. Az esztétikai ítéletben megszólaló „általános hang” általánossága abból ered, hogy a képzelőerő és értelem mindenkiben hasonló módon kerülhet összhangba. Az általánosságnak tehát nem a tárgyban van az alapja, hanem az ítélő tudatok szubjektív érvényű ítéletében. A tetszés tehát nem egy külön képességhez tartozik Kant szerint, hanem a megismerésben amúgy is részt vevő képességek *másfajta* együttműködését jelenti. A szép „cél nélküli célszerűség” tehát abban áll, hogy a szép tárgyak elősegítik megismerőképeségeink összhangját.

A *természeti* szépségtől abban különbözik a *művészeti* szépség, hogy ez utóbbi nem egy szép dolog, hanem egy dolog szép megjelenítése. A művészetben megjelenő sajátos, nem természeti szépség áttételesen mégis a természetre utal, mégpedig a zseni fogalmán keresztül: „a zseni az a született elmebeli diszpozíció, amely által a természet a művészetnek a szabályt adja” (Kant 1790/2003: 222). A zseniben tulajdonképpen a produktív képzelőerő működése figyelhető meg: a zseni működése olyasvalaminek a létrehozása, amihez nem adható szabály, ugyanakkor alkotása példaszerű, vagyis mások számára szabályul szolgál, jóllehet a zseni maga sem tudja leírni, mi történik benne a mű létrehozásakor. A zseni tehetsége tulajdonképpen az esztétikai eszmék ábrázolásának képességét jelenti, ami valójában nem más, mint amit „szellemnek” szoktunk hívni. A zseniben kettős értelemben működik a reflektáló ítélőerő: olyasmit pillant meg a tapasztalatban, amit mások nem vesznek észre, és ehhez az új eszméhez megtalálja a megfelelő kifejezést is. Vagyis képes formát és kifejezést adni a tapasztalat azon aspektusainak, amelyek a megismerő értelem számára nem hozzáférhetők.

Nemcsak a szép, hanem a fenséges élményében is esztétikai tetszésről beszélhetünk, ám itt a célszerűség nem a tárgyhoz kapcsolódik, hanem egyébként is aránytalanul hatalmas a felfogóképeségünk viszonyában, hanem önmagunkban bukkanunk rá e célszerűségre, amennyiben a fenséges érzékfelettségünk tudatát ébreszti fel. A természeti széppel szemben, ami mindig formát és határoeltságot feltételez, a fenséges tapasztalatában valami formátlan és határtalan jelenik meg (hatalmas hegyláncok, háborgó óceán, csillagos ég stb.). Kant többször hangsúlyozza, hogy a fenséges tapasztalatában az elme nem a nyugodt kontempláció állapotában található, hanem mozgásban van. A széppel kapcsolatos szabad játékkal szemben a fenséges tapasztalata sokkal drámaibb dinamikát rejt

magában. Öröm és örömtelenség, vonzás és taszítás váltakozása minden esetben abból fakad, hogy a végtelenként és hatalmasként feltárulkozó természet egyfelől elrettent, mert túl hatalmas ahhoz, hogy áttekinthető, megérthető és felfogható legyen. Vagyis van benne valami túlzás, valami szorongató meg nem felelés a felfogóképességünk vonatkozásában. Másrészt viszont örömet okoz annak felismerése, hogy az ész által kínált eszmék túl vannak az érzékiség eme határain, hogy van bennünk egy olyan érzékfeletti erő, amelyet semmilyen természeti hatalom nem gyűrhet le.

Az, ami a fenségesben mértéktelen és hatalmas, vagyis végtelen, közvetve a bennünk rejlő végtelent mutatja meg. A fenséges tapasztalatának képessége egyfajta szellemi hangoltságot, sőt szellemi érzést jelent. „A végtelennek mint adottnak már az ellentmondás nélküli *puszta elgondolni tudásához* is egy olyan képesség szükségeltetik az emberi elmében, amely maga érzékin-túli” (167). A csillagos ég fejem fölül boruló végtelenségébe való bepillantás és az ezzel járó megrendülés azt mutatja meg, hogy van bennem valami, ami nincs ugyanúgy határok közé szorítva, mint véges érzékiségem, valami, ami tehát túl van az érzékiségen. A fenséges tapasztalata így nem pusztán azt mutatja meg, hogy *van* bennünk valami érzékfeletti, hanem azt is, hogy ez *erőt* ad az érzékiség motívumaitól való megszabaduláshoz.

Az ítélőerő kritikájának második része a teleológiai ítélőerővel foglalkozik. A szűkebb értelemben vett természeti célszerűség fogalma olyan összefüggést mutat meg, amely nem vezethető vissza a fizikai okság értelmi fogalmára, mégis döntő módon meghatározza a tapasztalatunkat. Mivel a kauzális szemlélet nem elégséges az organikus élet magyarázatára, a reflektáló ítélőerő alapján úgy tekintjük az organizmusokat, *mintha* célszerűen elrendezett egészek lennének. A „mintha” azonban pontosan azt jelenti, hogy semmiképpen sem olyan objektív célszerűségről beszélünk, amiből természetén túli céltételező lény létezésére lehetne következtetni. Egy organizmus célszerű belső elrendezettsége és más organizmusokkal való célszerűnek tűnő viszonya, valamint az élő szervezet olyan működései, mint az önfenntartás, a növekedés és a szaporodás nem magyarázhatóak az okság fizikai fogalmával. Az élő szervezetet ugyanis az tűnteti ki az élettelen, de fizikai törvényekkel maradéktalanul leírható dolgokkal szemben, hogy az egész is oka a részeknek és a részek is okai az egésznek. Az organizmusokkal kapcsolatban azonban nemcsak egy pillanatnyi állapot vonatkozásában borul fel ok és okozat jól ismert rendje, hanem a kifejlődés és növekedés kapcsán is: az elérendő állapot ugyanis egyszerre célja és oka az átalakulásnak. A célszerűség itt alkalmazott fogalma ugyanakkor nem tételez valóságos, tárgyi értelemben vett, szándékolt célszerűséget, csupán heurisztikus fogalom az eleven élet spontán önszerveződésének analógiás magyarázatára.

A reflektáló ítélőerő nemcsak az organizmusokra, hanem a természet egészére is úgy tekint mint célok rendszerére, amelyben az embernek kitüntetett helyet tulajdonít. Ha *célszerűnek* vesszük a természet egészét, akkor ennek az egésznek konkrét célja is van, ez pedig Kant szerint nem lehet más, mint az ember. Ez a belátás a természet és az erkölcs világát az emberi lény fogalmán keresztül egyesíti - és így el is jutottunk a negyedik alapkérdés, a „Mi az ember?” megválaszolásához. Az ember a természet végcélja, ám Kant itt finom különbséget tesz az ember kultúrateremtő és morális aspektusa között. A kultúrát létrehozó ember a természet „legvégső célja”, ám mint ilyen még a célok rendszerének tekintett természet része. Morális lényként azonban a természet „végcéljának” tekinthető, és mint ilyen már nem tartozik a természethez.

7.1.6. A kései Kant

A kriticismus kimunkálása során Kant nem csupán a saját maga által bevezetett fordulat alapvetéseire ragaszkodott, hanem mindeközben az is a szeme előtt lebegett, hogy az emberi ész kettős törvényhozásának leírása csakis egy *rendszer* keretein belül lehetséges. A végső kérdés, a „Mi az ember?”, a transzcendentális filozófia keretei között az ember lelki képességeinek kérdésévé alakul, ez utóbbi pedig a kritikákban feltáruló problémák rendszerszerű összefüggése felé vezet. A három nagy kritika és a hozzájuk tartozó egy-egy dogmatikai rész a kriticismus rendszereként áll előttünk. A rendszergondolat az egész, tágabb értelemben vett német idealizmus számára meghatározó jelentőségű. Kant azonban már a kritikák kidolgozása során, utána pedig egyre inkább olyan problémákkal kénytelen szembenézni, amelyek szinte kényszerítő erővel merülnek fel a kritikai rendszer „peremén”, ugyanakkor kikezdik a rendszer alapjait. Elsősorban is történelem és bűn problémájáról van szó.

Kantról az a kép alakult ki, hogy „történetietlen” gondolkodó. Kétségtelen, hogy a történelem nem önmagában, hanem a természetfilozófia és a gyakorlati filozófia vonatkozásában érdekelte. *Az*

emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből (1784) című tanulmányában Kant még úgy tekint a történelemre, mint ami a természet tervét követi. A történelmi haladás azonban nem az egyén, hanem csakis az emberi nem egészének a szintjén, a természeti adottságok kibontakozásaként értelmezhető. A kulturálódás végső értelme a morális tökéletesedés. Önmagában sem a szocialitás, sem az önállóság hajlama nem vezet el a társadalmi rend létrejöttéhez. Az emberi történelmet tulajdonképpen a „társiatlan társiasság” tulajdonsága hajtja előre. A majd egy évtizeddel később megjelent *A vallás a puszta ész határain belül* (1793) lapjain már egészen más kép bontakozik ki a történelemről. Az embert alapvető tulajdonságai a társadalmi és politikai közösségek létrehozása felé hajtják, ám itt már nem állítja Kant, hogy ez a mozgás - a természet terve és a Gondviselés révén - elvezetne a moralitás állapotához. Éppen a társiatlan tulajdonságok hatnak ez ellen: az emberi környezet már önmagában lerontja az egyes ember morális törekvéseit a hiúság, féltékenységre, önzésre stb. motívumai által. A társadalmi lét így talán még testi hajlamainknál is nagyobb mértékben szegül ellen az erkölcsiségnek. Kant dilemmája abból származik, hogy az erkölcsiség ennek ellenére mégis rá van utalva a történelemre, mint az erkölcsi közösség létrehozásának egyetlen lehetséges közegére. Ám a történelem ellenállása miatt végül mégiscsak szükség van egy magasabb morális lény közreműködésének feltevésére, ami a kritizmus egyik alaptézisének, a morálfilozófia vallásfilozófiától való függetlenségének mond ellent.

A vallásfilozófiai értekezés azonban egy másik problémával is szembenéz, ami a történelem kérdésétől eltérően nem egyszerűen megkérdőjelezi természet és erkölcsiség lehetséges összhangját, hanem a rendszer alapját bontja meg. A bűn kérdésének taglalásával ugyanis Kant arra a belátásra jut, hogy autonóm szabadság és erkölcsi törvény nem alkotnak szoros egységet. A korábbi erkölcsfilozófiai munkákban úgy vélte, hogy a bűn eredetére vonatkozó kérdésre az ember természete adja meg a választ: az a tény, hogy az ember nem tisztán eszes lény, hanem testtel és érzékiséggel, ezáltal pedig hajlamokkal rendelkezik, már önmagában elégséges magyarázata az erkölcsi törvénynek való ellenszegülésünknek. *A vallás a puszta ész határain belül* elméletei azonban oda vezetnek, hogy a rosszra való hajlandóságért sem a természet, sem a teremtő nem tehető felelőssé, a rosszat saját tettünknek kell tartanunk. A rossz tehát valamiképpen magából az emberi szabadságból ered. A legfőbb bűn, a „gyökeres rossz” az összes többi bűn forrása Kant szerint nem más, mint a hamisság vagy álnokság. Nem tudatos és szándékos hamisságról van szó, hanem olyan öntudatlanul működő hajlamról, amivel az ember önmagát csapja be: a törvénynek kifejezetten ellent nem mondó cselekedet során azzal áztatjuk magunkat, hogy morálisan feddhetetlenek, sőt egyenesen jók vagyunk. A másokkal szembeni bűnöknél (hazugság, gőg, irigység) is súlyosabb rosszat jelent az a hajlamunk, hogy önmagunkat csapjuk be, hiszen ez a hajlam magának az erkölcsiségnek - bennünk lévő és csakis számunkra hozzáférhető - alapjait fenyegeti. A gyökeres rossz feltevése tehát megszünteti a szabadság és az erkölcsi törvény korábban magától értetődőnek vett összetartozását: a szabadságból már nemcsak autonóm erkölcsiség, hanem bűnösség is következhet.

A történelem és a bűn kérdése tehát megbontani látszik a kritikai rendszer ésszerű világrendbe vetett hitét. Kant azonban - noha utolsó éveiben sokat elmélkedik mindkét problémán - már nem változtat a rendszer alapjain. A transzcendentális idealizmus elsősorban a kritikák rendszereként hat a kortársakra és az utódokra.

7.2. Reakciók a kriticismusra

7.2.1. Leibnizianusok és antileibnizianusok

A kanti filozófiának mindenekelőtt a korban általánosan elterjedt leibnizi-wolffi iskolafilozófiával kellett megütköznie. Az iskolafilozófia vezető alakja a hallei egyetem professzora, *Johann August Eberhard* (1739-1809) volt. Eberhard filozófiai hírnevét az 1772-ben megjelent *Neue Apologie des Sokrates* (Új védőbeszéd Szókratész mellett) című művének köszönhetette. Az 1750-es évek után - elsősorban a németalföldi területeken - kibontakozott egy vita a pogányok üdvözülésének lehetőségeiről. Ez a vita új fénybe helyezte Szókratésznek a halhatatlanság mellett felhozott érveit is. A *Neue Apologie des Sokrates* levélformában íródott; a szerző abból a megállapításból indul ki, hogy a pogányokat a keresztény rendszerből csak Ágoston kora óta száműzték. Ebben a tekintetben a reformáció sem hozott semmi újat: mind Luther, mind Kálvin ellene volt a pogányok üdvözülésének (Eberhard 1776: 1/22-23). Az üdvözülés hagyományos értelemben Isten szemléletének lehetőségét és valóságát jelenti. Eberhard egész elmélete azonban arra épül, hogy az üdvözülés alapját az erényességben kell látnunk. Ebből már jól látható, hogy a legégetőbb filozófiai kérdések Eberhard szerint a teológiából adódnak. Eberhard hallgatói között ott találjuk a kor későbbi vezető teológusát, Schleiermachert is. Eberhard nevéhez fűződik a kor két fontos folyóirata. A *Philosophisches Magazin* 1788-tól jelent meg Halléban. Az első szám beköszöntőjéből kiderül, hogy a kiadó fórumot szeretne biztosítani a leibnizianusoknak, a wolffiánusoknak és a kanti filozófia összes ellenfele számára, hogy megfogalmazhassák a legújabb kritikai filozófiával szembeni fenntartásaikat. Ezt a folyóiratot 1792-ben (hasonló programmal) a Berlinben megjelenő *Philosophisches Archiv* váltotta fel. Ennek második számában indult el a *Dogmatische Briefe* (Dogmatikus levelek) című levélsorozat, amelyet maga Eberhard írt. Ha Kant kriticismusnak nevezi a maga filozófiáját, akkor itt megszületik a szemben álló koncepció elnevezése, amely a dogmatizmus nevet kapja. A levelek a Kanttal szemben megfogalmazott ellenvetések összegzésére törekszenek. A második levélben a következőt olvassuk: „A *tiszta ész kritikája* azt állítja, hogy a külső tárgyak afficiálják a kedélyt, hogy ebben ismereteket hoznak

létre, és ezeket az ismereteket empirikusnak nevezzük” (Eberhard 1792: 38-39). E kijelentés kapcsán két nehézség fogalmazódik meg: 1. Kant azt állítja, hogy a tárgyak és a képzetek között valóságos kauzalitás vagy oksági összefüggés működik. Azt is tudjuk továbbá, hogy a magában való dolgok rendelkeznek a valóság és a kauzalitás predikátumával. De ha ez igaz, akkor hogyan mondhatnánk azt, hogy a magában való dolgokról semmit sem tudhatunk? 2. Hogyan állíthatjuk azt, hogy a kauzalitás tétele csak a jelenségekre vonatkozik, amikor ezen keresztül tudhatunk a magában való dolgok valóságosságáról, mert hiszen az ezekből származó benyomások váltják ki a képzeteinket?

A *Philosophisches Magazin* programjára válaszolva Johann Heinrich Abicht és Friedrich Gottlob Born megalapítják a *Neues Philosophisches Magazin*, amely már az alcíme szerint is a kanti rendszer magyarázatára és alkalmazására törekszik. Ennek első tanulmánya - amelyet Born írt - *A kanti filozófia homályosságára vonatkozó panaszok felülvizsgálata* címet viseli. „Bármilyen sokfélék és különbözők is legyenek a kanti rendszerrel szemben eddig megfogalmazott ellenvetések, végső soron mindannyian a következő, egyetlen panaszra futnak ki: *a kanti filozófia homályos és érthetetlen*” (Abicht és Born 1790:1). Érthetőségen Born egy olyan képzetre vonatkozó tudatot ért, amelynek segítségével a képzet ismertetőjegyeit és egyes részeit tökéletesen fel tudjuk ismerni. Az érthetőség ellentéte a homályosság és a zavarosság, amelyen Born a képzetre vonatkozó tudat olyan tökéletlenségét érti, amely elfedi előlünk a képzet belső sokféleségét. A képzet érthetőségének vagy homályosságának foka mindenekelőtt az analízis különböző szintjétől függ: hány részből áll egy adott képzet, és mennyire bonyolult a részképzetek összefüggése. Nyilvánvaló, hogy a részképzetek felbontása nem követhető a végtelenségig, és ebből az következik, hogy minden képzetben van egy homályos maradvány. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy az érthetőség végső soron nem a *megismerés tartalmára* vonatkozik, hanem csak a *megismerés formájának* logikai meghatározására. Ebből pedig az következik, hogy nagyon világos lehet egy olyan képzet, melynek anyagi vagy tárgyi tartalma számunkra teljesen ismeretlen. „Így pl. a szellemről nagyon világos képzetünk lehet, ha ezt egyszerűen gondolkodó lénynek tekintjük. De hogy a szellem mi önmagában, a maga tartós lényege szerint, az számunkra örökre rejtve marad” (6). Az ismeretek érthetőségének és

homályosságának különböző szintje a második lépésben attól a szorgalomtól függ, amelyet a képzet egyes részeinek kidolgozására és elkülönítésére fordítunk. „Ha valaki egy spekulatív rendszert olyan felületességgel tanulmányoz, mint amellyel egy regényt vagy újságcikket szoktunk olvasni, ha nem hajlandó arra, hogy egy spekulatív rendszert megfeszített figyelemmel újra és újra átgondoljon, ha nem veti össze alaposan az egyes részeket, nem méri fel az egymáshoz fűződő viszonyaikat, nem próbálja egyidejűleg elképzelni az összes képzetet az alá tartozó összes résszel együtt, és nem törekszik az egész teljes áttekintésére (...), akkor egyáltalán nem csodálkozhat azon, ha az adott rendszer számára homályos és érthetetlen marad” (7). Az érthetőség foka harmadszor a kutató szubjektív képességeitől is függ, vagyis a gondolkodás aktusának intenzitásától. „Aki nem rendelkezik a szellemnek ezzel az elevenségével, az ugyan sokat kételkedhet, de keveset érthet meg” (8). Ezután vezeti be Born a *szubjektív és az objektív* érthetőség megkülönböztetését: az objektív érthetőség a fenti felsorolás első, a szubjektív az utóbbi két pontjára épül. Ha az objektív érthetőség a fentiekben körvonalazott jelentéssel rendelkezik, akkor azt mondhatjuk, hogy a kanti rendszer esetében ennek nincs relevanciája. Általánosan elfogadott nézet szerint ez az eddigi legfinomabban és legmélyebben kidolgozott spekulatív rendszer. A homályosság forrásaként így csak a szubjektív tényezők maradnak meg. „A hiba nem a rendszerben magában, hanem kizárólag az olvasók figyelmetlenségében, szétszórtságában, hiúságában, előítéleteiben, kényelmességében, sietősségében van, néha pedig a gondolkodásra való képesség gyakorlatlanságában rejlik” (11).

7.2.2. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) Spinoza-könyvecskéje

E sajátos könyv első, 1785-ben megjelent kiadása távolról sem keltett még akkora feltűnést, mint az 1789-ben megjelent második. Tulajdonképpen nem is sorolható a szó szoros értelmében vett Kant-recepciók közé, hiszen Jacobi csak egy lábjegyzetben, a végtelen fogalmának magyarázata kapcsán hivatkozik Kantra (Jacobi 1912:140). Ám éppen mert Jacobi semmit sem mond a kanti filozófiáról, a filozófiát pedig közvetve a spinozizmussal azonosítja, ezzel azt sugallja, hogy a spinozai gondolkodás kereteit a kanti koncepciónak sem sikerült meghaladnia.

A könyv középponti tézise szerint Lessing spinozista volt. A spinozizmus akkoriban azonos jelentésű volt az ateizmussal, Lessing törekvése pedig a vallás újraértelmezésére irányult. Jacobi elbeszélése szerint unaloműzőül adta Lessing kezébe Goethe *Prometheus* című versét. E költemény második versszaka szerint: „Nincs a világon semmi silányabb, / miként ti, istenek. / Áldozatokból / tengtek nyomorultul / s lanyha imákból / híztok ti dicsőre. / Fölkopna az állatok is, ha a földön / nem volna gyerek és koldusi fajzat, / rongy, balga bolondok.” Aztán az istenek többes száma az ötödik versszakban egyes számúvá alakul át: „Téged tiszteljelek? Miért? / Oltottad-e kínom, a görcsöt apasztva, / hogyha lerogytam? / Vagy könnyeimet tán csillapítottad, / hogyha aléltam? / Nem az kalapácsolt engem erőssé, / a messze Idő és / a Sors, az örök sors, / az, aki téged?” (Kosztolányi Dezső fordítása, Goethe 1982: 297-298). E vers kapcsán Lessing állítólag a következőket mondta: „A nézőpont, amelyből ez a költemény vétetett, az én saját nézőpontom. (...) Az istenségre vonatkozó ortodox fogalmak már nem nekem valók; nem tudom élvezni őket. *Hen kai pan!* Mást nem ismerek. E költemény is ebbe az irányba megy; és be kell vallanom, nagyon tetszik nekem” (Jacobi 1912: 65-66). A *Hen kai pan* - egy a mindenség - a panteizmus alapvető jelszava volt, amit a korban Spinoza rendszerének sajátosságaként tekintettek, más meghatározó sajátosságok, mint a determinizmus vagy a fatalizmus mellett. Jacobi egy széleskörűen elterjedt véleménynek hangot adva úgy vélte, a filozófia, s különösen az így felfogott spinozai filozófia természeténél fogva hajlik az ateizmusra. Lessing viszont hirtelen a következő megállapítást tette: „Nincs más filozófia, mint a spinozai filozófia” (67). Mivel Lessing ebben az időben nagy tekintély volt, a könyv már ennyivel is nagy hatást gyakorolt volna.

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) elsősorban mint színműíró és mint művészetelmélettel foglalkozó író vált ismertté. Ugyanakkor - ettől a tevékenységtől nem függetlenül - jellegzetes, nem iskolafilozófus képviselője volt a német felvilágosodás ama szárnyának, amely az észvallás kidolgozására törekvő brit gondolkodók hatására megpróbálta újragondolni filozófia és vallás, ész és kinyilatkoztatás viszonyát. Lessing - úgy is mint a wolfenbütteli könyvtár könyvtárosa - a szerző nevének említése nélkül kiadta Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Apológia avagy védírat azok számára, akik Istent ésszerűen imádják) című írásának bizonyos

részeit, amelyek meglehetősen radikális deista álláspontot képviselnek, hiszen például tagadják az evangéliumok kinyilatkoztatott voltát. Ez persze minden bizonnyal nem tekinthető Lessing saját álláspontjának e kérdésben. Lessing maga egyrészt kétségtelenül az ésszel megközelítendő jelenségnek tekintette a vallást, másrészt úgy gondolta, hogy a vallások alapvető jelentősége morális tanításukban rejlik. Erre utal az - itt részletesen nem ismertetendő - gyűrűparabola a *Bölcs Náthán* című darabból: a valóban Istentől való vallás arról ismerszik meg, hogy hívei a legjámborabbak, s a leginkább Istennek tetsző életet élnek mind közül. De ugyancsak ez az egyik fő mondanivalója annak a különös, 1780-ban megjelent műnek, amely *Az emberi nem nevelése* (Die Erziehung des Menschengeschlechts) címet kapta. Lessing ebben az írásban a történelemteológiai hagyomány alapgondolatát és az akkoriban új tudományos világkép haladáselgondolását ötvözte egy történelemfilozófiai gondolatmenet, amely bizonyos szempontból rokonítható Kant „Az emberiség egyetemes története világpolgári szempontból” című esszéjével. Lessing szerint a történelem Isten nagy, emberiségnevelő tervének kibontakozása három szakaszban. Hogy Istent nevelőként fogjuk fel, az a patrisztika korából származó elgondolás, Lessing ezt összekapcsolta a középkori ferences teológus, Joachimus de Floris történelemteológiájával, melyben nagy szerepet játszik egy bizonyos „örök evangélium” gondolata. A vallás alapvetően ésszerű, s voltaképp éppen ezért nem volt elvárható, hogy az emberek a kezdeti nyers elmébéli képességeikkel el tudják sajátítani. Ezért Istennek tankönyvekről kellett gondoskodnia, amelyek egy-egy lépéssel mindig előbbre segítik az emberek elméjét, ám nem túl gyorsan. Az első korszak tankönyve nem más, mint az Ószövetség, a másodiké az Újszövetség, a harmadiké pedig az „örök evangélium”, amely még várat magára. Az egész vallási-nevelődési történelem végcélja az emberiség morálisan megtisztult állapota, amelyben a jót nem a természetes vagy akár természetfeletti, nem a világi javakért mint jutalomért teszik - mint az első vagy a második szakaszban -, hanem tisztán a jó, az erény kedvéért. Lezárásképpen még egy sajátos lélekvandorlástan lehetőségét is felveti Lessing annak a kérdésnek megválaszolásául, amely a Kant-Herder-vitában is játszik némi szerepet: hogyan gondolható el, hogy a legfőbb jó Isten megengedi, hogy az emberiség legnagyobb részét kitevő korábbi generációk ama szerencsés későbbiek kedvéért tevékenykedjenek, akik majd részesülnek az örök evangéliumban. Lessing válaszkísérlete az,

hogyan felveti: nem egyszer élünk a földön, mindannyian éltünk és élünk mindhárom világkorszakban, mindhárom isteni „tankönyv” útmutatása és jutalomelgondolásai szerint.

Jacobi Spinoza-könyvének igazi hatása azon alapult, amit Jacobi mint szerző a spinozai koncepcióval, vagy még inkább az általában vett filozófiával szembeállított. „Az én krédóm nincs benne a spinozai filozófiában” (Jacobi 1912:69). Nagyon érdekes a „krédó” szó használata, hiszen ezzel Jacobi Spinoza filozófiáját és a filozófiát általában a hit egyik formájává fokozza le. De lehetséges egy másik hit is: „Én hiszek abban, hogy a világnak van egy értelemmel felfogható, személyes oka.” De hogyan lehet eljutni az egyik hittől a másikig? Jacobi ennek leírására választja a *salto mortale* kifejezést: ezzel veszi kezdetét a feje tetejéről a talpára fordítás metaforájának történeti pályafutása. Közelebbről tekintve a metafora nem teljesen pontos: "A dolog lényege abban áll, hogy a fatalizmusból közvetlenül a fatalizmus ellen (és mindazzal szemben, ami vele összefügg) vonok le következtetéseket." Ha minden ok hatóok, és nincs végső, azaz a cél felől meghatározó ok, akkor a saját tetteinket és a világ egészét tekintve egy nagyon fontos mozzanattól tekintünk el. 1. Ha a tetteink viszonylatában nem lenne cél-ok, akkor a gondolkodóképességünk a pusztá megfigyelésre szorítkozna, a cselekedeteink mindig csak leképeznének. Vagyis a szabad akarat számára nem találnánk helyet. 2. A világ egészét tekintve nem tudnánk elhelyezni a teremtés és az alkotás mozzanatát. Ezért - mondja Jacobi - hinnünk kell egy világon túli istenségben. Vagyis azt kell mondanunk, hogy a hatóokok szükségképpen feltételeznek egy cél-okot. Jacobi ezt a két szempontot egyetlen képességben köti össze, amelyet érzésnek vagy érzelemnek nevez. A filozófia magyarázati perspektíváját ezzel a szemponttal kell kiegészítenünk. De van ennek még egy nagyon fontos következménye: ezzel a kritikával Jacobi két perspektívát szeretne összekötni. Egyrészt arra törekszik, hogy a gondolkodóképességet túllendítse a pusztá megfigyelésen és eljuttassa a teremtés aktusáig, másrészt viszont a létet megpróbálja elhelyezni a gondolkodás előtti szférában. „A gondolkodás nem a szubsztancia forrása, hanem a szubsztancia a gondolkodás forrása. Tehát a gondolkodás előtt fel kell tételeznünk, el kell gondolnunk valamit, ami nem gondolkodik; valamit, ami ha nem is a valóságban, de mégis a képzetben lényege és belső természete szerint az első” (Jacobi 1912: 74-75).

Lessing barátja volt *Moses Mendelssohn* (1729-1786), a kései német felvilágosodás másik irányzatának, az ún. „populárfilozófiának” jeles képviselője. Berlinben működött előbb házitanítóként, majd kereskedőként, s ezen a módon vagyonos emberré vált. *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (Értekezés a metafizikai tudományokban szerepet játszó evidenciáról) című értekezésével elnyerte - Kant előtt - a berlini akadémia díját 1764-ben. Fő műve a *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (Reggeli órák, avagy előadások Isten létezéséről; 1785) címet viseli, amelyben az *a priori* istenismeret lehetősége mellett száll síkra, jelentős részben épp a Kant által elvégzett kritikai munka ellensúlyozására. Jacobinak nem nagyon akart hitelt adni Lessing spinozizmusával kapcsolatban, mert úgy vélte, Lessing nem filozófiai meggyőződésből állhatott ki Spinoza mellett, hanem inkább csak azért, mert az utókor méltánytalanul bánt Spinozával s tanításával. Jacobi és Mendelssohn vitája volt a később *Pantheismusstreit*nek (panteizmusvita) nevezett vita kiindulópontja, amelyben a kor jeles gondolkodói hol többé, hol kevésbé közvetlenül foglaltak állást Spinozával vagy a panteizmussal kapcsolatos kérdésekről.

7.2.3. Reinhold: a kanti filozófia szellemének kidolgozása

1789-ben *Karl Leonhard Reinhold* (1758-1823) három részből álló tanulmányt publikált *Wie ist Reformazion der Philosophie möglich?* (Hogyan lehetséges megreformálni a filozófiát?) címmel. A *Reformazion* kifejezés egyszerre utal a vallási mozgalomra és a forradalomra. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy Reinhold eldöntetlenül hagyja azt az alapvető kérdést, hogy ez a reformáció vajon lejátszódott-e már, vagy most kell végrehajtani. Reinhold bevezet két, egymással szoros kapcsolatban álló fogalmat: az általános érvényűség (*allgemein gültig*) és az általánosan érvényes (*allgemein geltend*) fogalmait. Az általános érvényűség alatt Reinhold a filozófia szigorúan bizonyított eredményeit és belátásait érti. Az általánosan érvényes viszont annyit jelent mint széleskörűen elfogadott, mindenki által érvényesnek tekintett. Reinhold fontos újítása az volt, hogy megkülönböztette egymástól a tudományosság két oldalát: a szigorú bizonyításokat és a konszenzus kialakítását. Ez a két fogalom azonban szorosan összefügg; így jó okkal feltételezhetjük, hogy ha egy koncepció nem általánosan érvényes, akkor az általános érvényűségével is problémák vannak (Reinhold 1789: 32). Reinhold

ebből az összefüggésből indult ki a kanti filozófia szellemének rekonstruálásakor. E program körvonalait a szintén 1789-ben megjelent *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Kísérlet az emberi képzetalkotó képesség elméletének megalkotására) című könyvében dolgozta ki. A mű három könyvre oszlik, melyek közül az első a képzetalkotó képesség elméletére vonatkozó szükségleteiről szól, a második a képzetalkotó képesség általános elméletével foglalkozik, a harmadik pedig a megismerőképesség elméletét tárgyalja. A könyv felépítésére vetett előzetes pillantás máris jól mutatja, hogy Reinhold egy bizonyos fajta kontextust keres. A *tiszta ész kritikájának* tanulmányozásához: ezzel a kontextualizáló értelmezéssel próbálja eloszlatni a mű érthetlenségére és homályosságára vonatkozó ellenvetéseket. A könyv alapgondolatát Reinhold a következőképpen fogalmazta meg: „A képzet az egyetlen, amelynek valóságosságában minden filozófus egyetért, ha a filozófia világában egyáltalán bármiben is egyet lehet érteni. (...) Aki azonban elismeri a képzetet, annak a képzetalkotó képességet is el kell ismernie, vagyis azt, ami nélkül a képzetet nem lehet elgondolni” (190). Reinhold a képzetalkotó képesség háromféle fogalmát különbözteti meg:

1. A képzetalkotó képesség tág értelemben magában foglalja a képzet összes feltételét: vagyis mind az elképzelő szubjektumot, mind az elképzelt objektumokat, amennyiben azok hozzájárulnak a képzet kialakításához (Reinhold 1963:217).
2. Szűkebb értelemben a képzetalkotó képesség a képzetnek csak a belső feltételeit tartalmazza. Ebben az esetben mind a szubjektum, mind az objektum fogalmait ki kell zárni, mert ezek a képzet külső feltételei. Ebben a jelentésben a képzetalkotó képesség az érzékiség, az értelem és az ész fogalmait tartalmazza (218).
3. A szó legszűkebb értelmében a képzetalkotó képességben nemcsak a szubjektum és az objektum, de még az érzékiség, az értelem és az ész fogalmai számára sem lehet hely. Ezekből a fogalmakból ugyanis a képzetek sokfélesége következik; e fogalmak mögött meg kell tehát találni az önmagában vett képzetalkotó képességet. Ezt a negatív meghatározást azonban még pozitív tartalommal kell feltöltenünk: erre szolgál az anyag és a forma kategóriapárosa. Egyrészt minden képzethez hozzátartozik valami, ami megfelel az elképzeltnek, ezt

nevezzük a képzet anyagának. Másrészt a képzetnek van egy olyan belső feltétele, amely az anyagot képzetté teszi, ez pedig a forma. A forma legfontosabb kategóriái a receptivitás és a spontaneitás.

Az eddig elmondottakból máris két nagyon fontos ellenvetés adódik a kanti koncepcióval szemben. *Egyrészt* a magában való dolog fogalmának megalkotásakor Kant elkövetett egy kategóriális hibát: olyan képzetet feltételezett, melynek nincs formája. Pedig csak a forma az, amely képzetté teszi a képzetet. *Másrészt* az érzékiség, az értelem és az ész kategóriái nem tudják kimeríteni a képzetalkotó képesség elméletét. Ezek a kategóriák sem elég mélyre, sem elég messzire nem hatolnak el. Ugyanakkor Reinhold azt próbálja megmutatni, hogy a kanti koncepció legfontosabb eredményei a képzetalkotó képesség legszűkebb fogalmának bázisán rekonstruálhatók.

A *Vorstellungsvermögen*-könyv a kortársak szemében már-már *A tiszta ész kritikájának* magasságába emelkedett. Reinhold azonban hamarosan észrevette, hogy egy sajátos csapdaszituációba került: ez a mű is éppolyan ezoterikusra sikeredett, mint a kanti észkritika (és így maga sem teljesíti az „általánosan érvényes”-re vonatkozó követelményt). Ezért Reinhold megpróbálta népszerűbb formában kifejezni a saját koncepcióját, így keresve a választ arra a kérdésre, hogy hogyan lehetne *valóban* tudományossá tenni a filozófiát. Az általános érvényű és az általánosan érvényes szempontjainak érvényesítéséhez szükség van egy új filozófiai diszciplínára, amelyet Reinhold *elementáris filozófiának* nevezett el. A filozófia első és legfontosabb feladata önmaga megalapozása, vagyis egy fundamentum megkeresése. „Minden eddigi filozófiából, a *kantit* is beleszámítva, ha *tudományként* tekintjük, nem csekélyebb dolog hiányzik, mint a *fundamentum*” (Reinhold 1979: 3). Ezt a fundamentumot Reinhold alaptételnek is nevezi. Az alaptétel legfontosabb tulajdonságai a következők. 1. Általánosan érvényesnek, vagyis mindenki által elfogadottnak kell lennie. A legvégső alaptételnek tehát egy bizonyos fajta önevidenciával kell rendelkeznie. Reinhold most már nem elégedhet meg azzal, hogy olyan általános érvényű gondolatokat fogalmazzon meg, amelyek majd valamikor általánosan érvényessé válnak. 2. Az alaptétel teljességgel meghatározott, ami azt jelenti, hogy implicit módon mindazt magában foglalja, ami belőle következik. Az implicit jelentéstartalmak kibontakozásának folyamatát Reinhold bizonyításnak nevezi. A filozófia tehát akkor fogja elérni a tudomány

rangját, ha végső és szilárd alapra épül, és a bizonyítás szabályai is rögzítve vannak. Ezeknek a követelményeknek Reinhold szerint csak a tudat tétele tehet eleget; csak ez rendelkezik végső evidenciával, és csak ebből vezethető le az összes ismeret. Reinhold sokat foglalkozott az alaptétel meghatározásával és jelentéstartalmának felvázolásával, de a levezetési szabályok kidolgozására sohasem tért rá.

Reinhold és Fichte hatására Jénában jelentős mértékben tért hódított a transzcendentálfilozófia, ami azok számára, akik nem értettek egyet vele, kihívást jelentett vitairatok megfogalmazására. *Johann Gottfried Herder (1744-1803)* ezek közé a gondolkodók közé tartozott, noha königsbergi diákévei alatt magát Kantot is hallgatta, és személyét mindig nagyra becsülte. Filozófiailag három területen vált jelentőssé: a nyelvfilozófiájában, a történelemfilozófiában és a Spinoza-vitához való hozzájárulása révén. Fontosabb művei e területeken a következők: *Értekezés a nyelv eredetéről* (Abhandlung über den Ursprung der Sprache) 1772-ből, *Gott, einige Gespräche* (Isten, néhány beszélgetés) 1787-ből. *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) 1793-ból, továbbá *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik der Kritik der Reinen Vernunft* (Értelem és tapasztalat. A Tiszta ész kritikája metakritikája) 1799-ből. Herder Kantkritikája részben nyelvfilozófiai elgondolásaira támaszkodik, amelyek nyelv és gondolkodás egymásrautaltságát hangsúlyozzák. A kanti kategóriatáblázat elhibázott, mert el van szakítva a beszélt nyelvben artikulálódó emberi tapasztalattól, s hasonlóan az ész sem tekinthető a nyelvtől s a tapasztalattól független képességnek: az ész az emberi gondolkodástól függetlenül létező általános megragadásának képessége, ám ezt nem önmagában ragadja meg, hanem a konkrét dolgokbeli megjelenésében. A nyelvben artikulálható tartalmakon az ész sem képes túljutni. Herder szerint tarthatatlan Kantnak egy sor fundamentális tézise, mint például a jelenségek és magábanvaló dolgok közt vont megkülönböztetése, a szintetikus *a priori* ítéletek feltételezése, vagy az az álláspont, mely szerint tér és idő a tiszta szemlélet formái. Vagyis Herder általánosságban mind az érzékszerveknek, mind az észnek meghagyja megismerő funkcióját, melynek kereteit nem transzcendentális, hanem a nyelvre vonatkozó vizsgálódások által lehet kijelölni.

Herder elgondolásai tehát gyakorlatilag megkerülik a kanti kritikai fordulatot, ennyiben hasonlóan a Jacobi Spinoza-könyvecskéjében

megfogalmazódó állásponttal. A panteizmusvitában képviselt álláspontja egybevág ezzel, ugyanakkor messze nem ért egyet Jacobival a spinozizmus megítélésében. Spinoza filozófiája ugyanis nem ateizmus, hanem olyan filozófia, amely Istent nem a természet világán túl keresi, hanem a világon belül. Legfőbb hibájának Herder azt tartja, hogy - értelmezése szerint - a spinozai szubsztancia statikus alapzat, míg Isten a dolgok alapján rejlő dinamikus erő, amelynek kibomlását a bölcsesség és a jóság határozza meg. Leibnizcel rokon módon hangsúlyozza, hogy Isten teremtményeibe is belehelyezte a kibomlás dinamikus képességét, s így egy olyan természetfelfogáshoz érkezik el, amely amennyire idegen Kantétól, annyira rokon Schellingével és a romantikus természetfilozófiával.

Történelemfilozófiai munkájában Herder azt az álláspontot tette magáévá, hogy a fejlődés nem fogható úgy fel, hogy abból a korábbi nemzedékek esélytelenségére kelljen következtetni az emberi nem céljainak elérésében. Épp ellenkezőleg, minden történelmi korszak számára egyformán lehetséges a humanitás ideáljának megvalósítása. Kant két recenzióban is bírálta ezt az elgondolást, hangsúlyozva a történelmi fejlődés aszimptotikus jellegét: a történelem célját az emberiségnek csak minden határon túl megközelíteni adatott, nem pedig elérni.

7.2.4. Maimon a metafizika lehetőségéről

Reinhold mellett a kanti filozófia közvetlen recepciójában *Salomon Maimon (1753-1800)* teljesítménye tekinthető a legjelentősebbnek. Fő műve 1789-ben jelent meg, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (Kísérlet a transzcendentál-filozófiáról) címmel. Kant maga a következőképpen összegezte a mű alapgondolatát: „Ha jól látom (a dolgozat) értelmét, akkor a (szerző) azt szeretné bizonyítani, hogy ha az értelem törvényalkotó módon vonatkozik az érzéki szemléletre (nemcsak az empirikusra, hanem *az a priorira* is), akkor öneki (vagyis az értelemnek) kell lennie az érzéki formák, vagy még az is lehet, hogy az anyag, azaz az objektumok alkotójának. Egyébként ugyanis nem lehetne kielégítő választ adni a *quid juris* kérdésére (...)” (Maimon 1988: 396). Kant világosan látta, hogy a könyv eltér saját koncepciójának irányvonalától, de úgy gondolta, hogy az eltérés motívumai még magából *A tiszta ész kritikájából* származnak. Önéletrajzában Maimon a következőképpen

jellemezte a könyv tanulmányozásának módszerét: „A módszer, amellyel (*A tiszta ész kritikáját*) tanulmányoztam, meglehetősen különös volt. Az első átolvasás során minden részről homályos képzetet szereztem, amit aztán önálló gondolkodással próbáltam érthetővé tenni; ily módon próbáltam behatolni a szerző értelmébe, amit egy rendszerbe való belehelyezkedésként is értelmezhetünk” (Maimon 1988: 201-202). *A tiszta ész kritikájának ez a* belső motívumokra épülő kritikája egyértelműen elnyerte Kant tetszését és nagyrabecsülését. Amikor Kant azt mondja, hogy Maimon kitűnően megértette az alapkérdést, akkor valószínűleg a következő kérdésre gondol: „Hogyan lehetséges a metafizika mint tudomány?” A *Versuch* mindenekelőtt erre a kérdésre keresi a választ. Maimon azt állítja - és ezt Kant is átveszi -, hogy e mű újdonsága abban áll, hogy a *quid juris* kérdését próbálja középpontba állítani, még hozzá sokkal határozottabban, mint ahogy azt Kant maga tette. A *quid juris a quid facti* kérdésével áll szemben. A *quid facti* az empirikusan fellelhető tényekre kérdez rá, illetve azokra támaszkodik; a *quid juris* viszont a felhasznált fogalmak, magyarázati feltételek és modellek jogosultságára és igazolhatóságára kérdez rá. Maimon a *quid jurisra* vonatkozó kanti kérdés radikalizálására törekszik, s épp ezt a radikalizálást hivatott jelölni *A tiszta ész kritikája* cím átalakítása *Transzcendentálfilozófiává*. "A filozófiának - ahhoz, hogy bármi értelme legyen - transzcendentálisnak kell lennie, vagyis a *priori* módon az általában vett tárgyakra kell irányulnia, és tulajdonképpen ezt értjük transzcendentálfilozófiának" (Maimon 1963:3). Maimon úgy gondolta, hogy a „nagy Kant” valóban felvetette és megoldotta a filozófia legalapvetőbb kérdéseit. A célkitűzést tekintve Maimon programja így megegyezik Reinhold koncepciójával: a feladat a kanti koncepció alátámasztása. A *quid facti* kérdésének Kantnál van egy olyan aspektusa, amelyet Maimon nem akar elfogadni. A tudományos igényű metafizika megalkotásakor Kant abból indult ki, hogy a tudomány eszméje mint olyan, már a rendelkezésünkre áll. Maimon viszont elvitatja a meglévő tudományok mint tények fennállását; ennek és csak ennek következtében erősödik fel a kanti koncepcióhoz viszonyítva a *quid juris* kérdés jelentősége. A kriticismus (vagy a transzcendentálfilozófia) feladata így nem más, mint a filozófia tudományosságának megerősítése. Kant e tudományosság mintáját adottnak tekintette, Reinhold pedig az alaptétellel és a levezetési viszonyok rögzítésével próbálta meghatározni a tudományosság kritériumait. Maimon szerint viszont a

metafizika lehetőségének úrafogalmazására van szükség. Ám a metafizika lehetőségeinek megteremtése érdekében az érzékiség és az értelem kanti viszonyához kell visszakanyarodnunk. *A tiszta ész kritikájában* Kant még többször hangsúlyozta az érzékiség és az értelem között feszülő távolságot. „A tiszta értelem nemcsak minden empirikustól különül el, hanem még minden érzékiségtől is” (Kant 2004: 142, a fordítást módosítottam - W. J.). Majd valamivel később: „a szemléletnek egyáltalán nincs szüksége a gondolkodás funkcióira” (B 123, A91,138).

Mindkét szöveghely szerepelt már az első kiadásban is, ezért joggal tekinthetjük őket Johann Georg Hamann következő kritikájának célpontjaként: „Vajon érzékiség és értelem mint az emberi megismerés két törzsöke, nem egy közös, de számunkra ismeretlen gyökérből erednek-e, úgy, hogy az érzékiség által a tárgyak adva vannak és az értelem által el vannak gondolva (értelmezve, felfogva): mire jó olyannyira erőszakos, illetéktelen elválasztása annak, amit a természet összekapcsolt? Vajon transzcendentális gyökerük e dichotómiájával és kettévágásával nem vesz-e el, nem szárad-e ki a két törzs?” (Hamann 2003:260).

Ugyanakkor a *Prolegomenában* már inkább egy bizonyos fajta folytonosság hangsúlyozására törekszik. Maimon ennek meghosszabbításaként azt állítja, hogy a szemlélet tiszta formáit - a teret és az időt - is már fogalmaknak kell tekintenünk. Pontosabban, a tér és az idő egyszerre tekinthető szemléletnek és fogalomnak. Maimon azt állítja, hogy a tiszta fogalmak a kanti koncepció értelmében alapvetőbbek, mint a meghatározott szemléleti formák. A fogalmakra vonatkozó tanítás így már nem egyszerűen a kanti koncepció középpontja, hanem annak fundamentumává válik. Ezért különös érdeklődésre tarthat számot a könyv hatodik fejezete, amelyben Maimon a kategóriákat tárgyalja. Közelebbről tekintve őt egyáltalán nem érdekelte a kategóriák pontos levezetése, de még az sem, hogy azok kimerítőnek tekinthetők-e. Mindent összevetve azonban nála a kategóriák *alapvetőbbé* válnak, mert még az érzékiséget is meghatározzák. A kategóriák így egyszerre tekinthetők az értelem fogalmainak és a dolgok sajátosságainak. Ebből következik Maimon Kantkritikájának központi gondolata: Kant a transzcendentális logikával szeretne volna átlépni a pusztán formális logika kereteit. A hagyományos logika csak a formával foglalkozott, miközben

elhanyagolta a tartalmat; a transzcendentális logika viszont azért, hogy a gondolkodás fogalmai ne legyenek üresek, a valóságos tárgyakra irányul. Ezt a célkitűzést azonban Maimon szerint csak részben sikerül elérni: a kanti logika ugyan nem formális, de a szembeállítás és a szintézisalkotás elvének sematikus alkalmazása miatt mégiscsak hajlik a formalizmusra. A kategoriális összefüggések alapvetőbbek, a végső feladat azonban a dolgok tanulmányozása lenne. A kategoriális összefüggések fundamentalizálása miatt a szóban forgó dolgok természetszerűleg nem magábanvalók. A megismerés - az értelem erőfeszítése - Maimon szerint éppen arra vonatkozik, hogy a dolgokat kiemelje a magábanvalóságukból. Erre az állandó és heroikus erőfeszítésre épül a metafizika lehetősége. A metafizikát így végső soron a gondolkodás éthosza teszi lehetővé. Ez a küzdelem sohasem zárható le: a metafizika nem fejeződik be a tudományossá válással, hanem mindig csak kísérletekben ölthet testet.

7.2.5. Reinhold bírálói

A korabeli Kant-recepciók közül Reinhold koncepciójának volt a legnagyobb sikere. Több dokumentum is arra utal, hogy a filozófia iránt érdeklődő kortársak a kriticismus két legnagyobb alakjának Kantot és Reinholdot tekintették. Az 1790-es évek elején megszülető szkepticizmus ezért elsősorban a reinholdi filozófia ellen irányult, de ezen keresztül a kanti koncepciót is szerette volna célba venni. *Gottlob Ernst Schulze (1761-1833)* 1792-ben jelentette meg az *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (Aenesidemus, avagy a Reinhold professzor úr által Jénában előadott elementáris filozófia alapjai) című művét. A szkepticizmust Born még a szellem lustaságára vezette vissza, most viszont megfordítva, a szkepticizmus válik a szellem (és a filozófiatörténet) általános hajtóerejévé. „A filozófia különböző dogmatikus rendszereinek létrejöttében nagy előkészítő és kiváltó szerepet játszott a szkepticizmus; a szkeptikus filozófia lényege tulajdonképpen az emberi ész legsajátabb cselekvésmódjában áll” (Schulze 1911: 17). Könnyű észrevenni, hogy Schulze egy pillanat alatt átrendezi a korai Kant-recepció erővonalait. A recepció történetének erővonalait a leibniziánusok jelölték ki, amikor a kriticismussal a dogmatizmust állították szembe. Ez a kontextus arra utal, hogy a kanti filozófia *áttöri* a hagyományos filozófia kereteit. Schulze most - hatalmas bátorsággal

- a kanti filozófiát is besorolja a filozófia dogmatikus rendszerei közé. Ezzel áll szemben a szkepticizmus, amely egyszerre játszik fontos szerepet a rendszerek előrehaladásában és felülvizsgálatában. A szkepticizmus az igazi kritikai filozófia, ha eltekintünk a dogmatikai eljárásmodtól. Schulze kritikai vizsgálata mindenekelőtt a Reinhold által megfogalmazott alaptételre irányul. „A tudat tétele nem feltételezi a képzet, a szubjektum és az objektum filozófiailag meghatározott fogalmait, hanem ezek csak benne és általa határozódnak meg” (Schulze 1911: 45). Az alaptétellel szemben Schulze három fontos kifogást fogalmaz meg: 1. A tudat tétele nem tekinthető *abszolút első* alaptételnek. Mint ítélet ugyanis alá van vetve az ítéletalkotás összes szabályának, amelyek közül a legalapvetőbb az ellentmondás elve, amely szerint csak azt lehet elgondolni, ami nem tartalmaz ellentmondó mozzanatokat. Ez pedig azt jelenti, hogy mondatokat csak olyan szubjektumból és predikátumból lehet alkotni, amelyek nem az ellentmondás viszonyában állnak egymással. Schulze így nem egyszerűen elutasítja a tudat tételét, hanem a helyére állítja az ellentmondás tételét. „Mint az összes gondolkodás legfelső alaptétele (...) minden ítélet csúcsán áll, és egy másik kijelentésből sohasem vezethető le, ha nem akarunk a levezetés során egy körbe bonyolódni” (47). 2. Schulze azt is állítja, hogy a Reinhold által megfogalmazott alaptétel igazából még tételnek, vagyis kijelentésnek sem nevezhető. Reinhold azt állítja, hogy az olyan fogalmak, amelyek a tudat tételéből származtathatók, mint a képzet, a szubjektum és az objektum, már feltételezik a megkülönböztetés és az egymásra vonatkoztatás fogalmait. Ebben az esetben viszont már a tudat tételében is benne kell lennie a megkülönböztetés és az egymásra vonatkoztatás foglmainak. Vagyis a jelzett fogalmaknak már benne kellene lenniük az alaptételben: az alaptétel csak akkor tekinthető *valóban* tételnek, ha már alkalmazza az egymásra való vonatkozás és a megkülönböztetés mozzanatait. 3. A tudat tételéből nem vezethető le minden, így tehát nem tekinthető olyan univerzális mondatnak, mint amilyennek Reinhold látni szeretné. Ez mindenekelőtt a rajtam kívül álló tárgyi világ kapcsán mutatkozik meg: ha egy rajtam kívül álló tárgyat szemlélek, akkor ugyan érzékelek egy ént, amely szemlél és egy képzetet, amely a szemlélet tartalmát alkotja, de ebben az esetben hiányzik az éntől és a benne létező képzettől különböző objektum.

7.3. Fichte: a tudománytan programja

Az elementáris filozófia recepciója egyre kiterjedtebbé vált: 1794. február 11-12-én az *Allgemeine Litteratur-Zeitung* hasábjain megjelent egy terjedelmes *Aenesidemus*-recenzió, melynek szerzője *Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)* volt. Fichte ebben az időben már levelezésben állt Reinholddal, így egy levélben még egyszer összefoglalhatta írásának alapvető szándékát: „Ön biztosan érezte (...), hogy mennyire becsülöm az Ön vizsgálódásait, és hogy mennyit köszönhetek Önnek. Úgy gondolom azonban, hogy nekem azon a dicsőséges úton, amelyen Ön halad, tovább kell mennem. A rendszert, amelyre a recenzióban utalok, legalábbis nagyrészt, de még messze sem közlésre alkalmas módon, már fel is vázoltam” (Fichte 1986: 101). Alig egy évvel később az első komolyabb konfliktus kirobbanásakor Fichte már jóval keményebben fogalmaz: „Az *Aenesidemusról* szóló ítéletemet, úgy gondolom, kimondtam. (...). A szerző írói érdemeit most ugyan sokkal kevesebbre értékelem, mint akkor, de mégis úgy gondolom, hogy ő megcáfolta az Ön elementáris filozófiáját.” E két értékelés egymás mellé állítása meglepetést kelthet, sőt némileg még rejtélyes is lehet. Az elsőben arról van szó, hogy Fichte elfogadja a reinholdi koncepció alapgondolatát, de úgy gondolja, hogy a Reinhold által kijelölt úton tovább kell menni; a második viszont Reinhold cáfolatáról beszél. E két értékelés ütköztetése már mutatja, hogy egy rendkívül érdekes, feszültségekkel teli, immanens kritikával lesz dolgunk. Fichte mindenekelőtt elismeri és magáévá teszi a szkeptikus filozófia funkciójának bemutatását. „Tagadhatatlan, hogy a filozofáló ész minden említésre méltó előrelépést, amelyet valaha is megtett, a szkepticizmusnak köszönheti jelesül a mindenkori nyugvópont bizonytalanságára vonatkozó megjegyzéseinek (...) ; ebben az esetben viszont semmi sem kívánatosabb annál, mint hogy a szkepticizmus megkoronázza a maga művét, és a kutató észet előrehajtsa a maga magasztos céljáig (...)” (Fichte 1962a: 131). Schulze képes volt e szónok szerepének betöltésére. Az ilyen intenciókkal fellépő szkepticizmusnak a „maga fegyvereit” szükségképpen a reinholdi elementáris filozófia ellen kellett irányítania, mert ez a

kritikai filozófia legtöbb híve szerint a tudományos filozófia megalapozását vagy végrehajtotta, vagy legalábbis előkészítette. Fichte szerint ez volt a szkepticizmus utolsó nagy föllépése a filozófia történetében: rámutatott arra, hogy az önmagát a filozófiai tudományosság betetőzésének tekintő program még nem az igazi, és ezzel előkészítette a talajt az igazán tudományos filozófia tényleges megteremtése számára. „Úgy gondolom (...), hogy nekem azon a dicsőséges úton, amelyen Ön halad, tovább kell mennem” (Fichte 1986:101). De hogyan kell tovább haladni ezen az úton, hogyan lehet valóban megteremteni a filozófia tudományosságát? Különböző kritikák hatására Reinhold hite 1792 tavaszán megingott egy univerzális alaptétel lehetőségében. Fichte viszont úgy olvassa Schulze könyvét, hogy abban benne van az első alaptétel jelentőségének elismerése. „Aenesidemus először is elismeri, hogy eddig a filozófiából hiányzott egy legfelső általános érvényű alaptétel, és hogy a filozófia csak egy ilyen felállítása után emelkedhet fel a tudomány rangjára. Számára továbbá tagadhatatlannak tűnt, hogy ez az alaptétel nem más, mint az, amely az összes fogalom közül a legmagasabbat, a képzet és az elképzelhető fogalmát meghatározza és rögzíti” (Fichte 1962a: 132-133). És most Fichte egyszerre csak beleszól a szkeptikus és az elementáris filozófus rekonstruált egyetértésébe. Azzal, hogy a tudományosság csak egy alaptétel bázisán lehetséges, maga is egyetért. Azzal viszont már nem ért egyet, hogy az alaptételnek a képzet és a képzetalkotó képesség fogalmait kellene megalapoznia. Ebből a felismerésből indul ki a reinholdi alaptétel átfogalmazásának programja. Fichte valóban egyetért Schulze kritikájának mindhárom pontjával, de a képzet és a tudat fogalmát - egyelőre még kísérletképpen - az én fogalmával próbálja helyettesíteni. „Az én az, ami, és mindaz, ami létezik, az én számára létezik. Ezen a tételen az ismeretünk nem tud átlépni” (144). Így jutunk el az alaptétel újrameghatározásának programjához: a tudat tételét az én tételével kellene helyettesítenünk. A Schulze által megfogalmazott második ellenvetés alapján azonban a pusztán helyettesítés még nem elég. Ezért Fichte az én tételét valóban kijelentésként próbálja megfogalmazni, aminek következtében az a következő formát ölti: „én vagyok” vagy „én én vagyok”. A recenzióban csak jelzésszerűen vázolt program néhány eleme Fichte levelezésében is megjelenik. 1793. december közepén Fichte Heinrich Stephaninak hatalmas felfedezésről számol be. „Örüljön velem együtt az aratásnak, felfedeztem egy új fundamentumot, amelyből kiindulva az egész filozófiát nagyon

könnyen ki lehet fejteni. (...) Röviden, azt hiszem, néhány éven belül lesz egy olyan filozófiánk, amelynek evidenciája vetekedni fog a matematikáéval” (94-95). Hogy mi ez az új fundamentum, arról Fichte egyelőre nem árul el semmit.

Fichte 1794. február 24-én magánelőadásokat kezdett Johann Kaspar Lavater zürichi házában. Lavater ebben az időben a Szent Péter-templom plébánosa volt, és a korabeli zürichi szellemi élet meghatározó alakjának számított. Az előadásokra való felkérés kiváltó oka minden bizonnyal az volt, hogy Fichte 1794. január 5-én felkérést kapott arra, hogy legyen Reinhold utódja a jénai egyetemen. E felkérésről tudomást szerezve Lavater úgy gondolhatta, hogy Fichtében a kanti filozófia egyik legavatottabb ismerőjét kell tisztelnie. Így jutott el a következő elhatározáshoz: „Mindent meg fogok tenni annak érdekében, *hogy Fichte* egy féltucat kiváló zürichi férfiúnak, mielőtt még elutazna Jénába, és elfoglalná Reinhold állását, tartson néhány előadást a kanti filozófiáról.” Lavater kérése csak annyi volt, hogy az előadások érthetőek legyenek, és a filozófia egészéről adjanak áttekintést. Az előadásokat Fichte naponta tartotta, általában este 5 órától; február 24-e és április 26-a között összesen negyven előadásra került sor, de csak az első öt előadásról készült jegyzetek maradtak fenn. (Leszámítva a nyomtatásban is megjelent utolsó előadást.) Az első előadás címe a következő volt: *Mi a filozófia?* Ez a kérdés meglehetősen általános, de abban az időben - a kiélezett viták korában - azt jelentette, hogy *melyik az igazi filozófia?* Ha így pontosítjuk a kérdést, akkor hallatlan jelentősége van annak, hogy a (lejegyzett) előadások Reinhold nevével kezdődnek: „Reinhold szerint a filozófia annak tudománya, amit a pusztá képzetalkotó képesség határoz meg. Ez az elméleti filozófia, és nem az egész filozófia definíciója” (Fichte 2004: 323). De nem elég megnevezni, hogy kinek a nyomdokaiban járunk, hanem ugyanakkor az illető nézeteit alkotó módon meg kell újítani. Első pillantásra talán meglepő lehet, hogy Fichte ezzel a programmal válaszol arra a felkérésre, hogy mutassa be (a lehető legerthetőbben) a *kanti* filozófiát. Az igazi filozófia tehát a kanti filozófia, de abban a formában, ahogy azt Reinhold kifejtette. Fichte nem mondja ki, hogy a filozófia végső betetőzésének a reinholdi elementáris filozófiát tekinti. Fichtének a reinholdi koncepcióhoz képest mindössze egy javaslata van: szerinte Reinhold csak az elméleti filozófia vonatkozásában határozta meg a filozófia tudományosságát, és ezt ki kellene egészítenünk a gyakorlati filozófiával.

Ez a gondolat Fichte és Reinhold levelezésében is megjelenik. „Az én véleményem szerint a vitánk a következőképpen áll. Ön felállította a teljes filozófia fundamentumát, melyben az érzelmek és a vágyó képesség a megismerési képességből adódnak. Ezt a három emberi képességet Kant egyáltalán nem akarja alárendelni egy magasabb princípiumnak, hanem meghagyja őket a maguk pusztá koordináltságában. Teljesen egyetérték Önnel abban, hogy ezeket egy magasabb princípium alá kell rendelni, de egyáltalán nem értek egyet azzal, hogy ez a princípium az elméleti képesség (...). Én a magam részéről az általában vett szubjektivitás (az én) alá rendelném őket. Ezt az utat Ön a maga elementáris filozófiájában teljesen eltorlaszolja, amennyiben Önnek már van egy magasabb princípiuma, amelyet én alárendeltnek tartok” (Fichte 1986:149).

„Abban mindenki egyetért, hogy a filozófia tudomány. (...) A tudomány fogalma azonban nincs meghatározva és kifejtve” (Fichte 1986:149). A második mondat az eddigiek alapján nem teljesen pontos; Fichtének inkább azt kellene mondania, hogy Reinhold nem értelmezte elég szélesen a filozófia tudományosságára vonatkozó követelményt, és azt csak az elméleti filozófiára szűkítette le. Mindenesetre Fichte is a tudományosság meghatározására törekszik. A tudományosság vizsgálatakor egy formai és egy tartalmi (vagy anyagi) szempontot kell szem előtt tartanunk. A tudományok tudományosságát döntően a formai szempont határozza meg: „A forma a tudomány részeinek viszonya az egészhez, és az egész viszonya a részekhez” (324). A tudományosság döntő vonása tehát egy olyan összefüggérendszer, amely egy adott gondolati rendszer részeinek és egészének viszonyát definiálja. Vagy talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy a részek és az egész viszonyának számos mintája van, ezek közül viszont *csak az* tekinthető tudományosnak, amelyben van egy kitüntetett alaptétel, amelyből az összes többi kijelentés levezethető. Az egész és a részek ilyen kapcsolata azonban még nem elégséges a tudományosság meghatározásához. Gondoljunk például egy költeményre, amely lehet önmagában összefüggő és teljességgel meghatározott, de anyaga vagy tartalma szerint mégsem nevezhető tudományosnak. Tudományosnak csak egy olyan gondolati építmény nevezhető, amelynek részei igazságigénnyel lépnek fel. Fichte így nem egyszerűen kitágította a tudományosságot, hanem a tudományosság kritériumait állította előtérbe. A filozófia így nem más, mint a tudományról szóló tudomány, amelyet tudománytannak nevezhetünk. A filozófia azt

vizsgálja, hogy milyen feltételekkel tekinthető egy adott gondolati építmény tudománynak. „A filozófia szót aligha lehet megtartani. Hasznavehetetlenné vált” (326). A filozófia - ha mégis meg akarjuk tartani ezt az elnevezést - a tudományról szóló tudomány, mintegy úton van a tökéletes tudomány kidolgozása felé. Fichte tehát az általában vett tudás elméletét szeretné kidolgozni.

Az előadások elején mintha Fichte még a tudat tételének bázisán állna; ezért mondhatja azt, hogy a tudás (a tudományok) elmélete végső soron a tudat elméletére vezethető vissza. A tudományosságnak tehát két alapvető kritériuma van: minden tudománynak kell hogy legyen alaptétele. Ennek az alaptételnek teljességgel bizonyosnak, vagy azt is mondhatjuk: önevidensnek kell lennie. Ha elfogadjuk egy pillanatra, hogy ez a tudat tétele, akkor azt mondhatjuk, hogy „a tudatot nem lehet definiálni, de le lehet írni”. A másik kritérium szerint a tudományban szereplő összes kijelentést vissza lehet vezetni egyetlen alaptételre. Ezt az összefüggést Fichte a tranzitivitás elvével fogalmazza meg: ha $A = B$ és $B = C$, akkor $C = A$. De nyilvánvaló, hogy az egyenlőség itt csak az általános levezetési viszonyokat szimbolizálja. Ha a levezetés vagy a bizonyítás mindig azt jelenti, hogy egy kijelentést visszavezetünk egy másik, végső soron pedig egy abszolút biztos kijelentésre, akkor ebből egy sajátos következtetés adódik: az alaptételnek minden tudományos rendszeren belül igazolhatatlannak kell lennie. Ezen a ponton Fichte bekapcsolja az egyes tudományok és a tudománytan viszonyát. A tudományok mindig tényekkel, a tények egy adott régiójának leírásával foglalkoznak. Minden tudományban megmarad egy végső tény vagy adottság, amely az adott tudományon belül nem igazolható. A tényeket azonban nem lehet egyszerűen felbontani; ehhez nem elég egy másik szaktudomány. A másik szaktudomány is tényekkel foglalkozik, habár a tényeknek egy egészen másik osztályával. A filozófia nem egyszerűen abban különbözik az egyes tudományoktól, hogy átfogó jellegű, hogy az összes tény tudományát magában foglalja. A filozófia meghatározó vonása inkább az, hogy ami az egyes tudományokban tényként jelenik meg, azt tetté alakítja át.

Ennek alapjául egy nyelvjáték szolgál: a tényeket, a tett-dolgokat (*Tatsachen*) tettekre, tett-cselekedetekre (*Tathandlungen*) kell visszavezetni.

Ebből következően a filozófia képes az összes tény levezetésére. Ennek eredménye az lesz, hogy a filozófia és a tudományok alaptétele között alapvető különbség van: a filozófia alaptétele nem lehet egy tény, hanem csakis egy bizonyos fajta aktivitás.

Milyen következtetések adódnak ebből az alaptételnek a rendszeren belüli tematizálhatóságára nézve? Alapvetően igaz lesz az, hogy az alaptételeket az adott rendszeren belül nem lehet tematizálni. De ez a tematizálhatatlanság a filozófia esetében az aktivitás miatt mégis más. Az aktivitáshoz mindig hozzákapcsolódik bizonyos fokú tudatosság. Ezért választja Fichte a következő megfogalmazást: "A tudatot nem lehet definiálni. De le lehet *írni*" (Fichte 2004: 326). A definiálás Fichté-nél annyit jelent, mint levezetni vagy bizonyítani. Ebben az esetben az első mondat azt jelenti, hogy a tudat számunkra önevidensen adott, nem kell, de nem is lehet bizonyítani a létét. Ugyanakkor a tudat - mivel mindig van benne egy ésszerű mozzanat - megismerhető. A megismerés azonban (ha nem bizonyítás), egyfajta számbavételt és föltérképezést jelent. Fichte egy helyütt némileg kiélezetten így fogalmaz: "A tudat különböző fajtáinak felkeresése és kimerítése - ez a filozófia célja" (Uo.). A filozófia így a tudat szabad tetteinek leírásával foglalkozik; vagy megfordítva azt is mondhatnánk, hogy a filozófia a világot mint a tudat szabad tetteinek következményeit írja le. Fichte így próbálta meg egyetlen közös gyökerre visszavezetni az elméleti és a gyakorlati filozófiát. Úgy tűnik, hogy ezen a ponton nincs jelentősége annak, hogy Fichte a tudat helyett néha az énről beszél, ezért közelebbről is meg kell néznünk azt a kontextust, amelyben az „én” előfordul. Az előadások során az „én” mint terminus először egy olyan példában jelenik meg, amely azt hivatott demonstrálni, hogy a tudománytan valóban megteremti azokat a tényeket vagy azt a tárgykört, amellyel a szaktudományok foglalkoznak. A paradigmatis tudomány Fichte számára is a geometria: „Az én szabad cselekvése alapján, amely egy pontból kiindulva a térben egy vonalat húz, jön létre a geometria. A térből és a pontból egyedül még nem lesz geometria” (328; A geometriát Fichte valószínűleg azért választja a demonstrálás eszközeként, mert ezt tekinti a legfejlettebb tudománynak. Ugyanakkor a matematikának van egy olyan sajátos vonása - hogy tudniillik a tárgyait mi magunk konstruáljuk -, amely ellene szegül annak, hogy egyúttal tipikus tudománynak is tekintsük.). Fichte nem ütközteti az ént a tudattal (vagyis a tudománytant az elementáris filozófiával). Ehelyett a tudománytan és a logika

szembeállításával foglalkozik. Tulajdonképpen ebben az összefüggésben jelenik meg először az én terminusa. „*Én én vagyok - ez filozófia. Az $A = A$ - ez logika*” (329). Ez a megkülönböztetés azt sugallja, hogy minden tudományos rendszer alaptétele egy azonosságként fogalmazható meg, a tudományok alaptétele egy elvont formális azonosság, a filozófiáé viszont egy materiális azonosság. Ezt a megkülönböztetést Fichte már előkészítette akkor, amikor a tudománytan formális és tartalmi oldaláról beszélt. Fichte azt szeretné bizonyítani, hogy a tudománytan alkalmasabb a tudományok általában vett szerkezetének leírására, mint a logika. Ennek persze az ellenkezője kézenfekvőnek tűnik: az én = én az $A = A$ egyik a esetének tekinthető. A logika és a tudománytan elhatárolására többféle kiindulópont is kínálkozik: a negatív és a pozitív tudás, az elvont és a konkrét tudás szembeállítása. Fichte a konkrét és a pozitív tudást magasabb rendűnek tekinti, de ezt egy valóságos érveléssel kell alátámasztania. Az elvonatkoztatás és a negatív tudás csak azután válik lehetségessé, hogy van egy konkrét vagy pozitív tudásunk. „A logika ezt mondja: Ha A létezik, akkor $A = A$. A filozófia ezt mondja: *mivel* A létezik, ezért $A = A$ ” (330). Vagyis a filozófia feladata egy olyan egységpont megtalálása, amelyben a létezés és a gondolkodás egybeesik. Az én az egyetlen olyan entitás, amelynek elgondolásából egyúttal annak realitása is következik. Minden más képzet az énről vonatkozó képzet realitásából kapja a maga realitását. „Az én a legmagasabb rendű realitás, amely nélkül egyetlen másik realitás sem létezhetne. Az általában vett lét” (347). Fichte tulajdonképpen a realitás és a lét kategóriájának előtérbe helyezése miatt jut el az én fogalmához, vagyis ahhoz, hogy a tudatot az énnel helyettesítse. Erre a módosításra azért volt szükség, mert ha az elméleti filozófia mellé odaállítjuk a gyakorlati filozófiát, akkor nem mozdíthatunk többé kizárólag az elvont spekuláció közegében. Így a tudatnak az énnel való helyettesítése végső soron a filozófiai horizont kitágítását szolgálja. Az előadások igazi próbakövét így a gyakorlati filozófiára vonatkozó gondolatok jelentették. Fichte valamikor az előadássorozat végén tért rá a gyakorlati kérdésekre; ezekről az előadásokról azonban nem maradtak fenn feljegyzések. Nyomtatásban azonban megjelent az utolsó előadás, amelynek címe: *Az ember méltóságáról*. Az előadás egy összegző mondatral kezdődik: „Bejártuk az emberi szellem teljes birodalmát; lefektettük azt a fundamentumot, amelyre egy tudományos rendszert (...) rá lehet építeni.” A terminológiai elmozdulások ellenére Fichte itt a következő programatikus gondolatra utal vissza:

„A tudat különböző fajtáinak felkeresése és kimerítése - ez a filozófia célja” (326). De most Fichte nemcsak az emberi szellemről vagy a tudatról beszél, hanem az ént egyúttal a kozmosz kiindulópontjának is tekinti. A kozmosz ugyanis csak az énből kiindulva rendezhető el. „Az énből van az a biztos zálog, amelyből kiindulva a végtelen rend és a harmónia el fog terjedni, még ott is, ahol annak nyoma sincs; az ember kultúrájának előrehaladásával a világmindenség kultúrája is egyre előrébb halad” (344). Mindezt azonban Fichte még az elméleti filozófia hatókörébe sorolja. „Ilyen az ember, ha pusztán szemlélő intelligenciának tekintjük; de mi lenne, ha a gyakorlati tevékenységre vonatkozó képességét is figyelembe vennénk?” (Természetesen nem szabad azt hinnünk, hogy Fichte csak most, az utolsó előadás harmadánál tér rá a gyakorlati filozófiára.) Az azonban biztosnak tűnik, hogy a gyakorlati filozófia nem az aktivitás tekintetében különbözik az elméleti filozófiától. A gyakorlati filozófia abban különbözik az elméleti filozófiától, hogy az én kisugárzása nem a kozmoszra, hanem az emberek közösségére irányul. Mindenki, aki azt mondhatja magának, hogy én, rendelkezik egy valóságos vagy egy potenciális hatókörrel, ami a többi emberre irányul. A felvilágosodás hatására Fichte az emberek egyenlőségét hirdeti: bárhol is éljen valaki, bármilyen körülmények között is dolgozzon, minden emberben közös, hogy önmagának azt mondhatja, hogy „én”. Az elméleti filozófiában a méltóság még egyfajta tényleírásként szerepelt, most viszont követelésként fogalmazódik meg: mindenkinek, aki azt tudja magának mondani, hogy én, szent tisztelettel kell viseltetnie önmaga és a többi én iránt. Az egyenlőségnek ezt az eszméjét Fichte a testvériség gondolatáig fokozza. „*Minden individuum be van zárva a tiszta szellem egyetlen nagy egységébe.*”

Fichte 1794 májusában foglalta el Jénában Reinhold egykori katedráját, és megérkezésekor a hallgatói között szétosztott egy kis könyvecskét, amely az *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* címet viselte - ez a tudománytan első papírra vetett változata. A cím már mutat egy bizonyos elmozdulást: a *Zürichi előadások* harmadik előadásának az volt a címe, hogy *A tudománytan fogalmának folytatása*. Erre a folytatásra most kerül sor, ám ennek következtében a tudománytan programja is némileg átalakul: most már nem az elméleti filozófiának a gyakorlati filozófia irányába való kitágításáról van szó, hanem a tudománytan fogalmának explikálásáról. Az explikálás kiinduló motívumát a következő mondat fogalmazza meg: „Ezen értekezés

(szerzője meggyőződött róla), hogy a filozófia még a legéleselméjűbb férfiak legújabb fáradozásai ellenére sem emelkedett az evidens tudomány rangjára” (Fichte 1988:185). Ez a mondat a filozófia lényegét és közelmúltbeli történetét foglalja össze. A filozófia lényege szerint tudomány, ám ezt a tudományos jelleget mind a mai napig nem sikerült megvalósítania. Ez a gondolat jelöli ki a könyv programját: először a szerző áttekinti a korabeli kísérleteket, majd megpróbálja megalkotni a tudományos filozófiát.

A filozófia új korszakát a kanti koncepció nyitotta meg: „A szerző mélységesen meg van győződve arról, hogy egyetlen emberi elme se nyomulhat előrébb annál a határnál, amely előtt Kant megállt (...), de amelyet sohasem határozott meg, és avé-ges tudás végső hataraként adott meg. A szerző tudja, hogy sohasem fog tudni olyat mondani, amire Kant - közvetve vagy közvetlenül, határozottan vagy homályosabban - ne utalt volna már” (186). Ez a megállapítás a Kant utáni, a kritikai filozófia számos képviselőjétől származhatna: Kant kidolgozta a filozófiában mindazokat az eredményeket, amelyek emberi ésszel egyáltalán elérhetők. Kant zsenialitása után a filozófia nem is kaphatott volna nagyobb ajándékot, mint Reinhold rendszerező szellemét. Az általa kidolgozott elementáris filozófia függetlenül a további fejleményektől a filozófia történetében mindig is meg fogja őrizni a maga előkelő helyét. A közelmúltbeli filozófusok közül Fichte először a szkeptikusokat, mindenekelőtt Schulzét említi, aki meggyőzte őt arról, hogy a filozófiának minden erőfeszítés ellenére még mindig nem sikerült igazi tudománnyá válnia. Fichte nem mondja ki, de nyilvánvaló, hogy a szkepticizmus ellenvetései elsődlegesen Reinhold rendszerező munkásságára vonatkoznak. Ugyanakkor Fichte azt hangsúlyozza, hogy a Reinhold által kidolgozott elementáris filozófia a filozófiatörténet fontos korszaka marad, habár ő maga ennek meghaladására törekszik a tudománytan programjával. „A filozófia *tudomány*; e tekintetben a filozófiával kapcsolatos leírás éppúgy megegyezik, ahogy eltérnek egymástól e tudomány tárgyát illetően” (Fichte 1988:188). A tudománynak - hasonlóan a *Zürichi előadásokhoz* - két komponense van: formailag tekintve a tudománynak szisztematikus formája van, ez azt jelenti, hogy van egy alaptétele és vannak bizonyos, a tudományban érvényes levezetési szabályok. Az alaptételek mindenkor szigorúan immanensek, vagyis a rendszeren belül nem bizonyíthatóak. Tartalmi tekintetben a tudománynak bizonyosnak kell lennie, ez pedig csakis az alaptétel bizonyosságából

adódhat. (A „bizonyosság” jelentése most nagyjából megegyezik azzal, amit korábban létnek nevezünk.) Az elemzésben új, hogy Fichte egzakt bizonyítást ad arra, hogy minden tudománynak egy és csak egy alaptétele van. Az alaptételnek léteznie kell, mert egyébként a tudomány szisztematikus formájára vonatkozó követelmény egyáltalán nem teljesülne. Tegyük fel, hogy van olyan tudomány, amelynek legalább két alaptételét ismerjük. Ebben az esetben két lehetőségünk van: az alaptételek vagy egymás mellett állnak, vagy egymásnak alá -, illetve fölrendeltek. Ha egymás mellett állnának, akkor a szisztematikusság egyik fontos tulajdonsága kérdőjeleződne meg: kiderülne ugyanis, hogy a tudomány nem tekinthető egységes egésznek. Ha viszont az egyik alá lenne rendelve a másiknak, akkor az derülne ki, hogy az egyik alapvetőbb, mint a másik, ekkor pedig csak az alapvetőbbet tekinthetnénk alaptételnek. A filozófia most is a tudományról szóló általános tanítással azonosul. "Annak, hogy eddig a filozófia szón pontosan ezt értették-e vagy sem, semmi köze sincs a dologhoz" (194). Mindenesetre Fichte most valóban megpróbálja elkerülni a filozófia szó használatát. Megfordítva viszont az a kérdés merül fel, hogy a tudománytan maga tudomány-e még. Fichte erre igenlő választ ad. A tudománytan az összes tudomány alaptételét igazolja, de a saját alaptételét nem igazolhatja. Úgy tűnhet ezért, hogy a tudás végső pillére meginog. A tudománytan összes tétele, és az összes tudomány alaptétele csak közvetett bizonyossággal rendelkezik, de a tudománytan alaptételének közvetlen bizonyossággal kell rendelkeznie. „E tétel - írja Fichte - egyszerűen azért bizonyos, mert bizonyos” (197). Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a tétel tartalma közvetlen igazságigénnyel rendelkezik. Egy lábjegyzetben erre Fichte a következő magyarázatot adja: „Ellentmondás nélkül nem lehet rákérdezni bizonyosságának alapjára.” Ez a tétel a következő: „én vagyok”, vagy „én én vagyok”. A tudománytan következő változatában (a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* című művében) Fichte ezt az alaptételt különböző dimenziókra osztja, amiből a tudománytan új felépítése következik. 1. A kiindulópont a teljességgel feltétlen alaptétel. A teljes emberi tudás abszolút első, teljességgel feltétlen alaptételét csak felkutatni lehet, bizonyítani vagy meghatározni nem. Ennek az első alaptételnek azt a tett-cselekvést kell kifejezésre juttatnia, amely ugyan nem fordul elő tudatunk empirikus meghatározottságai között, de minden tudatnak alapjául szolgál, és a tudat általában vett lehetőségfeltételét alkotja. A tudománytan első alaptétele így a reinholdi koncepció transzcendentális megalapozásának

is tekinthető. Az én léte nem tekinthető előzetes adottságnak, ez a lét csak a saját maga tételezésén keresztül konstituálódik; vagyis az én esetében a tételezés mint tevékenység és a lét teljességgel egy és ugyanaz. Az én eredetileg és teljességgel a saját létezését tételezi: „Én teljességgel vagyok, azaz teljességgel vagyok, *mert* vagyok; és teljességgel az vagyok, *ami* vagyok; és mindkettő az *én számára*” (292).

2. A tartalma szerint feltételes alaptétel ugyanúgy és ugyanolyan okok miatt, mint az első alaptétel nem vezethető le. Ezért most is az empirikus tudat egyik fényéből indulunk ki, és ugyanúgy járunk el, mint a fenti esetben. Ennek a tételnek a logikai formáját Fichte így határozza meg: - A nem = A-val. A tudománytan nyelvén ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az énnel szembeállítunk egy nem-ént. Miután az én önmagát tételezte, egy szembenállót is tételez. „Ebből az eredeti szembeállításból mindaz, amit az általában vett szembeállításról elmondtunk, levezethető, és ezért eredetileg érvényes rá a következő: formája szerint teljességgel feltétlen, anyaga szerint azonban feltételes” (298). Ez a tétel a Schulze által említett ellentmondás tételének átfogalmazása. Így azt lehetne mondani, hogy Schulzénak nincs igaza abban, hogy az ellentmondás tétele az első alaptétel, ennek logikai formája csak második, tartalma szerint feltételes alaptétel.

3. A harmadik alaptétel a formája szerint feltételes alaptétel. Az előrehaladással együtt a bizonyíthatóság egyre nagyobb területét hódítjuk meg. A második alaptételben a szembeállítás cselekményét még nem lehetett levezetni, de annyi szigorúan bizonyítható volt, hogy a szembeállítottak a nem-énnek kellene lennie. A harmadik alaptétel már csaknem bizonyítható, mivel a másodikkal ellentétben nem a tartalma szerint, hanem a formája szerint van meghatározva. „A formája szerint van meghatározva, és csak a tartalma szerint feltétlen, ez a következőt jelenti: a cselekvés feltétele, amelyet általa állítunk fel (...), az előző két tétel által adott, de még nem adott ennek a megoldása. Az utóbbi feltétlenül és teljességgel csak az ész hatalmi szavával történhet” (300). A nem-én az énben van tételezve, és ezért mindig feltételezi az én azonosságát; ebben az esetben viszont a nemén lehetetlennek tűnik. A második alaptétel megszünteti magát, és mégsem szünteti meg magát. Ugyanez igaz az első alaptételről is, ezért most már nem azt mondjuk, hogy az én = én, hanem azt, hogy én = nem-én és a nem-én = én. Ezeket az ellentéteket (amelyek az énben mint a tudatban vannak) egyesíteni kell egymással. Az egyesítés pedig csak a korlátozás által válik lehetővé; a korlátozás pedig az oszthatóságra épül, vagyis a mennyiségi korlátozhatóságra.

Most tehát mind az én, mind a nem-én tételezését mint korlátozott folyamatot lehet összekapcsolni. Ezzel a koncepcióval Fichte szerint választ adtunk arra az alapvető kanti kérdésre, hogy hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek. „A harmadik alaptételben egy szintézist hajtunk végre az egymással szemben álló én és nem-én között, mindkettő tételezett oszthatósága révén, melynek lehetőségét nem lehet tovább vizsgálni, és nem is lehet alátámasztani; ez teljességgel lehetséges, és ezért minden további indoklás nélkül végrehajtható” (308). Az összes többi szintézisnek, amely érvényességre tart igényt, erre kell épülnie. Ezzel el is jutottunk a kritikai filozófia lényegéhez: fel kell állítanunk egy abszolút ént mint teljességgel feltétlent, amelyet már semmire sem lehet visszavezetni. És ha ebből a kiindulópontból következetesen haladunk tovább, akkor eljutunk a tudománytanhoz. Ezen a ponton Fichte bevezeti a dogmatikus és a kritikai filozófia megkülönböztetését. Azt a filozófiát nevezzük dogmatikusnak, amely az énnel valami magasabbat állít szembe, mégpedig a dolog (az *ens*) fogalmát; ennek köszönhetően az én maga is tételezetté válik. A kriticismus viszont az ént teszi meg elsődlegesnek (az ént abszolútnak tekinti), és ennyiben a dolgokat az ében és az én által tételezettnek tekinti. „A kriticismus ezért *immanens*, mert mindent az énbé helyez; a dogmatizmus *transzcendens*, mert túlmegy az énen” (314). Az *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* első kiadásában volt egy harmadik rész, amely a tudománytan hipotetikus felosztásáról szólt. Ezt a részt, amely a kidolgozott három alaptétel után elvesztette a jelentőségét, Fichte az 1798-as, második kiadásból már elhagyta. Ebben a részben felbukkant egy olyan megkülönböztetés, amely újra az elméleti és a gyakorlati filozófia kettősségére utal. Elképzelhető, hogy a nem-én határozza meg az ént, az én ebben az esetben nem abszolút, és ezért intelligenciának nevezzük. Ebben az esetben a filozófia elméleti részéről beszélünk. „Az énnak (...) abszolútnak és teljességgel önmaga által meghatározottnak kell lennie; ha viszont a nem-én határozza meg, akkor nem határozhatja meg önmagát, s így ellentmondának a legfelsőbb, abszolút első alaptételnek” (229). Ezért fel kell tennünk, hogy az én határozza meg a nem-ént is; az én a törekvésen keresztül válik abszolúttá. „E második rész messze a fontosabb. Az első rész sem kevésbé fontos, de csak mint a második alapja, mivel ez az előbbi nélkül egyszerűen érthetetlen.” Eszerint az első alaptétel a gyakorlati filozófiáról szólna, a második az elméleti filozófiáról. A *Grundlage*ban viszont az első tétel az elméleti filozófia bázisa, a második és

a harmadik pedig a gyakorlati filozófia bázisa. Azt láthatjuk tehát, hogy a *Zürichi előadások* utáni időben összezavarodik az elméleti és a gyakorlati filozófia viszonya. Valószínűleg ennek tudható be, hogy Fichte Jénába érkezve a tudás emberének rendeltetéséről tartott előadásokat. Az ember rendeltetésének fogalmát Fichte a következőképpen vezeti be: „Az ember van, mert van. Az abszolút létnek az önmagáért való létnek ez a jellege az ember jellegzetessége vagy meghatározása” (Fichte 1976: 17). Úgy tűnik, hogy ebben az esetben nincs értelme beszélni az ember rendeltetéséről; az ember már a puszta létevel eleget tesz a saját rendeltetésének. Az ember azonban nem jellemezhető csak az elvont léttel, ha az ember van, akkor mindig valamiként van. Arra a kérdésre, hogy mi az ember, nem válaszolhatunk létének puszta felmutatásával. Az embert mindig a konkrét-empirikus adottságok határozzák meg. Vagyis a nem-én határozza meg azt, hogy mi az ember. „Az ember azért van, mert van, most a következőképpen alakul át: *az ember az kell legyen, ami* (...).” E megállapítás háttérében az abszolút és az empirikus én szembeállítás áll. Az empirikus ént mindig az érzékiség határozza meg, a környező világból érkező érzéki benyomások. A kanti kategorikus imperatívuszt Fichte úgy értelmezi, hogy az empirikus ént összhangba kell hoznunk a tiszta énnel. A legfőbb jó így abban áll, hogy az ésszerű lénynek összhangba kell kerülnie önmagával. Ezt azonban az ember sohasem tudja elérni, ezért csak végtelen feladatként vagy kötelességként fogalmazható meg. Fichte személy szerint is ennek a megtanítását tekinti a legfontosabb feladatának: "Azt a magasztos feladatot, amelyre Önöknek ma röviden utaltam, sok reményteljes fiatalemberben világos belátássá kell fokoznom; ezt kívánom legfőbb céljukká és egész életük állandó vezérfonalává tenni" (22). De mit lehet mondani *speciálisan* a tudás emberének rendeltetéséről? „E tárggyal kapcsolatban különös helyzetben vagyok. Önök, Uraim, mindannyian, vagy legalábbis a legtöbbjük a tudományokat választotta élethivatásának, s éppígy én is; feltehetően Önök mindannyian minden erejükkel azon lesznek, hogy joggal számíthassák Önöket a tudás embereinek rendjéhez; ugyanezt tettem és teszem én is” (48). A tudás emberének sajátossága abban áll, hogy feladata teljesen a társadalomhoz köti, ezért a feladata a társadalom szolgálatában áll. „A tudás embere tehát (...) az emberi nem tanítója” (57). Vagyis a tudás emberének nem egyszerűen arra kell törekednie, hogy elérje a legfőbb jót, hanem a társadalom minden tagját rá kell bírnia arra, hogy erre a legfőbb jóra törekedjen. A társadalom számára

a legfőbb jó nem más, mint az egyedi jók valamiféle összessége. „Ez közös rendeltetésünk, Uraim, s ez közös sorsunk.”

A tudománytan recepcióját mindvégig meghatározta az érthetlenségére vonatkozó vád vagy panasz. Már a *Grundlage* előszavában a következőket olvashatjuk: „Eddig nagyon sok panaszt hallottam e könyv már ismertté vált részeinek és (a tudománytan korábbi változatának) homályosságáról és érthetlenségéről” (Fichte 1962b: 282). Ugyanakkor 1795 áprilisában Fichte egy Reinholdnak írt levélben elismeri a tudománytan eddigi kifejtésének elégtelenségeit: „A (...) *Grundlage der Wissenschaftslehre* elméleti részének zárása nagyon homályos, ennek nagyon is tudatában vagyok; a tudománytanban van egy belső ok, amely bizonyos koponyák számára homályt és érthetlenséget okoz (természetesen nem Önre gondolok)” (Fichte 1986:149). Ebből Fichte azt a következtetést vonta le, hogy új formában kellene kifejtenie a tudománytant. Így az 1796-os nyári szemeszterre már a következő címmel hirdette meg előadásait: *privatissime fundamenta philosophiae*. Erre az előadásra azonban valamilyen oknál fogva nem került sor, erről számol be Johann Friedrich Herbart egy 1796 júliusában írt levelében. „Fichte már régen mondta, hogy a következő télen (a nyáron ugyanis nem jött létre a kollégium) a tudománytant egy új kézirat szerint szeretné előadni” (Fuchs 1978:1, 360). A jénai egyetem előadási katalógusainak átvizsgálása világossá tette, hogy Fichte a *Wissenschaftslehre nova methodo* címmel összesen három előadást tartott: az 1796/97-es, az 1797/98-as és az 1798/99-es téli szemeszterben. Ezekkel az előadásokkal Fichte érdekes vállalkozásba fogott: a saját koncepcióját (a tudománytant) már az eddigiekben is a kanti filozófiának egy új szisztematikára épülő kifejtésének tekintette. Az új program ezt a kifejtésre vonatkozó szisztematikát próbálja megújítani, méghozzá hangsúlyosan az érthetőségre való törekvés jegyében. A Fichte-kutatásban csak nehezen tudatosodott, hogy az új módszerrel való kifejtés a tudománytan radikális átalakulását vonta maga után. Fichte a *nova methodo* programot már nem írta meg könyv formájában. Mégis, mindhárom előadás tanulmányozásához fontos források állnak rendelkezésünkre. Az 1796/97-es előadásokról nem maradtak fenn jegyzetek, de Fichte ebben az időben arra készült, hogy gyorsan papírra fogja vetni a tudománytan új módon kifejtett változatát. Ez előadások alapján készült el Fichte három népszerű

tanulmánya, az első és a második bevezetés a tudománytanba, valamint *A kísérlet a tudománytan új kifejtésére* című dolgozat.

Ezek az írások a következő érvek alapján sorolhatók a *nova methodo* programba: először is a harmadik tanulmány címe, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* tulajdonképpen a *nova methodo* program német fordításának tekinthető. Másodszor, ez előtt állt az első és második bevezetés, de mivel ezek nem viselték az egész program nevét, ezért nem lehetett tudni, hogy *minek* a bevezetései. Az első bevezetés elején álló *Vorerinnerung* valójában nemcsak ennek a szövegnek, hanem a teljes programnak az előszava.

Ennek szellemében érdemes feleleveníteni ennek az előszónak az alapgondolatát. „A tudománytan szerzője, miután valamelyest megismerkedett a kanti Kritikák megjelenése utáni filozófiai irodalommal, nagyon hamar meggyőződött róla, hogy e nagy ember szándéka - gyökerestül megváltoztatni a kor filozófiai és egyszersmind tudományos gondolkodásmódját - teljesen sikertelen maradt, mivel számos követője közül egyetlenegy sem veszi észre, miről beszél tulajdonképpen Kant. A szerző tudni vélte ezt; elhatározta, hogy életét ama nagy felfedezés Kanttól teljesen független kifejtésének szenteli, és erről a szándékáról nem is fog lemondani” (Fichte 1981:19). Első megközelítésben úgy tűnik, hogy ezeket a sorokat Fichte a tudománytan korábbi változatai elé is odaírhatta volna. Talán csak a zárlat árulkodik: miért kellene lemondani a kanti koncepció újrakifejtéséről? Erre az előszó későbbi fejtegetései adnak választ: Fichte vállalkozását a tudománytan érthetlensége sodorta válságba.

Az alábbiakban a *nova methodo* program legfontosabb új vonásait szeretném röviden összefoglalni. Az első új vonás, hogy Fichte kísérletet tesz a populárfilozófia integrálására, annak érdekében, hogy a tudománytan kifejtése valóban érthető legyen. De ezt nem úgy teszi, hogy valamiféle népszerű filozófiai bölcsességet tanít, hanem inkább úgy, hogy hallgatóit és olvasóit megpróbálja bevonni a filozofálásba. A tudománytan ugyanis az énben lévő mozgások leírására törekszik, ezeknek pedig mindenki tudatában van, a filozófiának csak a reflexív tudatosításhoz kell segítséget nyújtania. „Figyelj önmagadra, fordítsd el tekintetedet arról, ami körülvesz, és nézz a bensődbe - ez a filozófia első követelménye a kezdővel szemben. Nem arról van szó, ami kívüled van, hanem csakis önmagadról” (22). Ez a megszólítás már A

tudás emberének rendeltetésében is előfordult, de még nem az introspekcióra való felszólítás formájában. A különbség az, hogy most Fichte nem a tudást hivatásként választó hallgatókat szólítja meg, hanem a nem filozófusokat, akik éppen arra készülnek, hogy valamelyik filozófia mellett elkötelezzék magukat. Ha azt akarják, hogy a filozófus valóban segíteni tudjon nekik annak tudatosításában, ami az énjükben lejátszódik, akkor egy *bizonyos* filozófiát kell választaniuk. Elvileg kétféle filozófia között lehet választani: vagy a magában való dolgokból indulunk ki, és az ént próbáljuk levezetni, ebben az esetben a dogmatizmus hívei leszünk, vagy a magában való énből indulunk ki, és a dolgokat próbáljuk ebből levezetni, ebben az esetben az idealizmus (vagy a kritikai filozófia) hívei leszünk. Ez a választás azonban két oldalról is korlátozott: a filozófiába belépni készülő ember a saját karakterének megfelelően fog választani. „Hogy valaki milyen filozófiát választ, az (...) attól függ, milyen ember: mert egy filozófiai rendszer nem holt ruhanemű, amelyet tetszés szerint felölthetünk és levethetünk, hanem áttelekísíti annak az embernek a lelke, akié” (35). A másik korlátozás a filozófia felől érkezik: a filozófus csak annak tud segíteni a benne lezajló mozgások tematizálásában, aki az idealizmust választja.

A második új vonás bemutatását kezdjük azzal, hogy rögzítjük, a tudománytan legelső kifejtései még egyértelműen egy deduktív szemléletet érvényesítenek. „A tudománytannak szisztematikus formája van. Minden tétele egyetlen alaptétellel függ össze, mellyel egyetlen egésszé egyesül - s ezt általában el is ismerik” (uo.). A *Grundlage* már némileg lazítja ezt a szigorú dedukcionizmust: itt már az alaptételek bonyolult struktúrájával állunk szemben. Az alaptételek ilyen komplex rendszerével Fichte elindult az alaptétel koncepciójának dinamizálása felé. A *nova methodo* programban ez a dinamizálás tovább erősödik, mégpedig a deduktív retorika háttérbe szorításától kísérvé. A deduktív levezetések helyébe egyre inkább a reflexió kerül: egyre többször olvashatunk arról, hogy két mozzanat feltételezi egymást, hogy egyik sem lehetséges a másik nélkül, hogy egyes jelenségek és összefüggések különböző perspektívákból másként és másként mutatkoznak meg.

A harmadik új vonás, hogy a *nova methodo* programban Fichte különös figyelmet szentelt az elméleti és a gyakorlati filozófia összekötésére. Láttuk, hogy a *Zürichi előadásokban* még ezt tekintette a maga igazi

programjának, de aztán a filozófia tudományosságának megteremtése került előtérbe, és az elmélet és a gyakorlat viszonya egyre zavarosabb lett. Összességében azt mondhatjuk, hogy a *nova methodo* programnak nincs alapvető újítása az elméleti és a gyakorlati filozófia viszonyát tekintve, hanem Fichte egy régebbi gondolatához tér vissza, és azt megpróbálja valóban kifejezni. Eszerint a gyakorlati filozófia ott jelenik meg, ahol az ént meghatározónak tekintjük a nem-énnel szemben, az elméleti filozófia pedig ott, ahol a nem-ént tartjuk meghatározónak az énnel szemben. Csakhogy mindkettőt bele kell ágyaznunk az abszolút én tételezést folyamatába. A korábbi tudománytanok megoldásainak ambivalenciáját Fichte most úgy próbálja kiküszöbölni, hogy a *Grundlagéban* kidolgozott alaptétel-struktúrát érvényesíti. Az első alaptétel összeköti az elméleti és a gyakorlati filozófiát. Ez a megoldás azonban visszatér a reinholdi elementáris filozófiának ahhoz a gondolatához, hogy az elméleti és a gyakorlati filozófiának közös bázisra kell épülnie.

7.4. Schleiermacher a vallásról

Schleiermacher 31 éves volt, amikor 1799-ben publikálta *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez* című könyvét. Ez a mű sajátos prédikációkból áll, amelyek azonban most nem a hívő közösséghez szólnak, hanem a vallással szemben ellenséges beállítottságú művelt emberekhez. Ezek az emberek ugyanis megszokták, hogy a vallást vagy a metafizika vagy a moralitás alapján kell értelmezni. Schleiermacher ezzel szemben a következőt állítja: „A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés” (Schleiermacher 2000: 31). A vallás így kikerül mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófia hatóköréből, mégpedig azért, mert egy teljesen más individuumképet feltételez. A filozófia minden esetben a véges individuumból indul ki, a vallás viszont „a végtelent keresi az emberben” (uo.). Ezért csak a vallás képes arra, hogy megragadja az embernek a kozmoszhoz való viszonyát. „Az univerzum szemlélete (...) egész mondandómnak a sarkpontja, ez a vallás legáltalánosabb és legmagasabb formulája, ebből kiindulva találtok meg mindent a vallásban” (34). A vallás - Schleiermacher szerint - a rész és az egész viszonyának leguniverzálisabb megragadása, és ezért alapvetőbbnek tekinthető mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófiánál. Ebből a megfontolásból kiindulva már választ lehet adni arra a kérdésre is, hogy miért fulladt kudarcba minden eddigi filozófiai rendszerépítés. Azért, mert nem sikerült feltárni a spekuláció és a cselekvés bázisát. Arra azonban nem lehet általánosan válaszolni, hogy Schleiermacher kíváncsúnak tart-e egy mindent átfogó rendszert, hiszen néha *rendszerániáról* beszél (38). Ennek a vallásképnek két rendkívül meglepő eleme van. *Egyrészt* olyan vallásról van szó, amely nem közvetlenül Istenhez kapcsolódik. Isten nem előzetesen adott, amire aztán a vallás irányul, hanem Isten a valláson belül alakulhat ki. *Másrészt* a vallásnak a tradícióhoz való rendkívül erős kötődése is meglazul. „Nem az a vallásos, aki valamely szent iratban hisz, hanem akinek nincs szüksége ilyenre, s akár maga is létrehozhatja egyet” (67). Schleiermacher azt akarja bizonyítani, hogy éppen a vallást megvetők előtt áll nyitva az igazi vallás; a tömeg ugyanis nem lesz képes megbarátkozni a vallás ilyen meglepő értelmezésével. Innen kiindulva Schleiermachernek még hosszú utat kellett bejárnia, mire eljutott a szent szövegek

hermeneutikai értelmezéséhez. Vagy azt is mondhatnánk, hogy a korai műtől csak egy ugrással lehetett eljutni a hermeneutikai koncepcióhoz. A hermeneutika a „megértés művészete” (Schleiermacher 1977: 75), amelynek még csak részei vagy szakdiszciplínái alakultak ki, de még nem létezik a maga *általánosságában*. Schleiermacher célja egy általános hermeneutika kidolgozása, amely aztán az *Újszövetségre* is alkalmazható. Most persze már nincs szó a vallásról, de eleve feltételezzük, hogy e szövegek értelmezése nagy jelentőségű. Ennek hátterében azonban alapvetően át kellett rendeződnie a vallás értelmezésének is.

7.5. A Schlegel fivérek: a metafizológiától a művészetkritikáig

A Schlegel fivérek (August Wilhelm és Friedrich Schlegel) legjellegzetesebb írása az *Athenäum töredékek*. A töredékek 1798-ban, az *Athenäum* című folyóirat második számában jelentek meg. A szerzők között, a Schlegel fivérek mellett, ott találjuk Novalist és Schleiermachert - akiknek töredékeit azonban most nem fogjuk vizsgálni. A legtöbb töredék Friedrich Schlegeltől származik, utána August Wilhelm Schlegel következik. Ha a meglehetősen heterogén töredékek struktúrájáról szeretnénk mondani valamit, akkor célszerű egy pillantást vetnünk e folyóirat előzményére. 1797 nyarán Friedrich Schlegel összeveszett a *Lyzeum der schönen Künste* című folyóirat másik szerkesztőjével, Reichardtval, és ekkor született meg egy önálló folyóirat megalapításának szándéka. Ebben a folyóiratban jelentek meg azok a töredékek, amelyek később *Kritikai töredékek* címmel váltak ismertté. Mindenesetre a *Lyzeum der schönen Künste* című folyóiratban a töredékeket általában csoportosították: a filozófiáról és a művészetről (vagy inkább konkrét műalkotásokról) szóló töredékekre. Az *Athenäum töredékekben* nemcsak hogy együtt jelentették meg őket, hanem ez az összekapcsolás még bizonyos konceptuális jelentőségre is szert tett.

Az alábbiakban tárgyalásra kerülő két töredékcsoport közül az első inkább Friedrich, a második inkább August Wilhelm munkája; de nem fogom hangsúlyozni a szerzőséget, mert alapvetően közös munkáról van szó. Így el tudom kerülni azt is, hogy a szintézisalkotás szerzőségére vonatkozó meglehetősen bonyolult kérdést fel kelljen tennem. Kétségtelen, hogy ezek nagy részének megfogalmazása is Friedrich-től származik, mivel azonban a motivációk az August Wilhelm-től származó részekből erednek, ezért valószínűleg sokkal nagyobb mértékben működött közre a megírásukban, mint ahogy az a megfogalmazásokból kiderül.

1. A töredékek egyik csoportja a filozófiáról szól; ezek azonban a filozófia speciális értelmezését tartják szem előtt. A felütés a következő: „Semmiféle tárgyról nem filozofálnak ritkábban, mint a filozófiáról” (A. W. Schlegel-Fr. Schlegel 1980: 261). E töredék alapján azt hihetnénk, hogy most éppen erre fog sor kerülni: a filozófiáról szóló filozófiáról fogunk megtudni ezt-azt. Ugyanakkor a Schlegel testvérek meg vannak győződve arról, hogy ennek már van egy bizonyos tradíciója. „Fichte tudománytana: filozófia a kanti filozófia anyagáról” (318). Vagyis a Kant utáni filozófiában (a kanti filozófia újrakifejtésének programjában) már felmerült egy ilyen metafilozófia programja. „A tudománytan új előadása mindig egyszerre filozófiai és a filozófia filozófiája” (uo.). A filozófia önmagára irányuló reflexiójának megnevezésére a Schlegel testvérek két kifejezést is használnak: az egyik a hatványozás, a másik a kritika, a) „Fichte a forma terén is nyugodtan mondható hatványozott Kantnak” (uo., most nem foglalkozunk tartalom és forma megkülönböztetésével), b) „Mivel a filozófia mostanság kritizál mindent, ami csak elébe kerül, a filozófia kritikája nem lenne egyéb, mint jogos megtorlás” (270-271). Nem lehet teljes egyértelműséggel alátámasztani, mégis a második töredék alapján valószínűsíthetjük, hogy a metafilozófiai program bevezetésének döntő motivációja az *unalom* elkerülése. Az *unalom* a Schlegel testvérek szerint mindig ott jelenik meg, ahol valamiféle közvélekedés uralkodik, ahol az embereknek túl sok magától értetődőséget kell elfogadniuk: „Az *unalom* nemcsak hatását, keletkezését tekintve is a fojtó levegőhöz hasonlatos. Ez is, az is ott támad, ahol sok ember tartózkodik összezárva” (261). Az *unalom* ellentéte viszont mindig a kritika vagy a hatványozás, vagyis a reflexió erőfeszítése. Nem nehéz észrevenni, hogy ez egy példátlan bírálati szempont: tulajdonképpen az ellen irányul, hogy bármelyik filozófia általánosan érvényes legyen - Reinhold kategóriáját alkalmazva. A Schlegel testvérek szemében a filozófia elsősorban tevékenységet jelent, és a tartalma másodlagos. „Filozófussá csak válni lehet, filozófusnak lenni nem lehet. Mihelyt azt hisszük, filozófusok vagyunk, megszűnünk filozófusnak lenni” (270). A filozófia nem teljesíthető be, története sohasem zárható le. A Schlegel testvérek tulajdonképpen teljesen eltekintenek a Kant utáni filozófia tartalmi kérdéseitől, szerintük sokkal fontosabb a filozófiai viták megélénkülése. Talán csak egyetlen olyan töredék van, amely közvetlenül a Kant utáni filozófia bírálatának tekinthető: „Egyet-mást a filozófia egyelőre kénytelen örökre feltételezni, s ezt azért teheti, mert

kénytelen” (277). Az, hogy a filozófia kénytelen bizonyos feltevésekkel élni, azt jelenti, hogy nem találhat egy olyan, önevidenciával rendelkező bázist vagy alaptételt, amelyből kiindulva a filozófia egésze kifejthető lenne.

2. A töredékek második vonulatában olyan feljegyzésekkel találkozhatunk, amelyek konkrét alkotásokra vonatkoznak. Az előforduló szerzők: Goethe, Voltaire, Shakespeare, Diderot, Bürger, Carl Phüipp Moritz és talán még néhányan. Van egy olyan töredék, amelyben a szerzők kijelölik a modern kor legjelentősebb íróit: Dantét, Shakespeare-t és Goethét. „Ez a modern irodalom nagy hármashangzata, a legbensőbb és a legszentebb kör az újabb költészet klasszikusainak kritikai válogatásakor, minden szűkebb s tágabb szférában” (312). A művészetkritika azonban mind a mai napig nem tudta kellő alaposággal és körültekintéssel megragadni ezen szerzők legjelentősebb műveit. Több töredékből is egyértelművé válik, hogy a Schlegel testvérek alapvetően elégedetlenek a korabeli művészetkritikával. „Kritikusnak szokták nevezni magukat. Írnak pedig hidegen, sekélyesen, előkelősködve és mértéktelenül hígan” (300-301). Egy másik töredék ezt a gondolatot csípős iróniával fogalmazza meg: „Jegyzetek egy vershez: akárha anatómiai felolvasást tartanánk egy sült höz” (268). Talán úgy összegezhetnénk ezeket a gondolatokat, hogy a korabeli kritika sekélyes stílusban *jegyzeteket* készít különböző alkotásokhoz.

3. Az *Athenäum* töredékek legfontosabb gondolata e két vonulat egyesítése: a reflexív filozófia mintáját a művészetkritikára is alkalmazni kell. Vagyis a művészetkritika válságán úgy lehetne átlépni, hogy filozófiaivá tesszük. Ezt a programot nevezték a Schlegel fivérek progresszív egyetemes poézisnek. A progresszív egyetemes poézis nemcsak a művészet értelmezésére, hanem a művészi alkotásra is vonatkozik. „A költészet definíciója csak azt határozhatja meg, milyennek kellene lennie a költészetnek, s nem azt, hogy milyen volt s milyen a valóságban; máskülönben a legrövidebb alakja így hangzana: költészet az, amit valahol, valamikor történetesen így neveztek” (280). A Schlegel testvérek úgy gondolják, hogy az esztétikának a művészi praxis számára kell hogy legyen előíró ereje, mert egyébként lesüllyed a tökéletes kontingenciába. De ezt az aspektust most megpróbálom figyelmen kívül hagyni.

A poézis szót az antik hagyományra visszanyúlva poétikának is fordíthatjuk. Ebben az esetben a „poézis poézisének” terminusát a következőképpen értelmezhetjük: az első poézis jelentheti a költészetet mint a művészet általános képviselőjét, a második poézis pedig jelentheti a művészetről szóló tanítást. Ily módon pedig ahhoz az eredményhez jutunk, hogy a művészet értelmezésében is egyfajta reflexív struktúrának kell működnie. Ezen keresztül a művészet értelmezése filozófiai tartalommal töltődik fel. A Schlegel fivérek azonban nem érik be azzal, hogy azt mondják, így a műalkotások sokkal sikeresebben írhatók le és elemezhetők. Hanem azt is állítják, hogy ez az eljárás „a költészetet elevenné és társassá, az életet és a társadalmat költőivé” teszi (280-281). Vagyis a poézis poézise mind a költészetben, mind az értelmezői munkában felfedezi a gyakorlati dimenziót, mégpedig azzal, hogy kimutatja és egyidejűleg meg is élénkíti a mindkettőben rejlő közösségi szellemet. Mind a filozofálás, mind a költés mindig is közösen végzett munka volt, de most kifejezetten is azzá kell válnia. „Talán a tudományok és a művészetek egészen új korszakát nyitná meg, ha az együtt-filozofálás és az együtt-költés oly általánossá és bensőségessé válna, hogy nem számítana többé ritkaságnak, ha több, egymást kölcsönösen kiegészítő természetű író közös műveket hozna létre” (284—285). A szóban forgó töredékek, de maga az *Athenäum* című folyóirat is ennek lehetőségét szerette volna megvalósítani és előrevetíteni.

7.6. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)

7.6.1. A fiatal Schelling pályája

1795. február 4-én Schelling a következőket írja Hegelnek: „Időközben spinozista lettem! Ne csodálkozz. Hamarosan megtudod, hogyan. Spinoza számára a világ (az általában vett objektum a szubjektummal szemben) *minden*, számomra az *én*. Számomra úgy tűnik, hogy a kritikai és a dogmatikus filozófia különbsége abban áll, hogy az előbbi az abszolút (nem az objektum által feltételezett) énből, az utóbbi pedig az abszolút objektumból vagy nem-énből indul ki. Az utóbbi végső soron Spinoza, az előbbi Kant rendszeréhez vezet” (Frank-Kurz 1975:126-127). E levél írásakor Schelling éppen hogy átlépte a 20. életévét, még a tübingeni evangélikus szemináriumban tanul. Hegel öt évvel idősebb nála, ő már befejezte tanulmányait, és most éppen Bernben házitanítóskodik. Schellingnek már megjelent egy kisebb könyve, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (A filozófia formájának lehetőségéről egyáltalában) címmel, és hamarosan lezárja a *Az énről mint a filozófia princípiumáról* (Vom Ich als Prinzip der Philosophie) című művét, amely legjelentősebb fiatalkori műve lesz. A levélrészlet jól tükrözi a filozófiai erőviszonyokat, Schelling szinte iskolás leegyszerűsítéssel magyaráz. E magyarázatnak persze voltak bizonyos forrásai: 1795. január 6-án Schelling ezt írja Hegelnek: „Épp most kaptam meg magától Fichtétől a fejtegetések elejét, a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*t” (Hegel 1989:124). A mű eleje az első három paragrafust jelenti, és mint láttuk, Fichte éppen a harmadik paragrafus végén írja le a dogmatizmus és a kriticismus sarkított megkülönböztetését. Schelling nem árulja el, de szinte szó szerint idézi Fichtét. Egy korábbi levelében Schelling arról ír, hogy ő is a kanti filozófia újra-kifejtésére törekszik. „Jelenleg teljességgel a filozófiában élek; teljesen bele vagyok merülve. A filozófia még nincs befejezve. Kant megadta az eredményeket; a premisszák még hiányoznak. S az eredményeket ki képes premisszák nélkül megérteni? - Egy Kant talán, de mihez kezdjen a sokaság?” (Uo.) Most már az a kérdés, hogy hogyan kell értenünk azt, amit Schelling magáról mond, hogy tudniillik spinozista lett. Mind a fenti

levélrészlet, mind a korabeli levelezés kontextusa egyértelműen azt sugallja, hogy Schellingnek inkább azt kellett volna írnia, hogy fichteánus lett. „Már az is elég nagy öröm, hogy én lehetek az első egyike, akik az új hőst, Fichtét az igazság országában üdvözlük! - Legyen áldott a nagy ember! Ő majd bevégez a munkát!” (124. sk.). De miért írta akkor Schelling mégis azt, hogy spinozista lett? Egyrészt Hegelnek ebben az időben még fogalma nem volt Fichtéről és a tudománytan koncepciójáról. Ezért Schelling azt mondja, hogy a filozófiája olyan, mint a spinozai, de nem a világból vagy az objektumból, hanem az énből indul ki. A „spinozista lettem” így a filozófia formai meghatározottságára vonatkozik. Másrészt Schelling abban biztos lehetett, hogy Hegelnek van némi fogalma a spinozai rendszerről, méghozzá Jacobi *Spinoza-könyvecskéjén* keresztül. Ez a könyv ugyanis a tübingeni szemináriumban a diákok kedvenc olvasmánya volt. Az 1827-es müncheni filozófiatörténeti előadásokon Schelling így jellemezte a spinozai filozófia alapgondolatát: „Spinoza szubsztanciája egy szubjektum-objektum, amelyből azonban teljesen hiányzik a szubjektum” (Schelling 1984: 61). Láttuk, hogy már Fichténél is az én a szubjektum és az objektum azonossága; és már Fichte is megfogalmazza azt a gondolatot, hogy ez az azonosság lehet pusztán szubjektív. Schelling szerint Spinozánál ennek pontosan az ellenkezőjét látjuk: a szubjektum és az objektum azonossága objektívként jelenik meg. Most már csak arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy hogyan tudta átemelni Schelling Spinoza szubsztanciafogalmát. A szubsztancia fogalmának Spinozánál van legalább két olyan vonása, amely Schelling számára hasznos lehetett. „Szubsztancián azt értem, ami (...) magában fogható fel, azaz, aminek fogalma nem szorul rá más dolog fogalmára, hogy abból alakítsuk ki” (Spinoza 1997, 25). Ebben az értelemben mind az ént, mind a világot szubsztanciának tekinthetjük. „A szubsztancia természetéhez hozzátartozik a létezés” (Spinoza 1997,31). Ez a világ esetében még magától értetődő lehet, az én esetében azonban már nagyon speciális tartalma van. Az ént nem tudjuk elgondolni anélkül, hogy egyúttal ne tulajdonítanánk neki létezését. Csakhogy Fichte eredetileg *alaptételről* beszélt, és nagyon fontos volt számára, hogy ez egy kijelentésben fogalmazódjon meg. Most viszont az elsődleges létezőről van szó. Schelling tudatosítja ezt az elmozdulást, és ennek következtében az alaptétel helyett bevezeti a *princípium* fogalmát. Így jutunk el ahhoz a programhoz, amelynek kiindulópontja: *az én a filozófia princípiuma*.

Az énről mint a filozófia princípiumáról című művet a recepció sokáig Fichte tudománytanának árnyékába állította. Ha egyáltalán végigolvasta, maga Fichte is az őt üdvözlő, korábban idézett nyilatkozat szellemében olvasta a könyvet. Erről egy Reinholdnak címzett levélben így számol be: „Schelling írása, annak alapján, amit eddig el tudtam olvasni belőle, teljesen az én könyvem kommentárja. Találón ragadta meg a dolgot, és többen, akik engem nem értettek, az ő írását érthetőnek találták” (Fichte 1986:165). Valószínűnek tűnik, hogy Schelling maga is egész életén keresztül így gondolkodott erről a műről. Az 1827-es müncheni előadásokban a következőket mondja: „Én tehát abban az időben csak Fichte rendszerét szerettem volna megmagyarázni, habár sohasem voltam Fichte tanítványa, ezt csak a történeti hűség kedvéért mondom. (...) Fichte számomra is az előd és a tanár volt, mint mindenki számára, mivel ő mondta ki elsőnek a szabadságra épülő filozófia szavát” (Schelling 1984:114). Hasonló értékeléssel találkozhatunk Hegel filozófiatörténeti előadásaiiban is: „(Schelling) még egészen fichtei, csakhogy itt már szélesebb körű általános nézettel; az ént mint eredeti azonosságot tekinti” (Hegel 1977: 457). A recepció erővonalait hosszú időre meghatározó Kuno Fischer így jellemezte ezt a művet: „Ez a könyv, tekintettel a tudománytanra, nemcsak annak »legjobb kommentárja«, hanem annak legjobb megalapozása is, és ebben az értelemben »Az első bevezetés a tudománytanba« előfutárának tekinthető, amelyet Fichte csak három évvel később írt meg” (Fischer 1877:388. sk.). A figyelmes olvasó azonban jól látja, hogy Schelling könyve lényeges pontokon eltér a tudománytan koncepciójától. Az előszóban Schelling újra a Spinozához való viszonyról ír: a spinozizmus a korabeli német szellemi életben rendkívül veszélyes megbélyegzés volt, hiszen ateizmust jelentett, és Jacobi műve nyomán túlhaladott álláspontnak is számított. Schelling mindenesetre figyelmezteti olvasóit, hogy szerinte a spinozai rendszert még egyáltalán nem döntötték meg. Schelling most arra tesz kísérletet, hogy a spinozai koncepciót a saját elveit követve meghaladja (Schelling 2003:25). Természetesen nem mondja el részletesen, miben állhatna ez a meghaladás, a dolgozat egészéből ez mégis kiderül: a filozófia rendszere csak az énből mint *princípiumból* kiindulva fejthető ki. Ha ez a kifejtés valóban a kanti filozófia irányába mutat, akkor felmerül a kérdés, hogy egyáltalán szükség van-e erre a kifejtésre. „Kant ama követőivel szemben, akik azt feltételezik, hogy már ő maga kidolgozta a teljes tudás alapelveit, azt szeretném mondani, hogy megértették

ugyan a mester betűit, de nem értették meg annak szellemét, ha nem jutottak el ahhoz a belátáshoz, hogy *A tiszta ész kritikájának* menete nem lehet azonos a filozófia mint tudomány menetével” (27). Ez a mondat a közvetlen Kant-recepció alapvető premisszáját fogalmazza meg, de lemond annak részletes alátámasztásáról. „Az egész vizsgálat princípiumokra irányul, és ezért csak a princípiumok alapján ítéltethető meg. Arra tettem kísérletet, hogy a kritikai filozófia eredményeit minden tudás végső princípiumára visszavezetve mutassam be” (26). Hogyan érthetjük tehát Schelling önjellemzését: *spinozistává lettem*? Biztosan nem azt jelenti, hogy Schelling hátat fordított a kritikai filozófiának, és dogmatikus lett. Inkább csak annyit jelent, hogy a kanti filozófiát a spinozai *módszerrel* próbálja kifejtetni. Ha megnézzük Spinoza etikájának felépítését, akkor abban definíciókkal, axiómákkal, tételekkel, bizonyításokkal és levezetett tételekkel találkozunk, Schelling értekezésében azonban nem találkozunk ezzel a szerkezettel: ő csak azt szeretné megmutatni, hogy az én betöltheti azt a szerepet, amelyet Spinoza a szubsztanciának tulajdonított. „Aki valamit tudni akar, egyidejűleg azt is szeretné, ha a tudásának realitása lenne. A realitás nélküli tudás nem tudás” (34). Ez a kijelentés kétségtelenül Fichte nyomdokain halad, aki a tudomány formai mozzanata mellett annak tartalmi vagy materiális aspektusát is kijelölte; Fichténél a realitást végső soron az alaptétel garantálja, vagyis a realitás magába a tudásba van bezárva. 1796-ban Schelling egy kritikára reagálva az *Allgemeine Litteratur-Zeitung*-ban következőképpen fogalmazta meg e mű célját: „A szerző célja nem más volt, mint a következő: A filozófiát megpróbálta kiszabadítani abból a bénultságából, amelybe az első alaptételről szóló szerencsétlen vizsgálatokkal elkerülhetetlenül bele kellett esnie (...)” (Schelling 2003: 97). Az esetek többségében Schellingnél is ezzel az értelmezéssel találkozunk: „Ha egyáltalán létezik a tudás, akkor olyan tudásnak is lennie kell, amelyhez nem valamely másik tudáson keresztül juthatunk el, és amelyen keresztül minden más tudás tudássá válik. (...) Ha egyáltalán valamit tudunk, akkor legalább egy olyasmiről is kell hogy legyen tudásunk, amelyhez nem egy másik tudáson keresztül jutottunk el, és amely tartalmazza a teljes tudásunk reális alapját.” A teljes tudásunknak ezt a reális alapját nevezzük princípiumnak. A feltételeesség és a feltétlenség fichtei kategóriáit felhasználva Schelling azt a tudást, amelyhez más tudások láncolatán keresztül jutunk el, *feltételes tudásnak* nevezi; ez a tudás mindig a dolgokra vonatkozik, *feltételezésnek* hívjuk azt a cselekvést, ami által valami *dologgá* válik, feltételezett az, ami dologgá tétetett.

Ebből mindjárt azt is láthatjuk, hogy *önmaga által semmi sem tételezhető dologként* - vagyis a feltétlen dolog önellentmondást tartalmaz" (37). Ugyanakkor ezen a ponton fel kell figyelnünk egy rejtett kettősségre: Schelling sokszor beszél a dolgokról és az énről mint általában vett létezőkről. Felmerülhet a kérdés, hogy a „teljes tudásunk reális alapja” az ismereteinkben vagy az ismereteinken kívül található-e. Abban a pillanatban, amikor Schelling átveszi a feltétlenségre és a feltételezettségre vonatkozó koncepciót, úgy tűnhet, hogy inkább az utóbbi lehetőségre hajlik. Tegyük fel még egyszer azt a kérdést, hogy *mi* töltheti be a princípium szerepét. A kérdésre részben már válaszoltunk: a dolgok semmilyen körülmények között sem lehetnek feltétlenek, és ezért princípiumok sem. De nemcsak a dolgok nem lehetnek princípiumok, hanem azok a létezők sem, amelyek dolgokká tehetők - így a szubjektumokat is kizártuk. Találnunk kell tehát valamit, amit *per definitionem* nem lehet dologgá tenni, és ez csak az *abszolút én* lehet. Ebből arra következtethetnénk, hogy az abszolút én mint létező minden tudás princípiuma lehet. „Az énemben benne van egy olyan lét, amely megelőz minden gondolkodást és képzetalkotást” (38). Ez a meggondolás azonban nem tud uralomra jutni; Schelling újra és újra visszatér ahhoz a gondolathoz, hogy a lét az én elgondolhatóságán belül helyezkedik el. "Annyiban van, amennyiben elgondoltatik, és azért gondoltatik el, mert van. Vagyis csak annyiban van, és csak annyiban gondoltatik el, amennyiben önmagát gondolja el.” Schelling ezt a kettősséget megpróbálja egyetlen koncepcióban integrálni. Ennek érdekében bevezeti az elgondolás kétféle perspektíváját: az elgondolás történhet kívülről és belülről. Az ide vonatkozó hiányos fejtegetéseket valószínűleg úgy rekonstruálhatjuk, hogy a dolgokat csak kívülről, az empirikus ént kívülről és belülről is, az abszolút ént viszont csak belülről tudjuk elgondolni. Az elgondolás viszont szorosan összefügg a realitás létmódjával. A dolgokat kívülről gondoljuk el, a létmódjukat pedig az jellemzi, hogy függetlenek tőlünk. Az empirikus ént kívülről és belülről is elgondolhatjuk, az ő létmódját az jellemzi, hogy nem feltétlenül dolog, de bizonyos körülmények között dologgá, vagyis tőlünk független létezővé tehető. Az abszolút ént belülről gondoljuk el, nem létezhet tőlünk függetlenül, ezért a létét mi adjuk neki azzal, hogy elgondoljuk. (Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy csak a radikális értelemben vett belső elgondolás képes létet teremteni.) A két perspektíva integrálása így az elgondolás modelljét tette átfogóvá. De még ebben a gondolati keretben is van hely egy Reinhold-kritika

számára. A kritika kiindulópontja egy elhibázottnak tekintett megállapítás: „Mindaz, ami gondolkodik, van, ezáltal ugyanis a gondolkodó objektumként lenne meghatározva; de csak annyit mondhatunk, én gondolkodom - én vagyok” (39). Elhibázott az a megközelítés, amely azt, amit nem lehet objektummá tenni (az abszolút ént), mégis potenciális objektummá (empirikus énné) teszi. Schelling szerint Reinhold éppen ezt a hibát követte el. Ez a kritika a spinozai *Etika* második könyvének 10. tételére támaszkodik, vagy inkább arra reagál: „Az ember lényegéhez nem tartozik a szubsztancia léte, vagyis a szubsztancia nem alkotja az ember formáját” (Spinoza 1997: 98). Mégpedig azért nem, mert az ember nem létezik szükségszerűen. Schelling szerint ez a kijelentés csak az empirikus énről vonatkozik, az abszolút én léte szükségszerű. A Hegelhez írott levélben Schelling arról beszélt, hogy Spinoza a világból (a szubjektummal szembeállított általában vett objektumból) indult ki. De ugyanakkor úgy is fogalmazhatunk, hogy Schelling Isten mint szubsztancia helyébe az abszolút ént állítja. Ez az átmenet a következő párhuzamból is jól látható: az *Etika* első könyvének 15. tételében Spinoza azt írja, hogy „minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem is fogható föl” (Spinoza 1997: 42). Schelling erre a következőképpen válaszol: „Az (abszolút) én magában foglalja az egész létet és realitást” (Schelling 2003: 54). Schellingnél a tudás egész rendszere az abszolút énről épül, az abszolút én kijelöli vagy előre vetíti mindazt, amit el lehet gondolni, és amit a világról meg lehet tudni. Az abszolút énnel, annak tételezése révén, szembeállítjuk a nem-ént. Ez teremti meg a filozófia lehetőségének alapját; a filozófia feladata ugyanis abban áll, hogy az én és a nem-én szintézisein keresztül haladjon előre. A szintézisek végső pontja az én és a nem-én abszolút azonossága, amit Schelling Istennek nevez. Vajon Isten nem jelenik-e meg egy újabb szubsztanciaként? Spinoza még ezt írta: „Istenen kívül nem lehet és nem is gondolható el semminemű szubsztancia” (Spinoza 1997,41).

Ezen a helyen egy rövid kitekintést kell tennünk Hölderlin egy olyan töredékére, amelynek keletkezési dátuma az élettörténeti és a betűstatistikai vizsgálatok alapján 1795 áprilisára tehető. A töredék 1930-ban egy árverésen bukkant fel, és 1961-ben Friedrich Beiß-ner publikálta a nagy stuttgarti Hölderlin-kiadásban. Az alábbiakban csak a töredéknek a fenti Schelling-írásához való viszonyát szeretném röviden bemutatni. „(Az *ítélet és lét*) egy időben született Schelling *Az énről*

mint a filozófia princípiumáról című dolgozatával. Ezt Schelling 1795 márciusában adta át a kiadónak, amely a húsvéti vásár alkalmából dobta piacra” (Henrich 1991: 56). Hölderlin számára is meghatározó impulzust jelentettek a Spinoza-tanulmányok: „Spinoza a felelős azért a gondolatért, hogy az összes ellentét alapját egyetlen, általában vett létben kell keresni, amelynek számára sem teremtés, sem emanáció nem létezik” (58). A legújabb kutatások alapján felmerül a gondolat, hogy Hölderlin nagy valószínűséggel már ismerte Schelling könyvét, amikor papírra vetette az *ítélet és lét* című töredékét. A betűstatisztikai vizsgálatok eredményeit újraértékelve a kutatók úgy találták, hogy Hölderlin töredéke nagy valószínűséggel közvetlenül a Jénából való távozás előtt, vagyis május második felében született meg. Schelling írásáról viszont azt mondhatjuk, hogy igaz, hogy csak egy június 2-i levélben olvashatunk arról, hogy elküldte Hegelnek és Fichtének, de a Hölderlinhez fűződő közeli kapcsolata alapján valószínűsíthető, hogy Hölderlin nyomdai tiszteletpéldányt kapott. Még az is lehet, hogy az *Ítélet és lét* e mű áttanulmányozásának hatására jött létre. A töredék maga két definícióból áll. „A *lét* kifejezi a szubjektum és az objektum kapcsolatát. A létben a szubjektum és az objektum nemcsak részlegesen egyesül, hanem úgy, hogy semmilyen szétválasztás nem képzelhető el, amely meg ne sértené annak lényegét, amit szét akarunk választani. Ebben és csak ebben az esetben beszélhetünk *létről általában*; a lét az intellektuális szemléletben jelenik meg” (Hölderlin 1993a: 964). Hölderlin a lét fogalmával az ítéletet, az intellektuális szemlélettel a megismerést állítja szembe. „Az *ítélet*, a legszigorúbb és a legmagasabb értelemben nem más, mint az intellektuális szemléletben szerves egységet alkotó szubjektum és objektum eredeti szétválasztása. Ez a szétválasztás teszi lehetővé egyáltalán, hogy a szubjektum és az objektum létezessenek, ezért eredendő szétválasztásnak (*Ur-Teilung*) nevezzük” (Uo.). A gondolkodás, a megismerés és a filozófiai elemzés csak a létén túl kezdődhet, mivel a létben a szubjektum és az objektum szigorú értelemben vett azonosságot alkot. Ugyanakkor a lét mindennek a bázisa és fundamentuma. Az ítélet vagy az ítélet-alkotás, az átfogó értelemben vett gondolkodásként tekintve már feltételezi a szubjektum és az objektum szétválasztását, ami végső soron azok meghatározását jelenti. Ez a két definíció több ponton is egyértelművé teszi, mintegy „letisztázza” Schelling koncepcióját: 1. Megszünteti az abszolút én és a lét fogalmának feszültségét, és a létet valóban az énen kívülre helyezi. Ezzel eldől az a kérdés, hogy a lét (vagy az

abszolút én) megismerhető-e, tematizálható-e filozófiai eszközökkel, vagy sem. Az mindenesetre bizonyos, hogy a princípium (vagy a szubsztancia) **nem ismerhető meg, így** azt sem lehet mondani, hogy mindent magában foglal. 2. A schellingi szintézis azonos azzal, amit Hölderlin ítéletalkotásnak nevez. Mindkét esetben a filozófia tulajdonképpen feladatáról és közegéről van szó. A különbség csak annyi, hogy ennek Schellingnél van egy előremutató pályája, amely végül az én és a nem-én teljes azonosságáig ível; Hölderlinnél ebben a töredékben nem találkozhatunk ilyen fejlődő mozgással. 3. Isten már nem jelenik meg Hölderlin programjának horizontján; Schellingnél Isten a filozófiai megismerés végső eredménye vagy azonosságpontja. Azt nem tudtuk biztosan eldönteni, hogy nevezhető-e szubsztanciának, de hogy princípiumnak nem tekinthető, az biztosra vehető. Egy néhány hónappal később elkészült írásában azonban már Hölderlin is beszél egy ilyen előrehaladó mozgásról. „Törekvésünk tudatos vagy öntudatlan célja: a személyes én és a világ örök ellentmondásának föloldása, a békesség ész fölött álló békéjének visszahódítása, a természettel való egyesülésünk, **egy** végtelen egységben” (Hölderlin 1993b: 967). Ezt a végtelen egységet Hölderlin másutt „szent egységnek”, „létnek” vagy „szépségnek” is nevezi. (Ezzel természetesen újra felmerül a mozgás kiindulópontjának és végpontjának egymáshoz való viszonyára vonatkozó kérdés: Schelling határozottan elválasztja, Hölderlin viszont inkább közelíti őket egymáshoz.) Ezek alapján úgy tűnik, hogy, a legújabb kutatás eredményét elfogadva, Hölderlin töredékét a Schelling által felvázolt koncepció kritikai letisztázásának tekinthetjük. Csakhogy ismerjük Hölderlin egyik levelét, amelyet 1795. január 26-án Hegelnek írt, és amely biztosan korábbi, mint a schellingi koncepcióval való megismerkedés. Ebben a levélben mindenekelőtt a fichtei koncepció értékeléséről van szó. „Kezdetben azzal gyanúsítottam Fichtét, hogy a dogmatizmus foglya; és ha hangot adhatok a gyanúmnak, valóban a válaszüton állt, vagy talán még most is ott áll - arra törekedett, hogy a tudat faktumát az elméleten belül átlépje; erre nagyon sok kijelentése utal, de ez éppen olyan biztosan és még feltűnőbben transzcendens, mintha az eddigi metafizikusok arra törekedtek volna, hogy átlépjenek a világ létezésén” (Hölderlin 1998: II, 568). Mindenekelőtt feltűnik, hogy a **dogmatizmus** szó itt az eredeti kanti értelemben szerepel, ami lényegesen eltér attól, ahogy Schelling ezt a kifejezést (Fichtére támaszkodva) a körülbelül tíz nappal később, a szintén Hegelnek címzett levélben használni fogja. Vagyis Hölderlinnél a kifejezés nem a

spinozai koncepció megjelölésére szolgál. Felmerül a kérdés: Hölderlin nem ismerte vagy nem fogadta el a dogmatizmus és a kriticismus fichtei szembeállítását? A tudat faktumán való átlépés Fichténél azokon a helyeken bukkan fel, ahol a létről vagy az alaptétel materiális aspektusáról beszél. Ez a probléma Schellingnél némileg súlyosbodik, mivel sokszor úgy tűnik, hogy az abszolút én valóban túl van az elgondolhatóságon és a filozófiai leírhatóságon. A dogmatizmus gyanúja így Schellinggel szemben még erőteljesebb kellett volna hogy legyen; de aztán a dogmatizmus igazi álláspontját a saját töredéke fogalmazza meg. Ugyanakkor Hölderlin is ad bizonyos útmutatásokat ahhoz, hogy a fichtei koncepciót a spinozai filozófia fogalmi eszközeivel kellene átfogalmazni. „Az ő abszolút énje (= Spinoza szubsztanciájával) tartalmaz minden realitást; ez minden és rajta kívül semmi sincs; ennek az abszolút énnak a számára nem létezik az objektum, mert egyébként nem lehetne benne minden realitás; egy tudatot objektum nélkül azonban nem lehet elgondolni, és ha én magam vagyok ez az objektum, akkor mint ilyen szükségképpen korlátozott vagyok (...) tehát nem vagyok abszolút, (és végső soron) az abszolút én (számomra) semmi” (568-569). Schelling nagy valószínűséggel valamiképpen tudomást szerzett ezekről a gondolatokról, és Az *énről...* című könyvében megpróbált válaszolni ez ellenvetésekre. Hölderlin azonban tudatában volt annak, hogy nem lehet rájuk megoldást találni, és ezért - saját fogalmai szerint - a dogmatizmust választotta.

A *Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kriticismusról* nem tartozik a fiatal Schelling legismertebb írásai közé. Hegel nem is sorolja fel őket Schelling legjelentősebb műveinek áttekintésekor, pedig 1795. július 21-én Schelling a következő sorokkal hívta fel Hegel figyelmét ezekre a levelekre: „Megjelent Niethammer filozófiai folyóirata: részben kitűnő értekezéseket tartalmaz - kért tőlem is írásokat: az 5. számban (...) »filozófiai leveleket« fogsz találni, amelyek tőlem származnak” (Hegel 1988:127; ekkor csak az első négy levél jelent meg, a következő hat levél 1796. január végén készül el, és ezek ez év áprilisában jelennek majd meg). Különösebb figyelmet Kuno Fischer sem szentelt a műnek, amikor ezt írja: „(Schelling) erre az írásra gondolt, amikor barátjának, Hegelnek ezt kiáltotta oda: »Spinozista lettem! (...) Hamarosan megtudod, hogyan«” (Fischer 1877: 394. sk.). Nem, inkább Az *énről...* című dolgozatra gondolt, és azt is megmutattuk, hogy Schelling spinozizmusát formai értelemben

kell vennünk. Az írás rendkívüli jelentősége három szempont alapján foglalható össze: 1. Feleleveníti Eberhard levélsorozatának címét, de nem a dogmatizmus apológiáját, hanem a kriticismus és a dogmatizmus összevetését ígéri. 2. Schelling olyan alapvető impulzust dolgoz ki, amelyet Fichte *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* című művéből merített, és amely már *Az énről...* című mű számára is meghatározó jelentőségű volt. 3. Végül Schelling gondolhatott arra a különbségre is, amely a saját szóhasználata és a hölderlini elképzelések között húzódtak. Mindenesetre a nyitómondat mintha ezekre a véleménykülönbségekre utalna: „Több jelenség is arról győzte meg e levelek szerzőjét, hogy a határok, amelyeket *A tiszta ész kritikája* a dogmatizmus és a kriticismus közé húzott, e filozófia több barátja számára még nem elég éles” (Schelling 1997: 541). A határ elmosódásával lehetővé válik, hogy a kriticismus belátásaiból a dogmatizmus építménye emelkedjék a magasba. „Most már minden lehetséges dogmát a gyakorlati ész posztulátumának bélyegével látnak el, és ahol már nem elegendők az elméleti-történeti bizonyítékok, ott a gyakorlati (tübingeni) ész kettévágja a csomót. Öröm látni ezeknek a filozófiai hősöknek a diadalát” (Hegel 1989:123). Ez a megfogalmazás a levelek egy egészen új kontextusára irányítja a figyelmet: Schelling a saját iskolájával számol le. Annál meglepőbb, hogy a levelek két csoportja között elméleti törésvonal húzódik. A levelek első része a kriticismust részesíti előnyben a dogmatizmussal szemben, és így próbálja megghiúsítani a kanti filozófiát integrálni próbáló tübingeni ortodoxia sikerét. A levelek első és második része között (1795 decemberében) Schelling és Hölderlin hosszú beszélgetéseket folytatott, és valószínűleg ezek hatására Schelling véleménye megváltozott: e műtől kezdve a dogmatizmus és a kriticismus szintézisére törekedett. Mintha azonban Schelling már kezdetben is tisztában lett volna azzal, hogy a dogmatizmusnak is van egy bizonyos relevanciája, méghozzá az esztétika területén. Ám esztétikáról Fichte majd csak az 1798/99-es előadásokban fog beszélni: „A konzekvens dogmatizmus nem a harcra irányul, hanem az alávetésre, nem az erőszakos, hanem az önkéntes elbukásra, saját magam csendes átadására az abszolút objektumnak: az ellenállás és a küzdő ön-hatalom gondolatai egy jobb rendszerből kerültek a dogmatizmusba. De a szóban forgó alávetésnek van egy *tisztán esztétikai* oldala” (Schelling 1997: 542). A mű felépítésében különös hely illeti meg a negyedik levelet: a fordulópont csak ezután fog bekövetkezni, de ez a levél már előre vetíti a második levélcsoport

szintetizáló törekvéseit, és helyenként egybecseng Hölderlin filozófiai programjával. 1. A kiindulópont az abszolút egység, vagyis egy abszolútum, amely bázisként szolgál mindenféle rendszeralkotás számára. Ez mindenféle gondolkodás és filozófia előtt helyezkedik el, különbözik attól, amit Schelling korábban princípiumnak nevezett, és jelentése a hölderlini léthez közelít. Ez az abszolút egység kétségtelenül a szubjektum és az objektum azonosságára vonatkozik, s mivel most már nem az énhez kötődik, egyszerűen abszolútumnak nevezhetjük. 2. A szubjektum és az objektum szétválik egymástól, és a viszály állapota lép fel. Ahol viszály van, ott megjelenik a szintézisteremtés; ezt nevezte Hölderlin ítéletnek vagy ítéletalkotásnak. Hölderlin úgy gondolta, hogy itt van a helye az általában vett filozófiának vagy gondolkodásnak, Schelling azonban azt állítja, hogy ez az általában vett kriticismus helye. „A kriticismus diadalmas evidenciával bizonyítja, hogy a szubjektum, mihelyt belép az objektum szférájába (...), kilép önmagából, és arra kényszerül, hogy végrehajtsa egy szintézist. Ha a dogmatizmus ezt egyszer elismerte, akkor azt is el kell ismernie, hogy nem lehetséges abszolút objektív megismerés; azaz az objektumot csak a szubjektum föltételei alapján lehet megismerni, azzal a föltétellel, hogy a szubjektum kilép a saját szférájából és végrehajtja a szintézist” (553). A szintézisalkotás síkján tehát a dogmatizmus és a kriticismus nem egymás szimmetrikus párja, noha Schelling korábban még azt állította, hogy ebben a szférában mind a szubjektum, mind az objektum lehet domináns. Az előbbi esetben kriticismusról, az utóbbiban dogmatizmusról beszélhetünk. De hogyan lehet felborítani ezt a kézenfekvőnek tűnő szimmetriát? Csak úgy, hogy Schelling anélkül, hogy világosan kimondaná, az abszolút egységet mégis az abszolút énhez köti. Csak ebben az esetben lehet azt mondani, hogy a szubjektum (vagy az én) kilép önmagából. Az objektum nem képes ennek a lépésnek a megtételére, a kriticismus győzelme így eleve biztosítva van. Schelling a mű nagy részében azt állítja, hogy a kriticismus nem cáfolhatja meg a dogmatizmust. Miután azonban ezt a konstrukciót előadta, azt állítja, hogy a „dogmatizmus meg van cáfolva”. 3. A szintézis elgondolásának csak az egyik feltétele az, hogy át kell lépnünk az abszolút egységen, a másik az, hogy el kell jutnunk egy tézishoz. „Minden szintézis célja a tézis” (uo.). Az elméleti észnek valami feltétlenre kell irányulnia. Érdemes felfigyelni rá, hogy Schelling csak most vezeti be a feltétlen fogalmát; ebből a szempontból újra rekonstruálhatjuk az egész folyamatot. A folyamatot

Schelling a következőképpen írja le: „az abszolút tézist ugyanaz a törekvés követeli meg, amely a szintézishez is vezet: s éppen ezzel kell megsemmisítenie azt, amit fölépített” (554). Létezik tehát egy, a folyamat egészét átható mozgás, amelyet Schelling törekvésnek nevez. Ebben a mozgásban a szintézis szakaszában jönnek létre a különböző feltételek, és ezeket a feltételeket kell megszüntetni a tézisben. A tézis az egész mozgás csúcspontja, amelyben ugyanakkor a mozgás összegződik is. A tézis Schellingnél már a gyakorlati filozófia hatókörébe tartozik; a filozófia itt már a követelések terepére lép. Ha a szintézis szférájában úgy tűnt, hogy a kriticismus meghaladta a dogmatizmust, akkor most a küzdelem újraindul. A negyedik levél a következőképpen kezdődik: „Igen, kedves Barátom, szilárdan meg vagyok győződve arról, hogy a kriticismus tökéletes rendszere sem képes megcáfolni elméletileg a dogmatizmust. Mindenesetre az elméleti ész a dogmatizmust megdönti, de csak azért, hogy még hatalmasabban támadjon föl” (553). Így jutott el Schelling annak felismeréséhez, hogy a kriticismus nem képes legyőzni a dogmatizmust, és ezért ettől kezdve a két irányzat szintetizálására fog törekedni. E koncepció jelentősége az idealizmus történetében abban áll, hogy az alaptételről szóló tanítás helyébe az abszolútumról szóló elmélet lép.

1800-ban jelent meg a német idealizmus korszakának egyik legjelentősebb könyve, *A transzcendentális idealizmus rendszere*. A cím egy kanti szöveghelyre utal: „A transzcendentális filozófia egy olyan *tudomány* eszméje, melynek egész tervét architektonikusan, azaz (princípiumokból) kiindulva kell a tiszta ész kritikájának felvázolnia (...). *A transzcendentális filozófia a tiszta ész valamennyi (princípiumának) rendszere*. Maga a kritika kizárólag azért nem azonos még ezzel a transzcendentális filozófiával, mert az utóbbi csak oly módon válhat teljes rendszerré, ha magában foglalja az egész *a priori* emberi megismerés kimerítő analízisét” (Kant 2004: 30; a kiemeléseket az eredeti alapján módosítottam - W. J.) Nem véletlen, hogy ez a mű óriási várakozást keltett, hiszen nemcsak a kanti filozófia folytatását ígérte, hanem a Kant utáni viták lezárását is. Wilhelm Traugott Krug Schelling művét a *nova methodo* programhoz kapcsolja: „A tudománytan új kifejtésére (...) vonatkozó kísérlet még nincs bevégezve; az erre vonatkozó eddigi próbálkozások *Az ember rendeltetése* című írásban inkább populáris, mint tudományos jellegűek. Ezért is üdvözöltem nagy örömmel Schelling művét, és

ahogy már említettem, az ész teljes kielégítésére vonatkozó várakozással vettem kezembe” (Krug 1801:10). Ez a könyv is egy nagyon alapvető kijelentéssel kezdődik, amely ráadásul nagyon hasonlít *Az énről...* című mű nyitó gondolatához: „Minden tudás egy objektívnek egy szubjektívvel való megegyezésén alapul” (Schelling 1983: 35). *Az énről...* szóló dolgozat pedig a következő mondattal kezdődik: „Aki valamit tudni akar, egyidejűleg azt is szeretné, ha a tudásának realitása lenne. A realitás nélküli tudás nem tudás” (Schelling 2003: 34). A hasonlóság első megközelítésben is szembeszökő: az utóbbi gondolat a tudás princípiumára irányul, az előbbi viszont a tudás belső struktúrájáról szól. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy *A transzcendentális idealizmus rendszerének* nyitó mondata *A filozófia levelek...* szintézisfogalmát eleveníti fel. A szintézis (mint említettük) az egymással szemben álló szubjektumot és objektumot köti össze. Közelebbről tekintve azonban *A transzcendentális idealizmus rendszerének* nyitó gondolata két vonatkozásban is különbözik a szintézis elméletétől. *Egyrészt* a mondat egyfajta szimmetriát sugall: Schelling már nem feltétlenül a szubjektumból (az abszolút énből) indul ki, ezért a konstrukcióból már nem következik a kriticismus fölénye a dogmatizmussal szemben. Most két eset lehetséges, az első a következőképp artikulálódik: „*Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek, és megkérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megegyezik vele?*” (Schelling 1983: 36). A szintézis elmélete még nem tette lehetővé, hogy az objektumból is ki lehessen indulni. Ezt a megközelítést Schelling természetfilozófiának nevezte, miközben a fogalomalkotás szerkezetileg megegyezik a dogmatizmusával. A másik eset: „*Vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek, és az a kérdés: hogyan járul hozzá egy objektív, amely megegyezik vele?*” (38). Ez a megközelítés összhangban áll a szintézis elméletével; Schelling ezt nevezi transzcendentális filozófiának. „A transzcendentális filozófiának azt kell megmagyaráznia, hogyan lehetséges egyáltalán a tudás, feltéve, hogy a tudásban a szubjektívet tesszük meg elsőnek vagy az uralkodó mozzanatnak” (43). Így egy nagyon érdekes konstrukció jött létre: bármelyik mozzanattól induljunk is ki, a másik felé haladunk, a másikkal való azonosulást keressük. Ennek következtében az, ami a szintéziselméletben már benne volt, most sokkal hangsúlyosabb lesz: ez pedig a belső dinamizmus. A könyv azonban a felvázolt program alapján nem tudja kidolgozni a filozófia teljes rendszerét; az idézett kanti passzus alapján

azt mondhatjuk, hogy a filozófia egyik irányzata nem integrálható a kanti koncepció újrafogalmazásának stratégiájába.

Schelling ebben a művében a princípium fogalmának is új értelmezést ad. *Egyrészt* a princípium továbbra is (mind a kiindulóponton, mind a végponton) megfelel az abszolútum fogalmának. *Másrészt* a princípium mint a filozófiai tudás fundamentuma, a köznapi tudat ismereteit alakítja át filozófiai ismeretökké. Ennek az átalakításnak az útja a szkepszisen át vezet. A szkepticizmus így a közönséges gondolkodás kritikáját jelenti, és a transzcendentális idealizmus kidolgozásában egyfajta előkészítő szerepet kap. Schelling éppen csak jelzi a szkepticizmusnak ezt az új elhelyezését, de ennek következtében a szkepticizmussal kapcsolatos viták új szintre fognak emelkedni. Azok a kérdések, amelyekkel A *transzcendentális idealizmus rendszere* foglalkozik, a közönséges gondolkodás legfontosabb meggyőződéseinek kritikájából adódnak. Azt is mondhatnánk, hogy ezek a meggyőzések (pontosabban ezek kritikája) jelöli ki a könyv szerkezetét, melynek fő elemei a következők:

1. A tőlünk függetlenül létező külvilág tárgyai a képzeleteinkben tökéletesen leképeződnek. A filozófia legelső feladata tehát annak magyarázata, hogy a képzetek megegyeznek a tőlük független tárgyakkal. A filozófiának ez a része az elméleti filozófia, amely az emberi tapasztalás lehetőségeit vizsgálja.
2. Gondolataink képesek hatást gyakorolni az objektív realitásra. Ez a meggyőződés ellentmond az előzőnek: korábban azt feltételeztük, hogy a világ egy velünk szemben álló adottság, most pedig azt feltételeztük, hogy a világ igenis alakítható. A filozófia második feladata tehát annak magyarázata, hogy a pusztá gondolatok hatást fejtenek ki az objektív világra. Ennek a kérdésnek a kontextusába illeszkedik a szabad cselekvés lehetősége; ezért a filozófiának ezt a részét gyakorlati filozófiának nevezzük.

Az előbbieken leírt feszültséget Schelling a következőképpen is megfogalmazza: „hogyan lehet elgondolni, hogy a képzetek igazodnak a tárgyakhoz, és egyúttal a tárgyak igazodnak a képzetekhez?” Ezt a kérdést azonban Schelling nem spekulatív problémának tekinti, amelyet valamiféle találékonysággal kellene megoldani, hanem olyan problémának, amelynek a valóságban is van megoldása. A

természetben olyan produktív tevékenységeket látunk magunk előtt, amelyekben nincs semmiféle tudatosság. A természet így célszerű, anélkül, hogy a célszerűséggel meg tudnánk magyarázni. A transzcendentális filozófia csak akkor lenne befejezett, ha ezt a két aspektust önmagában is fel tudná mutatni. A természeti te-leológia megfelelője az emberi tevékenységben a művészi alkotás. Ebben is meghatározó szerepe van az alkotó szabadságának és tudatosságának, de ez ugyanakkor a legszorosabban összefonódik a művészi anyag és az adott művészeti ág szükségszerű törvényeivel. Schelling azt mondja, hogy a művészet filozófiájának kell a filozófia organonjának lennie, ami azt jelenti, hogy a transzcendentális idealizmusnak a művészet filozófiájától kell ellesnie a maga „központi gondolatát”. Mindezek után már kimondhatjuk, hogy a könyv most bemutatott szerkezete a kanti kritikákat szeretné összefűzni és egyetlen szerves egységben kifejezni. Azt is könnyű észrevenni, hogy e felépítés szervezőelve a tézis-antitézis-szintézis. A mű legnagyobb érdeme így a kanti filozófia rejtett szisztematikájának kidolgozása. Térjünk vissza egy pillanatra ahhoz a gondolathoz, hogy a művészetfilozófiának kell a filozófia organonjának lennie: ez azt jelenti, hogy mind a művészetben, mind a filozófiában az öntudatlan tudatossá tételéről van szó. Ez azonban nem egyszerűen a filozófia végpontja, hanem a filozófia egész eljárását meghatározó elv. Ezen a ponton kezdődnek el Schelling vizsgálatai a transzcendentális idealizmus princípiumairól. Schelling a tudásról szóló tudományt nevezi transzcendentális idealizmusnak. Ennek következtében úgy tűnhet, hogy a transzcendentális idealizmus a tudományt helyettesítő diszciplína. „*Tudásunkban lennie kell (...) valamilyen általános közvetítőnek, amely a tudásnak egyetlen alapja*” (52). Schelling határozottan azt állítja, hogy ez a princípium nem lehet a lét, mert ezzel átlépnénk a tudást; a tudás végső bázisát egy úgynevezett első tudás adja meg. Ez az első tudás azonban nem más, mint az önmagunkra irányuló tudás, amit öntudatnak is nevezhetünk. „Nem igényel bizonyítást, hogy az öntudat az a szilárd pont, amelyhez - *s számunkra* - minden hozzá van kötve” (55). Schelling most dogmatikusnak nevezi azt, aki megpróbál túllépni az öntudaton, és a létet próbálja a tudás végső forrásává tenni. Ezzel szemben áll az énből mint az öntudat aktusából való kiindulás. Most újra visszatérünk *Az énről...* című könyv fogalomhasználatához: az én esetében a fogalom és a tárgy teljességgel egy. Másként fogalmazva: az én eredendő értelemben nem tekinthető tárgynak, hanem mindig kívül esik a tárgyak világán. Ha viszont egyáltalán nem tárgy, akkor nehezen

lehet elképzelni, hogy egyáltalán tudhatunk róla valamit. Az én és a tárgyi világ ilyen határozott szétválasztása teljesen különbözik a közönséges tudástól; ennek a problémának a meghatározása egyúttal a filozófiai tudás sajátosságának rejtélyét is megoldja. Innen visszatekintve most új színben jelenik meg a mű nyitó mondata is - „Minden tudás egy objektívnek egy szubjektívvel való megegyezésén alapul” -, amely kizárólag a filozófiai tudás alapelvét mondja ki. A filozófiai tudás vagy adott esetben a transzcendentális idealizmus sajátossága abban áll, hogy az én önmagát állandóan tárggyá teszi. Ennek az eljárásnak az a lényege, hogy az én állandóan felfedezi önmagában a nem tudatos objektivitás mozzanatát. „Az én nem más, mint *önmaga számára objektummá váló létrehozás (...)*” (73). Ezt a folyamatot, amelyben az én állandóan önmaga tárgyává teszi magát, Schelling szerint az intellektuális szemlélettel ragadhatjuk meg. A transzcendentális filozófia mindig az intellektuális szemlélet közegében mozog. Schelling most ezt az intellektuális szemléletet próbálja kioldani a maga statikusságából, és folyamatként próbálja bemutatni. Ezen a ponton beilleszt egy Reinhold-dal szembeni polémiát. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy a schellingi transzcendentális idealizmus nagyon is közel áll a reinholdi elképzelésekhez. Mintha a tudat tétele egyenesen az énből való kiindulás bázisa lenne. A felépítés inkább egy olyan kritikát sugallt volna, amely szerint Reinholdnál az alaptétel elmélete statikus maradt; az intellektuális szemlélet (Reinhold még nem használja ezt a fogalmat) a pusztá szolipszizmusban maradna benne. (Schelling maga is azt mondja az 59. oldalon, hogy „a filozófia (...) az öntudat története”.) Ha Schelling valóban ezt az ellenvetést tenné, akkor Fichte *nova methodo* programjának egyik alapgondolatát idézné fel. Ehelyett azonban Schelling egy másik kritikát dolgoz ki, amely az alaptétel és a princípiumok elválasztására épül. Az alaptétel szerinte tantétel, amely egy teorémát fogalmaz meg; a princípium viszont szabad cselekvés, amelyet nem lehet tantételként megfogalmazni, hanem csak posztulálni lehet. Ez a gondolat nyilvánvalóan nemcsak Reinhold, hanem Fichte ellen is irányul. De ezt csak úgy világíthatjuk meg, ha még egy pillantást vetünk a *tantétel* (Lehrsatz) fogalmára. Mind Reinhold, mind Fichte önmagában bizonyos, végső tételt látott benne. Ekkor a filozófiának egy és csak egy alaptétele lehetne. Schelling mindenekelőtt megkettőzi a lehetséges kiindulópontot, és csak ezután próbálja fogalmilag megkülönböztetni az alaptételt és a princípiumot. Mivel szerinte a filozófia mind az objektumból, mind a szubjektumból

kiindulhat, ezért szabadon kell tudni választanunk közöttük. Ez a választás azonban azt implikálja, hogy tétel helyett inkább posztulátumról kell beszélnünk. Talán még mindig úgy tűnik, hogy pusztán fogalmi transzformációkról van szó, ám van itt egy lényeges különbség: a kiindulópont státusának megváltoztatása. Ennek azonban rendkívül fontos következményei lesznek, hiszen a posztulátum elfogadása sohasem lehet kényszerítő. „Ezért rögtön a kezdet kezdetén szabadon bele kell helyezkednünk ebbe a gondolkodásmódba (...)” (74). Vagyis a filozófia csak ahhoz fog szólni, aki hajlandó belehelyezkedni ebbe a gondolkodásmódba; a filozófia abszolút bizonyossága, amelyre Reinhold és Fichte törekedtek, megint.

Most pedig vessünk egy pillantást a könyv felépítésére.

1. Schelling az *elméleti filozófiáján* belül három korszakot különböztet meg. Az első az eredeti érzettől a produktív szemléletig tart, a második a produktív szemlélettől a reflexióig, a harmadik pedig a reflexiótól az abszolút akarati aktusig. Schelling - Fichtéhez hasonlóan - a dinamizmust a korlátozás elve alapján vezeti be. Az elméleti filozófia alapgondolata az, hogy az én (vagy az öntudat) egymással ellentétes tevékenységek küzdelme. Az egyik tevékenység a végtelenbe tart, reális, objektív és korlátozható, a másik véges, eszmei, szubjektív és korlátozhatatlan. Ez a két tevékenység kölcsönösen áthatja egymást, és valami harmadikban egyesül. Ennek az a feltétele, hogy a két tevékenység ne oltsa ki egymást, hanem egyensúlyban kölcsönösen korlátozzák egymást. Így jutunk valamihez, ami az énben van, és nem tevékenység, ami azonban csak az anyag lehet. Ezzel magyarázatot adunk a nyers anyag megteremtésére. „Minden nyers anyag olyan ellentétes tevékenységek egyensúlyának pusztán kifejezése, amelyek kölcsönösen a tevékenység pusztán szubsztátumává redukálják egymást” (111). Így jut el az én ahhoz, hogy önmagát korlátozottként szemlélje, vagyis hogy felfedezze a benne rejlő objektivitást. Az én önmagában felfedez valamit, ami ellentétes önmagával, amit Schelling néha negatív mozzanatnak is nevez. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az én újra és újra valamilyen megszüntetett tevékenységet talál magában, amelyet a tudatosításon keresztül újra tevékenységgé alakít át. Létrejön tehát egy olyan tevékenységi sorozat, amelyet a korlátozottság korlátozásának nevezhetünk. Ezt a folyamatot Schelling a hatványozás fogalmával

ragadja meg, és ebben az értelemben beszél potenciáról - a német *Potenz* szó ugyanis hatványt jelent.

2. Az elméleti filozófiai vizsgálatok a gyakorlati filozófia előkészítéséhez vezetnek. Az elméleti filozófia utolsó korszakában eljutunk az abszolút gyakorlati aktusig. Ebben a korszakban megjelenik a transzcendentális elvonatkoztatás, amely minden ítéletalkotás - és ezzel együtt a teljes gondolkodás - kiinduló feltétele. A transzcendentális elvonatkoztatás azonban még nem határozza meg az ítéletek megalkotásának szükségességét. Ehhez ugyanis szükségünk van a transzcendentális sematizmusra. Ez a sematizmus szolgál a kategóriák elméletének alapjául. „Nyilvánvaló azonban, hogy az én csak akkor emelkedhet fölébe abszolút módon az objektumnak, ha a transzcendentális elvonatkoztatásnak is tudatára ébred” (271). Az intelligencia az „abszolút cselekedettel” mindannak fölébe emelkedik, ami objektív. Ha ez a cselekedet abszolút, az azt jelenti, hogy nem függhet egyetlen korábbi cselekedettől sem, így a cselekedetek láncolata megszakad. Erre a cselekedetre az intelligenciának önmagát kell elhatárolnia. Az intelligencia ilyen önmeghatározását Schelling akarásnak nevezi. Az elméleti és a gyakorlati filozófia között azonban van egy bizonyos ugrás, ami a köztük lévő diszkontinuitásra utal. A gyakorlati filozófia schellingi elemzésében olyan mozzanatok is megjelennek, amelyek a korabeli diskurzusban háttérbe szorultak; kiemelkedik közülük az interszubjektivitás gondolata. „Az önmeghatározás aktusa vagy az intelligencia önmagára irányuló szabad cselekvése csak egy rajta kívüli intelligencia meghatározott cselekvésével magyarázható” (291; ennek tematizálása már Fichte *nova methodo* programjának is egyik legfontosabb célkitűzése volt). Az interszubjektivitás gondolata az egyetemes jogi berendezkedés eszméjéhez vezet, ami viszont csak az egész emberiség műve lehet. Ezen az úton jutunk el a történelemhez, melynek legfőbb sajátossága az, hogy a szabadság és a szükségszerűség szoros egységet alkot. „A szabadság szükségszerűség, a szükségszerűség pedig szabadság. Ennek így kell lennie” (361). A szabadság felel meg az intelligencia szabad tevékenységének, a szükségszerűség pedig az objektivitást és a korlátozottságot képviseli. Ennek következtében az emberek részeseivé és kiváltóivá válhatnak valami olyasminek, amit sohasem akartak. Ezt látjuk megvalósulni a nagy görög tragédiákban. A szabadság belsőleg szabad, de mindig olyan körülmények közé illeszkedik, amelyek korlátozzák az egyes

emberek lehetőségeit. „A történelem mint egész az abszolútum folyamatos, lassanként feltáruló kinyilatkoztatása” (372). A történelem így végső soron Isten (vagy a gondviselés) megvalósulása a történelemben.

3. Az elméleti és a gyakorlati filozófia szintézisét Schelling egyrészt a teleológiában, másrészt a művészetben mutatja fel. A természet az, ami egyszerre vak és mechanikusan célszerű, s mint ilyen a tudatos és az öntudatlan tevékenység eredeti azonosságát képviseli. De ezt a kettősséget magában az intelligenciában is fel tudjuk mutatni: ez az *esztétikai szemlélet*. A művészeti alkotások a tudatos és öntudatlan mozzanatok azonosságát képviselik. A műalkotás egyszerre a szabadság produktuma és öntudatlanul létrehozott dolog. A szabadság produktumának megfelelője a zseni, a belső törvényekre támaszkodó alakításnak, az öntudatlanul létrehozott dolognak pedig a sors kényszere felel meg. (Ez az utóbbi az alkotásnak a zsenin átnyúló szükségszerű eleme.) Ezzel pedig visszajutottunk a filozófia organonjához: „Egy rendszer akkor van befejezve, ha visszatér a kiindulópontjába. A mi rendszerünk éppen ilyen” (403). A rendszernek ez a lezárása mégis meglepetést okozhat: a rendszer kibontakozásának folyamata azt a várakozást keltette, hogy az én a reflexió során mindent magáévá tud tenni; a könyv elején viszont az objektumhoz való eljutás szerepelt célként. Egyik sem teljesült; helyettük a szubjektum és az objektum azonosságának kibontakozását láthattuk.

7.6.2. Schelling kései filozófiájának alapgondolata

Schelling a *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Filozófiai rendszerem bemutatása) című művében ezt írta: „Az észben kívül semmi sincs, és minden az észben van” (Schelling 1985a/2: 47). Azt is tudjuk, hogy Hegel nem sokkal később az észnek ezt a fogalmát az abszolútummal helyettesítette. A hegeli filozófia aztán önmagát az abszolútum önmozgásának tematizálásaként értelmezte.

Schelling viszont azt kérdezi, hogy hogyan lehetséges az abszolútum önmozgása, miközben az abszolútum meghatározása is új árnyalatot kap: „A filozófiám princípiumát *abszolútumnak* vagy *Istennek* is nevezhetjük. Az abszolútum itt az *egész* filozófia princípiuma (...)” (Schelling 1985a/4: 35). Az, hogy Isten a princípium, azt jelenti, hogy a filozófiának mindig az Istenen belül kell mozognia; Istent nem lehet egyszerűen utólag bevezetni. (Azokat a filozófiákat, amelyek ezt teszik

- így a kanti és a leibnizi-wolffi koncepciót - Schelling dogmatizmusnak nevezi.) Így ahhoz a gondolathoz jutunk, hogy a filozófia Isten önmozgásával foglalkozik, a kérdés azonban az, hogy ez egyáltalán hogyan lehetséges. A tradicionális elképzelések szerint egy ilyen önmozgás egyáltalán nem lehetséges, mert Isten örök és változatlan lényegiség. E kérdésre a választ keresve Schelling visszanyúlhat A *transzcendentális idealizmus rendszerének* egyik metodológiai megfontolásához: „Ha meg akarom magyarázni (...) az azonosságot, akkor már meg is kellett szüntetnem. Hogy megmagyarázzam, az egyik (komponenst) szükségképpen a másik *elé* kell helyeznem (...)” (Schelling 1980: 35). Vagyis az azonosság magyarázata csak a differencián keresztül lehetséges. Ezek után egy jól ismert kérdéshez jutunk. „Ha a filozófia Istent teszi önmaga alapjává, akkor hogyan juthatunk el Isten vagy az abszolútum megismeréséhez? Erre a kérdésre nem lehet válaszolni. (...) A filozófia (nem) igazolhatja Isten létét, hanem be kell ismernie, hogy az abszolútum vagy Isten nélkül egyáltalán nem is létezhetne” (Schelling 1985a/4: 35). Isten léte csak a dogmatikus filozófiákban bizonyítható, vagyis azokban az esetekben, amikor nem Istenből indulunk ki. A feladat tehát immár nem az abszolútum (vagyis Isten) megismerése. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne rendelkezniénk Isten bizonyos fogalmával: ez „a reális és az ideális abszolút azonossága” (uo.). Ez a meghatározás csak Isten fogalmát írja le, de nem tekinthető Isten megismerésének vagy megragadásának. Schelling szóhasználatából az következik, hogy Istent nem megismerni, hanem megmagyarázni kell; és ez azt jelenti, hogy le kell írunk, hogy Isten fogalmától hogyan jutunk el annak valóságos létezéséhez. „Másként kifejezve: (Isten) mint a reális és az ideális abszolút azonossága maga csak szubjektíven tételezett, de ugyanúgy objektív módon is meg kell ragadnunk. Nemcsak *önmagában*, hanem *önmagaán kívül* is az ideális és a reális abszolút egységének kell lennie, és ezen a módon kell megnyilvánulnia és aktualizálódnia” (uo.). A probléma megfogalmazása első megközelítésben nagyon hasonlít az ontológiai istenérv szerkezetére; Schelling szerint azonban ez az istenbizonyítás benne marad a megismerésben, a fogalmiságban vagy a szubjektív tételezésben. Ezzel szemben az igazi feladat a valóságos kinyilatkoztatás leírása. Ez a leírás azonban csak akkor lehetséges, ha Istenen belül is ki tudunk mutatni bizonyos belső differenciákat. A megismerés elve így válik a valóság konstituálásának elvévé. Schelling ezzel már előrevetített egy filozófiai fordulatot: a fogalmi elemzésektől, a megismeréstől el kell jutnunk az „egzisztálás”

valóságos magyarázatához. Ez a program óriási hatást gyakorolt az első Hegel-kritikákra.

7.7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

7.7.1. Hegel útja *A szellem fenomenológiájáig*

1800 novemberében Hegel vette át az ateizmusvita következtében eltávolított Fichte katedráját a jénai egyetemen. Közvetlenül Jénába érkezése előtt régi barátjának és leendő kollégájának, Schellingnek érdekes levelet írt. A levélben feltétlen bizalmát és tiszteletét fejezi ki Schelling iránt: „Nyilvános és nagyszerű előmeneteledet nagy csodálattal és örömmel figyeltem; bizonyára elengeded nekem, hogy (...) kifejezzem a vele szembeni alázatomat. (...) A körülöttem lévőkhöz csakis Benned látom azt, akiben (...) a barátomat szeretném megtalálni; mert látom, hogy Te tisztán, azaz teljes szívvel és hiúság nélkül ragadtad meg az embert” (Hegel 1988:132). E levélrészlet végét egy kicsit nehéz értelmezni: az ember megragadásával Hegel nagy valószínűséggel az énnék *A transzcendentális idealizmus rendszerében* kidolgozott koncepciójára utal. De kire vonatkozhat az elhatárolódás? Azt gondolhatnánk, hogy Fichtére, akinek koncepcióját sokan vádolták egoizmussal, ami most az ember félszível való megragadását és a hiúságot jelentené. Az én ilyen megragadását ugyanakkor Hegel a saját korábbi írásaira is vonatkoztatja: „Tudományos művelődésemben, amely az *ember alárendeltebb szükségleteiből* indult ki, végül el kellett jutnom a tudományhoz, és az ifjúkor eszményének reflexiók formává, és ezzel együtt egyfajta rendszerré kellett alakulnia (...)” (Uo.). Jól látható, hogy Hegel itt szembefordul egész fiatalkori munkásságával, és a saját társadalomelméleti írásait most az emberek alárendeltebb szükségleteivel való foglalatossá minősíti le. Aligha tévedünk, ha azt állítjuk, hogy Hegel itt arról számol be, hogy sikerült felemelkednie és magáévá tennie a schellingi rendszert. (Meglepő lehet, hogy Hegel a *saját* rendszeréről beszél, de a kor szóhasználatában ez még korántsem jelentette azt, hogy egy valóban önálló és eredeti rendszerről van szó.) Még nagyobb zavart okoz azonban, hogy Hegel sem önmagára, sem Fichtére nem gondolhat, amikor a „körülöttem lévő emberek”-ről beszél. A „körülötte lévő emberek” Hölderlin frankfurti társasága volt; de úgy gondolom, hogy Hegel maga is e kör gondolkodóival való érintkezéseit egyfajta filozófiai művelődésnek tekinti. Mindazonáltal

úgy vélem, hogy ebből a levélrészletből az következik, hogy Hegel e frankfurti körrel érintkezve vált valóban filozófussá.

Az mindenesetre bizonyosnak tekinthető, hogy Hegel a Schellinggel való filozófiai barátság alapjának *A transzcendentális idealizmus rendszerét* tekintette. Micsoda meglepetésként érhetette ezért, amikor Jénába érkezve azt kellett látnia, hogy Schelling műve éles kritikai visszhangot váltott ki. Hegel valószínűleg csak Jénában értesült róla, hogy Reinhold még augusztus 13-án írt a könyvről egy recenziót az *Allgemeine Litteratur-Zeitungban*.

Reinholdot minden bizonnyal irritálhatta Schelling rá vonatkozó megjegyzése *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, de a kritikája mintha nem is venne tudomást Schelling konkrét ellenvetéséről. "A filozófia első feladata (...) nem több és nem kevesebb, mint az emberi megismerés realitásának *megalapozása*, mégpedig azáltal, hogy ezt visszavezeti valami *teljesen eredetire*, következésképpen valami olyasmire, *ami csak önmagán keresztül lehet igaz és bizonyos*" (Reinhold 1979: 282). Láthatjuk, hogy Reinhold nem fogadja el Schelling ellenvetéseit. Már ezzel a felütéssel megteremti annak lehetőségét, hogy a *transzcendentális idealizmus* koncepcióját az alaptétel filozófia fényében értelmezhesse.

A kanti kritikák megjelenését követően a kritika szónak fennmaradt egy köznapi jelentése: bizonyos művek bíráló megítélését jelentette. Ezeknek a megítéléseknek az alapvető műfaja a recenzió volt. Jénában 1800 körül megszületett egy tervezet, amely a kritika fogalmának meghatározására vonatkozott. Ez a tervezet mindenekelőtt egy új folyóirat alapításának tervében öltött testet. Először ez a folyóirat egy széles körű összefogásra épült volna: az egyik oldalon álltak volna a romantikusok, August Wilhelm Schlegel vezetésével, a másikon pedig a két jénai filozófiaprofesszor, Fichte és Schelling. Ez a konstelláció már azáltal felborult, hogy Fichtét az ateizmusvita következtében eltávolították Jénából. Ennek ellenére Fichte 1799. december 23-án részletes tervezetet küldött a Schlegel fivéreknek. Ebben a programot úgy határozta meg mint „az irodalom és a művészet pragmatikus kortörténetét” (Fichte 1986: 277). Vagyis a folyóiratnak elsődlegesen egy bizonyos kordiagnosztikai funkciója lett volna. August Wilhelm Schlegel viszont az eddigi kritikai gyakorlat legfontosabb fogyatékoságaival foglalkozik. E hiányosságok közül kiemeli a

pártatlanság hiányát, a kritika kíméletlen élességét, a megítélés mércéjének egyenlőtlenségeit, a rossz és a közepszerű előtérbe állítását, a kiemelkedő és nagy alkotások mellőzését. Ez a konstelláció azonban kezdettől fogva - a belső konfliktusok miatt - meglehetősen törekeny volt. Először Fichte került kívül a körön, majd családi okok miatt Schlegel és Schelling kapcsolata is megromlott. Schelling így egyedül maradt a tervezettel, és a frissen Jénába érkezett Hegelt vonta be a folyóirat-alapítási tervbe. 1802-1803-ban jelent meg a *Kritisches Journal der Philosophie* című folyóirat. Ennek tanulmányai szignálatlanok, az esetek nagy részében Schelling vezetése alatt készült közös munkákról van szó. Ez egészen biztosan így van a nyitó vagy vezető tanulmány esetében, amelynek címe: *A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról*. Ebben a cikkben Schelling kantianizmusa elbizonytalanodik: korábban mindig a *kritikai filozófia* hívének vallotta magát, most viszont a kritikai filozófiával szembeállítja a *filozófiai kritikát*. A szerzők átveszik Schlegelnek azt a gondolatát, hogy a kritikának mindig valamilyen mércére van szüksége. Ezt a mércét nem kitalálni vagy megalkotni kell, hanem egyszerűen fel kell tételezni. Ez a mérce garantálja azt, hogy a kritika függetlenné váljon mind a szubjektum különösségétől, mind az egyedi jelenségtől. Vagyis a kritikának szüksége van egy bizonyos filozófiai megalapozásra, és ez a megalapozás nyújtja a filozófia ösképét vagy eszméjét. Ennek a filozófiai koncepciónak a szerepét a schellingi azonosságfilozófia fogja betölteni. "A filozófia egy, és csakis egy lehet, s ez azon alapszik, hogy az ész csak egy (...)" (Schlegel 1994:216). Ez a filozófia képes biztosítani a kritika objektivitását, amelyet a szerzők a kritika lényegének neveznek. A kritikára leselkedő nagy veszély tehát a szubjektivizálódás, amely az azonosságfilozófia eszméjének mellőzését jelenti. (Nagyon érdekes, hogy a szerzők e filozófiai mérce elvétését a *hatalmi szó* megjelenéseként értelmezik a kritikában.) A kritika eltorzulásának a szerzők szerint négy formája van: 1. A tudat a saját szubjektivitásának foglya; ezt úgy értelmezhetjük, hogy a mű megítélésével foglalkozó kritikus a saját szubjektív hajlamait és elfogultságait érvényesíti. Ennek következtében a műben sem az eszme megjelenését fogja látni, hanem az alkotó szubjektív megnyilvánulását. 2. Elképzelhető egy olyan eset, hogy a szubjektivitás már felismerte az eszmét, de mindent megtesz azért, hogy kitérjen előle. A szerzők egyfajta korlátozottságról beszélnek: az egyén még nem látja be, hogy

az eszmében lévő energia és a szubjektivitás érvényesítése ellentmondanak egymásnak.

3. Vannak aztán olyanok, akik e probléma tudatára jutnak, és ezt a pusztá látszatkeltéssel próbálják megoldani. „Ez a locsogás (...) a maga gögös bonyolultságával bizonyos tekintélyre tesz szert, részint azért, mert csaknem hihetetlennek látszik, hogy oly sok héj mag nélkül legyen, részint pedig mert az üresség bizonyos módon általánosan érthető” (12). A filozófia komolysága így lapossággá változik. 4. A filozófiai elméletalkotásban eluralkodott az önkényesség: úgy tűnik, hogy a filozófiai princípiumok felállítása és a rendszerek megalkotása az egyedi önkényre és zsenialitásra van bízva. „Következésképpen annyi rendszer és (princípium) születik, hogy a nagyközönség filozofálgató része már-már azt hiheti, ott tartunk, ahol a görög filozófia, tudniillik hogy minden jobb filozófiai koponya a saját individualitása alapján dolgozza ki a maga filozófiaeszméjét”.

E tendenciák együttesével a szerzők igazából a korabeli német filozófia válságát szeretnék leírni. Az ebben a válságban létrejövő filozófiát a szerzők álfilozófiának (*Unphilosophie*) nevezik. Az álfilozófiához érdekes módon a kritikai filozófia nyitotta meg a kapukat. Ez a filozófia kimutatta, „hogy az értelmi fogalmaknak csak a tapasztalatban van használatuk”, az ész viszont „a maga teoretikus ideáival (...) ellentmondásokba bonyolódik”, és a tudás objektumait az érzékelésnek kell megadnia. Ezért a filozófia elfordul az észtől, és visszatér a nyers empirizmushoz (14 sk.). Az álfilozófia eredetileg mélyen megveti a filozófiát, most azonban maga is filozófiai formát öltött. Néhány helyen a szerzők az álfilozófiát a populárfilozófiával rokonítják. Ebben az esetben azt kellene mondanunk, hogy a kritikai filozófia nyitotta ki a kapukat a filozófiai hanyatlás előtt, vagy még inkább, ő teremtette meg az álfilozófia és a populárfilozófia térhódításának lehetőségét. E szembeállítás kidolgozása után következik a tanulmány alapvető gondolatának megfogalmazása: „A filozófia természete szerint ezoterikus valami, magában véve nem a csöcselék számára készül, s nem is alkalmas arra, hogy a csöcselék számára fogyaszthatóan készítsük el: a filozófia csakis azáltal filozófia, hogy egyenesen ellentétes az értelemmel, de ennek következtében még inkább ellentétes az egészséges emberi értelemmel (...)” (18). De vajon hogy lehet a *kritikai filozófiával* szemben *álló filozófiai kritikát* egy új filozófiai koncepciónak tekinteni, hiszen ez eredetileg csak a kritika

mércéjének kidolgozását jelentette. A kritika azonban nem egyszerűen annyit jelent, hogy egy adott alkotást egy abszolút mérce fényében megítélünk. A megítélések sorozatában mindig egy másik alakzatra kell átmennünk, amely közelebb áll az eszméhez. Így jön létre egy olyan folyamat, amely egyrészt a mérce megvalósulása felé mutat, másrészt a kritika negatív hatásaként az egyes alakzatok elsüllyedését implikálja. Nagyon nehéz kérdésnek tűnik, hogy e gondolatmenet mely részei származnak Schellingtől, és mely részei Hegeltől. 1. Az biztosnak látszik, hogy a kiinduló gondolat, a kritika mércéje és az észre vonatkozó koncepció Schelling filozófiájának hatókörébe tartozik. 2. Nagy valószínűséggel Schellingre vezethetők vissza a filozófia válságtendenciáinak meghatározására vonatkozó elemzések. (Schelling már a kilencvenes évek közepén írt egy összefoglaló recenziót a kor legjelentősebb filozófiai publikációiról.) 3. Nagy valószínűséggel Hegeltől származik a schellingi észfogalomnak a kanti kontextusba való visszavezetése és a kanti filozófiával való határozott szembeszegülés. 4. Hegeltől származik a populárfilozófia előtérbe állítása és a válságnak a populárfilozófia elterjedésére való visszavezetése. Schelling ugyan Jénában közeli láthatta Fichte ama programjának kidolgozását, amely a populárfilozófiát megpróbálta integrálni, de rá ez sohasem gyakorolt különösebb hatást. A populárfilozófiával szembeni indulatos fellépés mindenesetre nagy valószínűséggel Hegelre vezethető vissza.

1802-ben publikálja Hegel első önálló filozófiai munkáját, *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbségét*. A mű megírásának motívumai Reinhold korábban már említett *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie* című könyvéből származnak, pontosabban Reinhold vakságából a fichtei és a schellingi rendszer különbségével szemben. „Reinholdnak (...) olyannyira fogalma sem volt erről az eltéréstől, hogy éppenséggel a két rendszer eleve ismertnek tételezett teljes azonossága torzította el a schellingi rendszer vizsgálatában követett szempontjait. Ez a reinholdi zűrzavar (...) készítetett a jelen értekezés megírására” (Hegel 1982: 149). Hegel e megjegyzése mögött valószínűleg az a meggyőződés állt, hogy Reinhold *túl keveset* beszélt Schellingről, és valóban Fichte árnyékába állítja. Ha azonban közelebbről megnézzük Reinhold jellemzéseit, akkor nagyon tanulságosnak fogjuk találni őket. „Kétségtelen, hogy Fichte mélyebbre hatolt a transzcendentális idealizmus szellemében, mint Kant, amennyiben az abszolút szubjektivitás önmagát objektiváló

tevékenységét nemcsak a gyakorlati, hanem minden (idealizáló) filozófia princípiumaként (...) ismerte fel” (Reinhold 1801: 82). Schelling pedig „azt a felfedezést tette, hogy az abszolútum, amennyiben nem puszta szubjektivitás, nem más, és nem lehet más, mint a puszta objektivitás vagy a puszta természet mint olyan” (86). Hegel már az előszóban így foglalja össze a reinholdi szembeállítás lényegét: Fichténél egy szubjektív szubjektum-objektummal van dolgunk, amivel Schelling (a természetfilozófiában) egy objektív szubjektum-objektumot állít szembe. Ezt a különbséget Hegel nem tekinti lényegesnek, és azon próbál eltöprengeni, hogy *mi* a filozófia általában vett lényege. Hegel elemzései így nem közvetlenül a fichtei és a schellingi filozófia megkülönböztetéséből indulnak ki, hanem a filozófia általában vett „szükségletéből”. Egy különös filozófia megszületésének Hegel szerint mindig kétféle forrása van: egyrészt a „szellem eleven originalitása”, másrészt a „különös kor építőanyaga”. Ezt az utóbbit nevezi Hegel a filozófia iránti szükségletnek. „A különös spekulatív ész ebben a korban szellemet talál a maga szelleméből, húst a húsából, úgy látja magát benne, mint ami egy és ugyanaz (...)” (Hegel 1982:158). Érdekes módon azonban Hegel csak a filozófia iránti szükséglet általános elméletét dolgozza ki. „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat, és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a *filozófia szükséglete*” (160; kiemelés tőlem - W. J.). Jól látható, hogy Hegel a filozófiai kritikáról szóló dolgozat válságtanát veszi át, de ezt most egyetlen fogalomba sűríti: a *meghasonlás* (Entzweiung) fogalmába. A válság ilyen leírásának alapmotívumai nyilvánvalóan Schillertől származnak, aki a következőképpen írja le a modern világ alapvető sajátosságát: „Szakadás állt be állam és egyház, törvények és erkölcsök között, az élvezet elvált a munkától, az eszköz a céltól, az erőfeszítés a jutalomtól. Örökre hozzáláncolva az egésznek egyetlen kis töredékéhez, az ember maga is csak mint töredék műveli ki magát (...). A holt betű helyettesíti az eleven értelmet, s a gyakorlott emlékezet biztosabban vezérel, mint a zseni és az érzés” (Schiller 2005:170). Kétségtelen, hogy Schiller korrajza gazdagabb és árnyaltabb, mint Hegel leírása. A lényeges különbség azonban inkább az, hogy Schiller a modernséget a görögséggel szembeállítva írja le, Hegel viszont egyetlen korszakot tart szem előtt, aminek a görögség is része. Hegel döntő gondolata azonban az, hogy az ész igazi feladata ezeknek a megszilárdult ellentéteknek a megszüntetése. Talán azt is mondhatnánk, hogy mind Fichte, mind Schelling az

ész koncepciójának kidolgozására törekedett, bár az elemzések inkább egy önálló program kidolgozása felé mutatnak. Hegel most az ész kétféle képességéről beszél: a reflexióról és a spekulációról. A *reflexió* nem azonos az értelemmel, habár a schilleri koncepció átvétele sugallt volna egy ilyen megoldást: hiszen helyenként a modern kort a „mindent szétválasztó értelem” működésére vezeti vissza (169). Schelling a *Darstellung meines Systems der Philosophie* című művében azt mondja, hogy a reflexió ellentétekből indul ki, és ellentétekre épül, és ezért a most kidolgozott azonosságfilozófia nagyon távol áll tőle. Schelling az abszolút idealizmust az ellentétek végleges meghaladásának tekinti. Ugyanakkor Schelling egy óvatos félmondatban arra utal, hogy sokak szerint a fichtei filozófia tulajdonképpen a reflexiót képviseli (Schelling 1985a: 41). A reflexió Hegel szerint a végtelenségbe felemelt végesség; a „reflexió a lét és a korlátozás képessége” (Hegel 1982:164). A reflexió egyfajta dinamikát képvisel, átlép minden létezőn és korlátozottságon, és mindent beemel az abszolútumba. A beemelés ellenére azonban a létezés és a korlátozottság fennmarad. „A reflexió csak akkor ész, és a reflexió tette csak akkor tudás, ha az abszolútumra vonatkozik; de ez a vonatkozás megszünteti a reflexió művét (...). Ennélfogva az elszigetelt reflexiónak, a tiszta gondolkodásnak nincs más igazsága, mint megsemmisítésének igazsága” (168).

A *spekuláció* fogalma Schellingnél nem a reflexióval áll szemben, hanem Reinholdhoz kapcsolódva a történeti beállítottsággal és érdeklődéssel. Hegel, miután Reinhold álláspontját a populárfilozófiához közelítette, a reflexiót a józan emberi értelemmel állította szembe. Így egy olyan koncepció jön létre, amelynek három szintje van: a józan emberi értelem, a reflexió és a spekuláció. A reflexió egyrészt „megzavarja” a józan emberi értelmet, másrészt a józan emberi értelem megmutatja önmagát a reflexió számára. A spekuláció igazi tette a józan emberi értelemtől való eltávolodás. „A spekuláció megérti a józan emberi értelmet, de a józan emberi értelem nem érti a spekulációt (Hegel 1982:169 sk.). A spekuláció mintegy a reflexió meghosszabbítása, amennyiben a spekuláció tudatában van a reflexió önmegszüntetésének, a reflexió viszont nincs.

Ezután következik egy másik megközelítés, amely a transzcendentális tudás fogalmának meghatározására irányul. A transzcendentális tudás lényege Hegel szerint a lét és az intelligencia egybeesése, ami A

transzcendentális idealizmus rendszerének alapgondolata. "A transzcendentális tudás (...) a reflexiónak és a szemléletnek az egyesítése; fogalom és lét egyszerre" (180). Kicsit később Schelling azt állítja, hogy a spekulatív tudás a reflexió és a szemlélet azonossága. Ha a filozófia mindig a spekuláció álláspontján áll, akkor azt mondhatjuk, hogy ő maga abból indul ki, amivel a reflexió végződik: az eszme és a lét azonosságával. Ez a programmatikus írás (rejtetten) rámutat a schellingi koncepció egyik nagy fogyatékoságára: az azonosságfilozófia elveszti azokat a dinamikus hajtóerőket, amelyek *A transzcendentális idealizmus rendszerének* fölépítését még meghatározták. Hegel így azt a célt tűzi maga elé, hogy a teljes azonosságfilozófiába is visszahozza a dinamizmust. Ezért a „legtisztább filozófiai rendszert” az ész fejlődéseként próbálja bemutatni. Az ész tehát nem valamiféle adottság, hanem önmaga megteremtésének folyamatával azonosul. A filozófia iránti szükséglet az a kulcsfogalom, amellyel Hegel a folyamatszerűséget szeretne volna garantálni. „A filozófia szükséglete abban találhat kielégülést, ha eljut az összes rögzített szembeállítás megsemmisítésének princípiumához, hogy a korlátozottat az abszolútumra vonatkoztassa” (184).

1807-ben jelent meg Hegel korszakalkotó ifjúkori főműve, *A szellem fenomenológiája*. Ez a könyv leszámolás a filozófia addigi kísérleteivel, és ugyanakkor radikális újrakezdés. „Egyébként nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek az ideje” (Hegel 1979b: 14). Ezt az új korszakot a tudományosság új szintjének létrehozása jellemzi. Amit „nem nehéz látni” az azért még nem fog magától megszületni, hanem éppen most és ebben a könyvben kell létrehozni. „Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson a tudomány formájához, ahhoz a célhoz, hogy levethesse a *tudás szeretete* nevét és *igazi tudás* legyen, ezt tűztem magam elé” (11). Ez a gondolat két utalást tartalmaz: egyrészt a filozófia ősi meghatározásához tér vissza, másrészt a kanti kritikai filozófia propedeutikai értelmezésére. Érdekes módon azonban az előszóban található elhatárolások nem ezekre a tradíciókra vonatkoznak. Van egy olyan széles körű meggyőződés - mondja Hegel -, hogy az abszolútumot „nem fogalmilag kell megragadni, hanem *érezni és szemlélni* kell” (12; kiemelés tőlem - W. J.). Az előbbi (a fogalom „hidegen lépkedő szükségességét”) Hegel *belátásnak*, az utóbbit *épülésnek* nevezi. A kor egyik meghatározó filozófiai tendenciája az épületesség előtérbe kerülése. Ez a

fogalomalkotás meglehetősen újszerű, és nem is teljesen világos, hogy Hegel a jelenségek mely körét szeretné leírni vele. Nagy valószínűséggel azonban elsősorban a romantikáról s még néhány más irányzatról van szó. Tieck és Wackenroder művei alapján a romantikáról kialakult egy olyan elképzelés, hogy „eksztázis” és „forrongó lelkesedés” jellemzi.

Másodsorban a populárfilozófiáról van szó, amely a spekulatív filozófiával szemben olyan fogalmakat próbált előtérbe állítani, mint a szépség, a szentség, az örökkévalóság és a szeretet. Végül pedig a vallási dogmatizmus is idetartozik: az én elmerül az abszolútumban, és így azt hiszi, hogy Isten emberévé vált. „A filozófiának azonban - mondja Hegel - óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni” (13).

A modern tudomány a maga empirizmusa miatt élesen bírálta a formalizmust, de aztán a formalizmus újraéledt benne. Igazából persze ez a veszély az abszolútumról szóló tanításban is megjelent; az elemzések egy olyan általánossági szinten mozognak, amelyen a dolgok egyedisége veszendőbe megy. Vagyis az abszolútum a különbségek kioltására irányul, a konkrét létezőket és jelenségeket pedig csak formálisan tudja kezelni. „Ez az egyetlen tudás, hogy az abszolútumban minden azonos (...), vagyis az az állítás, hogy ez az abszolútum az az éjszaka, amelyben, mint mondani szokás, minden téhen fekete, naiv megnyilatkozása a megismerés hiányának” (16).

A modern tudomány nagy előszeretettel követte a matematikai módszert, ennek filozófiai átvétele azonban problematikus a bizonyítás és a végeredmény problematikus viszonya miatt. A bizonyítások függetlenek a tételektől, egy tétel bizonyítás híján, vagy hamis bizonyítás esetén is igaz lehet. Hegelt azonban elsősorban nem ez az eset nyugtalanítja, hanem sokkal inkább az, hogy a bizonyítás nem teljesen szükségszerű. Általában szükség van egy vagy több olyan „ötletre”, amely elvezet a bizonyítandó tételhez. A bizonyítás és a tétel között tehát nem működik valamiféle szükségszerű átmenet. Ezt Hegel a következőképpen fogalmazza meg: „A matematikai megismerésben a belátás a dolog szempontjából külsődleges ténykedés” (29). Ezekkel a tendenciákkal Hegel nagy valószínűséggel a kor filozófiai válságjelenségeit próbálta lefedni. A válságjelenségek leírása a filozófiai kritikáról szóló dolgozat óta erősen átrendeződött. Az átrendezés hátterében az áll, hogy Hegel most a válságtendenciák

meghatározásával együtt Schelling filozófiai hatásától is szabadulni próbál. A legszembetűnőbb a formalizmuskritika Schellingre való vonatkozása: Hegel tulajdonképpen az artikuláció nélküli abszolútum fogalmát bírálja. Nem teljesen egyértelmű, hogy ezen a Schelling és tanítványai által képviselt természetfilozófia formalizmusát érti-e, vagy az azonosságfilozófiában is egy ilyen formalizmus veszélyét látja. Bárhogyan is válaszoljunk erre a kérdésre, Hegel valószínűleg kiegészítené azzal, hogy Schelling filozófiájában a másik két válságtendencia is megtalálható. Nézzük az *első* válságtendenciát: Schelling életének bizonyos részében meglehetősen közel érezte magához a romantika gondolatkinsét; ennek lecsapódását láthatjuk A *transzcendentális idealizmus rendszerének* művészetfelfogásában is. Vagyis azt mondhatnánk, hogy Schelling - ha nem is adta fel nyíltan a fogalmi elemzéseket - helyenként mégis az épülés foglyává vált. Végül a matematikai módszer érvényesítése Schelling egész pályáját végigkísérte: sokáig egy etika à la *Spinoza* megalkotására törekedett, és az azonosságfilozófiai koncepcióban is tételek (paragrafusok), kiegészítések és bizonyítások következnek egymásra. Az egykor közösen felvázolt válságtendenciákat most Hegel úgy alakította át, hogy abból már egy erős Schelling-kritika is következzen. 1807. május 1-jén Hegel elküldi Schellingnek *A szellem fenomenológiáját* a következő sorok kíséretében: „Az Előszóban bizonyára nem fogod úgy találni, hogy túl sokat foglalkoztam azzal a lapossággal, amely különösen a Te formáiddal oly sokszor visszaél, és tudományodat pusztá formalizmussá alacsonyítja” (Hegel 1988:164). Hegel tehát az ellenvetést a természetfilozófiára próbálja leszűkíteni, és ezen belül is Schelling követőit hibáztatja. Schelling 1807. november 2-án válaszolt, habár addig csak az előszót olvasta. „A polémia tehát - mint hozzám írott leveledben mondod - csakis a visszaélésre és az epigonizmusra vonatkozhat, noha magában az írásban ez a megkülönböztetés nem történik meg. Gondolhatod, mennyire boldog volnék, ha sikerülne őket (a követőket) lerázni a nyakamról” (164). A kritika hatására Schelling elbizonytalanodott: szeretné elfogadni Hegel magyarázatát, de ezt megnehezíti, hogy a szövegben nem találja annak a megkülönböztetésnek a nyomát, amely az epigonizmust elválasztja az eredeti koncepciótól. Azt valószínűsíthetjük, hogy Schelling még egyszer elolvasta az előszót, aztán pedig rájött, hogy Hegel nemcsak a formalizmus, hanem több más vonatkozásban is bírálja, méghozzá érzelmekkel telített érvekkel. Ezt követően Schelling és Hegel kapcsolata megszakadt.

A Bevezetésben a Schelling-bírálat következményeivel állunk szemben. Schelling neve természetesen itt sem fordul elő, de egy olyan kánonalkotási kísérlettel állunk szemben, amelyben Schelling számára nincs többé hely. „Természetes felfogás (natürliche Vorstellung), hogy mielőtt a filozófiában magához a dologhoz fogunk, nevezetesen a valóban létezőnek igazi megismeréséhez, szükséges előbb megegyezni a megismerésre nézve, amelyet eszköznek (Werkzeug) tekintünk arra, hogy hatalmunkba kerítsük az abszolútumot, vagy annak a közegnek (Mittel), amelyen keresztül megpillantjuk azt” (Hegel 1979b: 47). Ebből a passzusból mindenekelőtt a „természetes felfogás” kifejezése szorul értelmezésre. Hegel szeret kiindulni olyan konstellációkból, amelyek az olvasók számára is jól ismertek, és nem szorulnak rá különösebb magyarázatokra. A „természetes felfogás” most az egész újkori ismeretelméleti tradícióra vonatkozik. Hegel egy pillanatig sem rejti véka alá, hogy tulajdonképpen az ismeretelmélet kritikáját szeretné kidolgozni. A mondat első részében mégis van egy zavarba ejtő mozzanat: az ismeretelméleti tradíció leírása nagyon is a kanti koncepcióra van szabva. Ebből máris következik, hogy Kant Hegel szemében nem egy nagy újtó, hanem egy meglehetősen hosszú tradíció betetőzője. (Már szó sincs tehát kopernikuszi fordulatról vagy a filozófia reformációjáról.) Ezzel Hegel felborítja a Kant-követők egyetemes konszenzusát. A vita most már nem Reinholddal, de nem is Schellinggel, hanem Kanttal, és rajta keresztül az egész újkori ismeretelméleti tradícióval folyik. A fentiekben idézett mondat második részének már van egy pozitív aspektusa is: a megismerés (így vagy úgy) az abszolútumra irányul. A „valóban létező igazi megismerése” helyébe az abszolútum megismerése lép, s ez az elmozdulás már jelzi azt a különbséget, amely az újkori ismeretelmélet és Hegel korai koncepciója között húzódik. Az újkori ismeretelmélet két alapvető előfeltevésre épül: 1. A megismerést és az abszolútumot el kell választanunk egymástól; a megismerést már a tulajdonképpeni megismerés előtt meg kell ismernünk. A megismerésnek ugyanis különböző módok lehetnek, egyes fajtái jobbak és hatékonyabbak másoknál. Ezt az álláspontot Hegel számos meggondolással cáfolja. *Egyrészt* azt állítja, hogy így egy végtelen regresszusba tévednénk: a megismerés vizsgálata a megismerés vizsgálatának vizsgálatához vezetne és így tovább. *Másrészt* azt mondja, hogy a megismerésnek a megismerés előtt való vizsgálata értelmetlenség. A későbbi filozófiatörténeti előadásokban Hegel így fogalmaz: "A megismerőképeséget vizsgálni annyi, mint azt megismerni. A

követelmény tehát ez: ismerjük meg a megismerőképességet, mielőtt megismerünk; ez ugyanaz, mintha úszni akarnánk, mielőtt bemegyünk a vízbe” (Hegel 1977: 395). *Harmadrészt* a tévedéstől való félelem végső soron az igazságtól való félelemként lepleződik le. 2. Ugyanígy meg kell különböztetnünk egymástól a megismerés folyamatát a megismerés szubjektumától. Ezt a különbségtevést Hegel nem fejti ki részletesen, de a motívumait könnyen rekonstruálhatjuk. A megismerőképesség a szubjektumnak csak egyfajta megnyilvánulása; Novalistól származik a következő töredék: „(...) sokkal többre vagyunk és leszünk képesek, mint (...) megismerni” (Novalis 1996:101; abban természetesen már nem lehetünk biztosak, hogy ez a jellemzés *közvetlenül* vonatkoztatható az egész újkori ismeretelméleti tradícióra.). Hegel mindkét szétválasztást az azonosságban oldja fel: az abszolútum megismerése önmegismerés, a szubjektum pedig teljesen felolvad a megismerésben. Az abszolútum önmegismerése így egyúttal a szubjektum önmegismerése is. Az egyik nem feltétele a másiknak, hanem közvetlenül egybeesnek. "A *tiszta önmegismerés* az abszolút más létben, ez az (...) alapja és talaja a tudománynak, vagyis a *tudás általában*" (Hegel 1979b: 21). Minden tudás és ezen keresztül az összes tudomány a „tiszta önmegismerésen” keresztül jön létre. Az önmegismerés azonban mindig idegen közegben játszódik le, amelyet Hegel „abszolút más létnek” nevez. Ebből már az is következik, hogy a megismerés nem megvilágosodásszerű állapot, hanem folyamat. "A tudomány abban, hogy fellép, maga is jelenség; fellépése még nem ő teljesen kidolgozva a maga igazságában" (49). A szellem fenomenológiája így mint az egyetlen igazi tudomány a „tudat tapasztalatának tudománya” (26). A tudat önmagára vonatkozó tapasztalata a tudás különböző alakzatainak sorozatában bontakozik ki. A fenomenológia a tudás megjelenő alakzataival foglalkozik. De mi garantálja az előrehaladást, azt, hogy a tudat különböző alakzatai ne oldódjanak fel a parttalan divergencia folyamatában? Ez a garancia a következő: az egész mozgásnak van egy mércéje, amely egyszersmind célként is szolgál. "A *cél* azonban éppoly szükségszerűen van a tudás elé tűzve, mint a továbbhaladás sora; ott van, ahol már nincs szükség arra, hogy túlmenjen önmagán, ahol megtalálja önmagát, s a fogalom megfelel a tárgynak és a tárgy a fogalomnak" (51). A tudat magában foglalja a mércét, mégpedig azért, mert a tudatban van egy bizonyos kettősség: a tudat egyrészt a tárgyra, másrészt önmagára vonatkozik. A tudat egész útja e kettő összhangba hozására irányul, ezért ez az összhang eleve benne van a tudatban. A szellem fenomenológiája tehát

olyan utat jár be, amely a különböző tudatalakzatok sorozatából áll. A mozgásnak ez az előrelendítő eleme a negáció, amely a tudat önmagára és a tárgyra irányuló tartalmainak különbségéből fakad. „Az a nem azonosság, amely a tudatban fennáll az én és a tárgyát alkotó szubsztancia között: különbségük, a *negatív* általában” (26). Az egész mozgás két meghatározó eleme így a negativitás és a cél (vagy a mérce). Mindezek az elemzések a következő tételben kulminálnak: „Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában; sépp ebben áll természete, hogy valóságos (...) önmagává levés” (18).

Mi motiválhatja az egyént arra, hogy belépjen az abszolútum önmegismerési folyamatába? Amikor arról beszéltünk, hogy fel kell számolni a szubjektum és a megismerés közti választóvonalat, akkor ezzel egy rejtett etikát is megfogalmaztunk: az ember igazi rendeltetése a tudásban és a megismerésben való feloldódás. Hegel azonban nagyon is tudatában van annak, hogy ez az elvont *kellés* nem szolgálhat igazi motivációként. Vagy talán csak azok számára, akik már elkötelezték magukat a filozófia mellett, de nem azok számára, akik éppen most készülnek belépni a filozófia kapuján. A filozófia csak akkor tud ezekkel az emberekkel valamit kezdeni, ha hajlandók belépni az abszolútum mozgásába. Vagyis hajlandók elfogadni a szubjektum és az objektum azonosságát. Ha megmakacsolják magukat, ha úgy gondolják, hogy az egyik oldalon állnak ők, és a másik oldalon a világ, hogy a dolgok egy másvilági messzeséget alkotnak, akkor a filozófia „éterébe” való felemelkedés lehetetlenné válik (21). Az egyénnek ezt a lépést magának kell megtennie, de ugyanakkor lehetnek bizonyos követeléseik a tudománnyal szemben: „Az egyénnek joga van azt követelni, hogy a tudomány legalább a létrát nyújtsa neki ehhez az állásponthoz, hogy ezt benne magában mutassa fel neki.” Ez a megállapítás két elemet tartalmaz: az egyik oldalon áll a létrametafora, a másikon a filozófia álláspontjának a megszólított tudatában való felmutatása. A létrametafora a tudatalakzatok sorozatának átfogalmazása. A szellem fenomenológiája önnön kifejtése során azt mutatja meg a filozófia kapujában álló ifjúnak, hogy fel lehet kapaszkodni az abszolútumhoz, hogy az abszolútum elérhető. A filozófia álláspontjának a tudatban való felmutatása - első megközelítésben - Fichtére látszik utalni, azzal a különbséggel, hogy Hegelnél az egész folyamat sokkal célirányosabb, és művelődéseméleti értelmet kap. „A műveltség (...) az egyén oldaláról

nézve abban áll, hogy az egyén megszerzi ezt a meglevőt, magába nyeli szerveden természetét és birtokba veszi a maga számára. Ez azonban az általános szellemnek (...) semmi egyéb, mint hogy megadja magának öntudatát, létrehozza levését és magára irányuló reflexióját” (23).

A szellem első alakzata az „érzéki bizonyosság”, amelyet Hegel időnként „közvetlen tudás”-nak is nevez. Első megközelítésben azt hihetnénk, hogy ez a leggazdagabb és a legbiztosabb tudás. A lényege ugyanis a közvetlen rámutatás, melynek kulcsszava az „ez”. Az „ez” két formában jelenhet meg, mint „most” és mint „itt”. A „most” például az éjszaka, az „itt” például a fa. Az érzékiség azonban sohasem lehet bizonyos: az éjszaka mint *most* nemsokára megváltozik, és ha hátat fordítunk, akkor az „itt” már nem fa, hanem ház. Mindebből következik, hogy az érzéki bizonyosság mint az igazság kitüntetett formája messzemenően problematikus. A bizonyosság látszata csak azáltal jöhetett létre, hogy úgy tűnt, közvetlen tudással van dolgunk. Mintha a tárgy képviselné közvetlenül az igazat és a lényeget. A gondolkodásban azonban sem a tárgy, sem a dolog nem lehet közvetlen, mindkettőjük a másik által közvetített. „Az érzéki bizonyosság tehát azt tapasztalja, hogy lényege sem a tárgyban, sem az énben nincs, s a közvetlenség sem az egyiknek, sem a másiknak a közvetlensége (...)” (60). Az érzéki bizonyosság vizsgálata az individualitás megragadását a maga ellenkezőjébe fordítja át, és rámutat a benne rejlő általánosságra. „A természetes tudat (...) mindig is maga halad tovább ehhez az eredményhez, ami az igaz benne, és megszerzi a tapasztalatot róla (...)” (62). Hegel már a *Kritisches Journal* egyik tanulmányában úgy értelmezte Sextus Empiricus trópusait, hogy azok a köznapi tudat kritikáját nyújtják. Sőt, egy helyen azt mondja, hogy a szkeptikusok érvei az „érzéki észlelés” bizonytalanságairól szólnak, a legjelentősebb érvek pedig azt állítják, hogy „amit a látszat alapján mondunk az objektumról, annak az ellenkezőjét is éppúgy el lehet mondani” (Hegel 2001?: 119). A második alakzat az észrevevés. Ebben az esetben a léttel bíró általánosságként jelenik meg, és ennyiben tartalmaz bizonyos közvetítést. A tárgyak a saját tulajdonságaikat fejezik ki, vagyis sokféle tulajdonság egységeként jelennek meg. Nagyon érdekes, ahogy Hegel meghatározza ennek az alakzatnak a megelőző alakzathoz való viszonyát: „A megszüntetés mutatja igazi kettős jelentését (...): egyszerre *negálás és megőrzés*; a semmi mint az ez negációja megőrzi

a közvetlenséget, s maga is érzéki; de általános közvetlenség” (Hegel 1979b: 65). Az általánosság azt jelenti, hogy mindkét pólus a maga közvetítettségében jelenik meg, a két pólus szétesettségét tekintve azonban semmi sem változott. Az észrevevés és a tárgy továbbra is egymástól különváló mozzanatok. Az én most mint általánosan közvetített, „mi”-ként jelenik meg. "Azáltal tehát, hogy a mi reflexiónknak tekintjük azt a meghatározottságot, hogy általános közeg vagyunk, mi tartjuk fenn a dolognak ezt az önmagával-való-azonosságát és igazságát, hogy egy” (69). Ezen a szinten jelenik meg a tudat körforgásában az önmagára irányuló reflexió. A reflexió most nem a szétválasztottságot jelenti, hanem éppen ennek korrekcióját. A tudat tudatára jut a maga nem igazságának, és képes ezt helyesbíteni. „A tudat magatartása tehát, amelyet vizsgálni kell, olyan, hogy már nem csupán észrevesz, hanem tud magára irányuló reflexiójáról is, és ezt elválasztja magától az egyszerű felfogástól” (68 sk.). E két szint áttekintéséből máris vethetünk egy pillantást a szellem előrehaladó mozgásának általános és alapvető sajátosságaira. 1. A mozgás a szubjektum és az objektum egyre szorosabb közvetítésének irányába mutat. Most még csak annak felismeréséig jutottunk, hogy a két pólus önmagában közvetített, a későbbiekben megkezdődik az egymással való közvetítés, a dualitás lassan felszámolódik. 2. A második szinten megjelent az önmagára irányuló reflexió, vagyis a tudat egyszerre tud egy tárgyról (valamilyen formában) és önmagáról. Az önmagáról való tudás a tárgyra vonatkozó tudás kritikája, az az állandó kritika, amely előrehajtja a mozgást. Az előrehaladó mozgás azonban tartalmaz bizonyos fajta fokozatosságot: nem radikálisan lépünk át az előző tudatalakzaton, hanem úgy, hogy annak sajátosságait új megvilágításba helyezzük. 3. Hegel nem mondja ki nyíltan, de az első két szint áttekintése után úgy tűnik, hogy a köznapi tudástól az abszolút tudáshoz való felemelkedés útja csak megismétli a gondolkodás történetének eddigi eredményeit. Megismétli, de ugyanakkor tovább is megy egy lépéssel. Így jutunk el az igazság szeretetétől magához az igazsághoz. Ez a vonatkoztatási rendszer azonban feszültségben áll a *Bevezetés* nyitó gondolatával: most nem az újkori ismeretelméleti tradíció meghaladásáról, hanem az egyetemes filozófiatörténet betetőzéséről van szó.

A **Fenomenológia** a tudat, az öntudat, az ész és a szellem szintjein halad végig. Egy pillanatra meg kell állnunk a „szellem” szó jelentésénél. A **Fenomenológiában** ennek alapjelentése az abszolútum,

így a szellemmel az abszolútum önmagához tér vissza, és ezzel eléri a maga kiteljesedését. A szellemnek azonban Hegelnél mindig volt egy másik aspektusa is: vagy egy nép erkölcsiségére utalt, vagy egy sajátos világot képviselő individuumra. A szellem alakzatainak valamiképpen ezt a jelentést is meg kellene jeleníteniük. A másik oldalról tekintve: a szellem alakzatainak az eddigiek szerint még nincs igazi történelmi realitásuk. Hegel most azt állítja, hogy a leereszkedés az egyediséghez, mint például az érzéki bizonyossághoz és az észrevevéshez koronként különböző alakot ölt. Ezek a folyamatok és összefüggések határozzák meg a vallás történetének legfontosabb állomásait is. A vallás mint a szellem önmagáról való tudata, a természetvallástól, a művészetvalláson át a kinyilatkoztatott vallásig vezet. Az első alakzat a természetvallás, amelynek lényege, hogy az érzéki bizonyosság és a tudat hordozója isteni jelentést kap, és olyan fényként jelenik meg, amely elválk a sötétségtől. A művészetvallás viszont a létnek az érzéki bizonyosságban való megjelenítésére törekszik: az istenit mindenekelőtt a kőből készült szobrokban szeretné felmutatni. A kinyilatkoztatott vallás mindenekelőtt Jézust tartja szem előtt, egy Istenember tanítását és kereszthalálát, és végső soron a szentháromságról szóló tanításhoz fog eljutni. Miután a vallás mint az ésszerűen interpretált keresztény vallás, a maga összes lehetőségét kimerítette, az abszolút tudás egyesíteni tudja a szellem világi létezését és vallási tudatát. Ezzel a szellem önmaga számára is átláthatóvá válik, Schiller egyik himnuszának szavaival: „Kelyhéből a nagy lélekvilágnak / Forr felé a végtelen” (Hegel 1979b: 415; Kardos László fordítása.). Ezekkel a sorokkal zárul *A szellem fenomenológiája*; Hegel nagy valószínűséggel olyan olvasókat feltételezett, akik Schiller versét (vagy legalábbis annak utolsó versszakát) kívülről tudják. Ez a versszak egyetlen gondolatot ismétel: „Társtalan volt a nagy Világmeister / Betöltötte az űrt szellemekkel” (Schiller 1977: 51; Eörsi István fordítása.). A teremtmény a saját magánya miatt hozta létre a szellemeket, vagyis a szellem realizációit. A szellemben így közvetlen egységet alkotnak a tudatalakzatok és a történelmi formációk. „A fogalmilag felfogott történelem alkotja az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelen és magányos volna” (Hegel 1979b: 415). Úgy tűnik, Hegel teljesítette a maga elé kitűzött feladatot, és megmutatta, hogy „a mi időnk (valóban) egy új korszakra való átmenetnek ideje” (Hegel 1979b: 14).

Hegel maga nem volt elégedett a mű kidolgozásával: „A részletekben történő kidolgozás - úgy érzem - ártott az egész áttekinthetőségének; de maga ez az egész is, természetének megfelelően, egy olyan oda-és-vissza-keresztbe-szövődés, hogy még ha jobban ki is volna dolgozva, akkor is sok időmbe kerülne, mire világosabban és befejezettebben előállna” (Hegel 1988:163).

7.7.2. A tudományok rendszere

A szellem fenomenológiájának egyik centrális helyén a következőket olvashatjuk: „A tudás csak mint tudomány, vagyis mint *rendszer* valóságos, és csak mint ilyen mutatható be” (Hegel 1979b: 20). Ez az idézet három komponenst tartalmaz: 1. A tudás a filozófia értelmében szerepel, vagy azt is mondhatnánk, hogy a filozófiai tudásról van szó. 2. A tudomány és a rendszer azonos jelentésű. (Lásd még: „A filozófia tudomány; e tekintetben a filozófiával kapcsolatos összes leírás (...) megegyezik” Fichte 1988:188). 3. Ezért a filozófiát rendszerként kell kifejezni. Talán így is össze lehetne foglalni *A szellem fenomenológiájának* célkitűzését. „Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson a tudomány formájához (...), ezt tűztem magam elé” (11). A szóban forgó mű a tudományos rendszert a szellem kibontakozásának folyamatként mutatja be. „A tudásnak (a filozófiának) ezt a levését (Werden) mutatja be a szellemnek ez a *fenomenológiája*” (22). Másutt Hegel ezt a kibontakozást „dialektikus mozgás”-nak nevezi (42), mindössze tíz évvel e mű megjelenése után, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*ban, Hegel egy teljesen másfajta rendszert dolgoz ki. Ez lett az egyetlen könyv, amely Hegel életében háromszor is megjelent: 1817-ben, 1827-ben és 1830-ban. Az egyes kiadások különbségeivel ezen a helyen nem tudunk foglalkozni.

A szellem fenomenológiájának a tudományra vonatkozó elképzelései még arra a feltevésre épülnek, hogy a filozófia olyan tudás, amely egyúttal megteremti a tudományosság mintáját is. De már Reinhold követői is úgy gondolták, hogy miután kidolgoztuk a tudományosság szerkezetét, fel kell építenünk a meglévő tudományok rendszerét. Ebben a törekvésben a legmesszebb Johann Benjamin Erhard jutott, de Fichte törekvéseit is ide lehet sorolni. Az *Enciklopédiában* Hegel mintha ezt a feladatot tűzné maga elé. A programatikus megfogalmazásokban ez a különbség még alig-alig érezhető. , A

szabad és igazi gondolat magában *konkrét*, s így *eszme*, s egész általánosságban az *eszme* vagy az *abszolútum*. A róla szóló tudomány lényegileg *rendszer*, mert az igaz mint *konkrét* csak (...) mint *totalitás* van” (Hegel 1979a: 51). Persze vannak szembeötlő különbségek: most az eszméről van szó, és a totalitás a konkrétumhoz kötődik. De az alapvető különbség csak nehezen látható. A különbségek tulajdonképpen két megközelítésben dolgozhatók ki: a szisztematika tanulmányozásával és a szellem fogalmának átalakulásán keresztül. 1. Az *Enciklopédia* három kötetből áll, amelyek a logikát, a természet filozófiáját és szellem filozófiáját tárgyalják. Feltűnik, hogy ezek a megjelölések nem konkrét szaktudományokat jelölnek: nem lehet véletlen, hogy a címben nem tudományokról, hanem filozófiai tudományokról van szó. Visszatekintve persze már jól tudjuk, hogy néhány évtized múlva fel fog gyorsulni a tudományoknak a filozófiából való kiválása, de ezt már Hegel is egyértelműen megérezte. „Elmúlt, még nem is nagyon régen, az az elfogulatlan, látszólag boldog állapot, amikor a filozófia kéz a kézben járt a tudományokkal és a műveltséggel (...)” (12). Schelling és követőinek természetfilozófiájával szemben *A szellem fenomenológiája* megfogalmazta a formalizmus vádját; most azonban, miután kidolgozta a konkrétum általános elméletét, úgy gondolja, hogy be van biztosítva a formalizmussal szemben. És végül csak az utolsó részben következik (nem is a szellem fenomenológiája, hanem) a *szellem filozófiája*. Már ez is arra utal, hogy a szellem fenomenológiája most pusztá részdiszciplínaként jelenik meg. A szellem fenomenológiája a szubjektív szellem középső része, amely az antropológia és a pszichológia közé illeszkedik. Ha egy rövid és definíciószerű meghatározást keresünk a fenomenológiára, akkor a következőt emelhetjük ki: „A szellem mint én: *lényeg*, de mivel a realitás a lényeg szférájában mint közvetlenül léttel bíró és ugyanakkor mint eszmei van tételezve, azért mint a tudat csak *megjelenése* a szellemnek” (Hegel 1981:198). A fenomenológia most a szellem pusztá megjelenésével azonosul, és már nagyon messze van a szellem átfogó koncepciójától. 2. Az eddigiek egyértelműen arra utalnak, hogy Hegelnél a szellem fogalma is megváltozott. Először is feltűnik, hogy a szellem mintha elveszette volna a vállalkozás egészét átható központi szerepét. „Ami az életben igaz, nagy és isteni, az *eszme* által az; a filozófia célja az *eszmének igaz alakjában és általánosságában való megragadása*” (Hegel 1979a: 33; a második kiemelés tőlem - W. J.). A szellem most már csak az eszme kibontakozásának egyik, igaz, a legfontosabb és a végső állomása. De még e helyi érték megváltozása

ellenére sem mondhatjuk, hogy a szellem fogalma teljesen homogénná vált volna. Sőt, inkább azt kellene mondanunk, hogy a szellem jelentéstartalmaiban visszatükröződik a könyv egészének felépítése. A szellem először is jelenti az ént mint a megismerő szellemet, aztán mindazt, ami az embereket összetartja, és végül azt, amit értékesnek tartunk, vagyis az egész kultúrát. A *szellem filozófiájának* első paragrafusai mégis egy átfogó meghatározásra törekednek. Az eszme fokozatos konkretizálódásának csúcspontja, annak legkonkrétabb és legfejlettebb formája a szellem (Hegel 1981: 9). „A szellem megismerése a legkonkrétabb, ezért a legmagasabb rendű és legnehezebb megismerés” (uo.). Hegel addig elmegy, hogy azt mondja, hogy csak ez a megismerés érdemli meg a „filozófiai szemlélet” nevét (10). A szellem filozófiájának alapgondolatát Hegel a delphoi Apollón-templom feliratának értelmezésével próbálja bemutatni. Ez a felirat így szólt: ismerd meg tenmagadat. A szellem szférájában tehát mindig az *önmegismerésről* van szó. Csakhogy a modern ember - a szubjektivitás kialakulása után - már csak nagyon nehezen képes meghallani e kijelentés értelmét. A modern ember azt gondolná, hogy a felszólítás a különös képességeinek, jellemének és gyengéinek megismerésére irányul, vagyis mindannak a feltárására, ami egy adott szubjektum különösségét kiteszi. A felszólítás eredeti értelemben sokkal inkább arra irányult, hogy az ember „ismerje meg azt, ami igaz az emberben (...), magát a *lényezet* mint szellemet” (9). Az igazi konkrétum végül az emberben lévő általánosság megragadásában csúcsosodik ki. Ezért a könyv - ha az ént a szellem értelmében tekintjük - a következő, rendkívül ünnepélyes záráshoz vezet: „Én vagyok a lehelet, amely benne lakozik az élők testében; én vagyok az élők kezdete, közepe, úgyszintén vége. Én vagyok a csülagok között a sugárzó Nap, a lunáris jelek között a Hold. A szent könyvek között a himnuszok könyve, az érzékek között az élők érzéke, értelme stb” (360; Ez egy idézet, amelyet Krisna (egy indiai nép, a jádavák) nemzeti hőse monda *Mahabharáta* 10. leckéjében.). A koncepcióban azonban jól látható feszültség van: egy olyan filozófiai elméletet dolgoztunk ki, amelyben a filozófia csak a végső ponton jelenik meg. Lehet-e arról beszélni, hogy a logika vagy a természetfilozófia, vagy a szubjektív és az objektív szellem a filozófia különböző szféráit alkotja? Inkább az a benyomásunk, hogy Hegel ezeket a területeket mintegy felkínálja a pozitívizálódó szaktudományoknak. De aztán a könyv egésze mégis úgy zárul, hogy csak ezzel jutunk el egy olyan bázishoz, amiből az egész filozófia kiindulhat. „A filozófiának ez a fogalma a *magát*

gondoló eszme, a magáról tudó igazság, a logikai rendszer (...). A tudomány ily módon visszatért kezdetéhez, s a logikai rendszer a tudomány *eredménye* (...)" (368). Ennek a lépésnek az alátámasztására Hegel nem fordít túl nagy gondot, de csak ezzel a lépéssel sikerül igazolni: az eszme megragadása és a szellem elmélete egybeesik.

7.7.3. Történelem- és jogfilozófia

Hegelt már első korszakától kezdve foglalkoztatta a filozófia „gyakorlati” részének kérdése - teológusként kézenfekvő is volt, hogy nem maradt meg az elméleti érdeklődésnél. A vallásra vonatkozó gondolatokról már volt szó a rendszer különböző változatainak tárgyalásánál, az esztétikáról az esszék közt lesz szó. Most a történelem- és a jogfilozófia gondolatmeneteire térünk ki egy rövid bemutatás erejéig. Noha a világtörténelem filozófiájáról szóló előadások jelentek meg később, mégis velük kezdjük a bemutatást, mert bizonyos értelemben a jogfilozófia keretét alkotják. Az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1840) már Hegel halála után jelent meg tanítványai gondozásában hallgatóktól származó előadásjegyzetekre támaszkodva. Értelmezésekor célszerű abból kiindulni, hogy Kant filozófiai történetírásra tett javaslatának megvalósításával van dolgunk. Az „Emberiség egyetemes történelmének eszméje (...)” című esszé végén Kant felvetette, hogy célszerű volna filozófiailag feldolgozni a történelmet a történetírás kezdeteitől, kijelölve a történelem fő sodrát, s a többi nemzet történelmének érdekes epizódjait külsődlegesen kapcsolni a valódi történésekhez. Ami Kantnál részben talán a történetírás metodológiájának megújítására tett javaslat volt, az Hegelnél teljességgel szubsztanciális alakot öltött: a világtörténelem filozófiai rekonstrukciója nem módszertani eszköz, hanem a történelem felszíne mögött munkáló valódi hatóerő feltárása és felmutatása. Ez a szemléletmód Hegelnél világosan a teológiában gyökerezik. Azt a keresztény gondolatot fejt ki saját, szellemfilozófiai alapkoncepciójával összefüggésben, mely szerint a világ történései Isten gondviselészerű irányítása alatt állnak s meg is felelnek neki, azaz nem lehet kétséges, hogy a történelem eléri az Isten által meghatározott végcélját. „A történelem Isten természetének kibontakozása egy különös meghatározott elemben” (Hegel 1979c: 31). A történelem eddigi menetéből föl is tárhatók a fejlődés fő erővonalai, melyek az isteni célra vonatkoztatva egy dinamikus filozófiai teodícea

alapját alkotják: „Elmélkedésünk ennyiben *teodícea*, Isten igazolása, amelyet *Leibniz* metafizikailag a maga módján még elvont, határozatlan kategóriákban kísérelt meg: meg akarjuk érteni a bajt a világban általában, beleértve a gonoszt is, ki akarjuk békíteni a negatívumot a gondolkodó szellemmel; a világtörténetben pedig a konkrét baj egész tömege tárul elénk” (32). A történelem Hegel így meghatározott nézőpontjából a természettől elkülönülő szellem birodalma, amely sematikus háromféleképp jut szóhoz a műben: abszolút szellemként a történelem szubsztanciája, emberi szellemként az, ami egyesülve van a természettel, s így törekszik elérni a szellem tiszta formáját, s az egyes „népszellemek”, amelyek a szellem különös alakjaiként közvetítenek az abszolút s az emberi szellem közt. Az emberi individuum alapvetően egy meghatározott népszellem talaján kapcsolódik a szellem birodalmához, nem pedig közvetlenül az abszolút szellemhez: „Minden egyén népének a fia e nép fejlődésének bizonyos fokán. Senki sem ugorhatja át népének szellemét, mint ahogy nem ugorhatja át a földet sem” (69). A népszellem annak korról korra változó lényege, amit általában a társas életben vett kultúra különböző aspektusaiként szoktunk megragadni: vallás, alkotmány, magánjog, erkölcsiség, művészet, tudomány. Az emberi individuumok kétféleképpen lehetnek: „fenntartó” és „világtörténelmi” individuumok. Bármelyiket tekintjük is, az individuum boldogsága nem célja a világtörténelemnek: „a történelem nem a boldogság talaja. A boldogság korszakai üres lapok benne. Van ugyan kielégülés is a világtörténetben, de az nem az, amit boldogságnak nevezünk; mert az olyan célok kielégítése, amelyek felette állnak a különös érdekeknek. (...) A világtörténelmi egyének, akik ilyen célokat követtek, kielégültek ugyan, de nem akartak boldogok lenni” (67). A fenntartó individuumok azok, akik cselekvésük, életük révén megelevenítik az egyes népszellem-alakzatokat. Ki-kí választ ugyan magának egy hivatást az államközösségen belül, ám ettől kezdve nincs más tennivalója, mint megfelelni a hivatásának, vagyis teljesítenie azokat a kötelességeit, melyek az adott hivatásból az adott népszellem adott államalakulatának rendszerén belül számára nehézségek nélkül s teljes bizonyossággal tudhatók. Morális megfontolásoknak csak addig van helyük az individuum életében, amíg világossá teszik a maguk számára a hivatásukból fakadó alapértékeket és kötelességeket, ettől kezdve a moralitás már tevékenység, a nekik megfelelő élet. Másként áll a dolog a világtörténelmi egyénnel - s kell is hogy másként álljon, ha a világtörténelmi teodícea csakugyan dinamikus kell legyen, azaz ha

meg kell magyarázni, hogyan megy végbe a változás az egyes népszellemek között, hogyan jut tovább a világszellem egyik alakzatáról a másikra. A világtörténeti egyedek nem a saját népszellemük alakjában kapcsolódnak az általánoshoz, hanem valamiképp „a szubsztanciális szellem szerveivé” alakítják magukat, azt teszik hivatásukká, ami „belsejükben megnyilatkozik”, azt, ami megfelel „a szellem magasabb fokának”: „ők tudják, mi a világuknak, koruknak igazsága, mi a fogalom, a legközelebb létrejövő általános, a többiek pedig (...) az ő zászlójuk köré gyülekeznek, mert ők mondják ki azt, aminek elérkezett az ideje” (71).

Magának a fejlődésnek, melyet a világtörténeti egyének vezetnek be, két lényegi jegyét kell kiemelnünk. Az egyik a perfektibilitás, a másik a szabadság. A természet változásaival ellentétben, amelyeknek során abból, ami elpusztult, mindig ugyanaz jön újból létre, a szellem a tökéletesedés birodalma: sosem jön létre még egyszer az, ami elmúlt, mindig magasabb fokon éled újra a szellem. Ám ez nem azt jelenti Hegelnél, hogy előre meg lehet határozni, milyen alakzatok következnek a szellem kibomlása során, s hogy mi lesz a végső alakzat: „Valójában a perfektibilitás majdnem éppoly meghatározatlan valami, mint a változás általában; cél és vég nélkül való: a jobb, a tökéletesebb, amelyre állítólag irányul, egészen határozatlan valami” (112). A világtörténelmi fokok fejlődését Hegel egyfajta hagyomány szerint az emberi individuum kifejlődésének fokozataival állítja analógiába, s ennek alapelve az öntudat, illetve az ezzel együtt járó szabadság. A történelem keleti világbeli kezdeteinél a szellem még alig válik el a természettől, a gyermek szelleméhez hasonló, alig van öntudata, szabadságot is csak egyvalaki élvez, az egyeduralkodó. A szellem ifjúkora a történelemben a görög világ, a férfikora a római: szabadságát az egyén az állam szolgálatában éri el. A negyedik korszak a germánoké, melyet a keresztény világgal, egyszersmind a szellem aggkorával azonosít Hegel. Az isteni szellem a világba, és pedig az egyes egyénbe költözött, vagyis a szellem gondolkodó öntudata s ezzel szabadsága kiteljesedett. A jogfilozófia megértése szempontjából is fontos azonban hangsúlyozni, hogy ez a szabadság nem az önkényes választás szabadsága (*libertas indifferentiae*), de nem is a természeti állapotban tekintett egyén szabadsága arra, hogy államközösséget hozzon létre. Annak lehetőségében áll e szabadság, hogy gondolkodva meghaladjuk konkrét, természeti létezésünket és vagy a népszellem

közvetítésével - fenntartó egyénekként -, vagy világtörténeti egyénekként közvetlenül kapcsolódjunk az általánoshoz, a szellemhez.

A jogfilozófia alapvonalai (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1821) sokféle értelmezésre és sokféle, akár ellentétes irányokból megfogalmazott kritikára adott már alkalmat. Amit mindenképp le kell szögezni, az az, hogy a "jog" terminust igen tágra kell érteni: természetjog - ám nem a hagyományos értelemben -, államelmélet, moralitás, erkölcsiség tartoznak hozzá. Két dologra kell mindenképp kitérni: az egyik az állam eredete s funkciója Hegel szerint, a másik a valóság ésszerűségének tézise, amely sok félreértésnek szolgált alapul.

A történelemfilozófia alapján világossá kellett válnon, hogy az egyén szabadsága Hegel számára spekulatív elv, nem pedig az az eredeti sajátossága az individuumnak, hogy eredeti természeti jogát felajánlva szerződést kössön a többi, hasonló individuummal. S így hozza létre az államot, amely alapvetően az individuumok kiszolgálására rendeltetett. Hegel állama nem ilyen természetű, de másfelől nem is azonos a korabeli porosz államberendezkedéssel, amit gyakran szemére szokás vetni - opportunizmusa okán azért nem egészen alaptalanul. Hegel állama az abszolút eszme megnyilatkozása a mindenkor adott népszellemnek megfelelő fokozaton, az az intézmény, amely az egyének számára ténylegesen létező morális szubsztrátumot biztosít, kizárva bármifajta elvont *Sollen* tételezését a moralitásnak az államtól független forrásaként. S ez az oka annak is, hogy a természetjogot nem a hagyományos értelemben kell felfogni: semmiképp sem szolgálhat ugyanis az adott állam partikuláris, pozitív jogrendjével szemben, attól független hivatkozási alapként változtatások előidézésére: „ez a mű (...) kísérlet az államnak mint magában ésszerűnek felfogására és bemutatására. Mint filozófiai írásnak a legtávolabb kell lennie attól, hogy konstruálni akarjon államot, amilyennek lennie kell. (...) Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata, mert az, *ami van*, az ész” (Hegel 1971: 21). Az a Machiavellitől származó tipikusan újkori tézis tehát, hogy a feladat a ténylegesen létező megragadása, nem konstrukció, itt meglehetősen érdekes fordulattal a mindenkor létező állam bizonyos keretek közti apológiáját szolgálja: a mindenkor állam nem azért ésszerű, mert *ideális*, hanem azért, mert *optimális*: a szellem kibomlásának az adott korszakban egyedül lehetséges változata.

7.8. Feuerbach: a hegeli filozófia antropológiai bírálata

Ludwig Feuerbach (1804-1872) 1839-ben publikálta *A hegeli filozófia kritikájához* című alapvető jelentőségű tanulmányát. A dolgozat nem Hegelnek ezt vagy azt a nézetét, hanem filozófiájának alapgondolatát veszi célba. „Hegel filozófiájának legeslegelejétől kezdve (...) az abszolút azonosság feltételezéséből indult ki. Az abszolút azonosságnak vagy általában az abszolútumnak az eszméje egyszerűen objektív igazság volt a számára, és nemcsak egy igazság, hanem az abszolút igazság (...) - az abszolút, vagyis többé már kétségbe nem vonható, minden kritikán és szkepszisen felülemelkedő eszme” (Feuerbach 1978a: 134). Ez a felütés már mutatja, hogy a filozófiának ez az álláspontja és tárgya problematikussá vált. Másutt Feuerbach azt mondja, hogy a hegeli filozófia a régi keleti azonosság germán átfogalmazásának tekinthető. A kritika így visszakanyarodik ahhoz a gondolathoz, amellyel Hegel Schellingtől próbált elrugaszkodni: Hegel az azonosság statikus formáján próbált felülemelkedni, ez azonban Feuerbach szerint nem jelent igazi újítást. Feuerbach nem e koncepció szükségszerű formalizmusát, és az általa kiváltott unalmat veszi górcső alá. Az abszolútum filozófiájának önértelmezése szerint a filozófiának nincsenek *előfeltevései*. A *Fenomenológia* előszavában Hegel a következőket írta: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg” (Hegel 1979b: 18). Még a *Fenomenológia* megjelenése előtt Jacobi az igazra egészen más meghatározást adott: „Az igaz alatt valami olyasmit értek, ami a tudás előtt és azon kívül helyezkedik el; ami a tudásnak, a tudás képességének és az észnek értéket ad” (Jacobi 1976: 32). Vagyis az előfeltevések feltárása egyúttal az abszolútum bírálata is jelenti. Feuerbach szerint a hegeli filozófia a következő előfeltevéseket tartalmazza: 1. Ez a filozófia is egy meghatározott szellem és egy meghatározott műveltség talaján jött létre. Az adott kor evidenciái, kérdésfeltevései és érdeklődési irányai a hegeli filozófia számára is előfeltételekként szolgálnak. 2. A hegeli filozófia valóban a legtökéletesebb rendszer: már kezdetben az abszolútum álláspontjára helyezkedik, és a végén az abszolútum beteljesedéséhez jut el.

Ahelyett, hogy azt mondanánk, hogy a hegeli filozófiának nincs előfeltevése, azt is mondhatnánk, hogy önmaga előfeltevése. Ez pedig úgy is megfogalmazható, hogy az egész hegeli filozófia egyetlen hatalmas *circulus vitiosus*. 3. A hegeli filozófia a filozófiába most belépő ifjút szeretné megszólítani, benne magában szeretné felmutatni a szellem alakzatait. A *Fenomenológiában* Hegel a következőket írta: „az egyén az abszolút forma, azaz önmagának *közvetlen bizonyossága* és ezzel a (...) *feltétlen lét*” (Hegel 1979b: 21). Ez azonban azt jelenti, hogy az egyéntől is elvárunk bizonyos képességeket, és nemcsak azt a hajlamot vagy készséget, melynek eredményeként belép az abszolútum folyamatába. Ez a feltételezett képesség pedig az értelem. Hegel „csupán (...) megjeleníti, bemutatja nekem, amit nekem magamban kell utána csinálnom”, és így „feltételezi az értelmet” (Feuerbach 1978 a: 113).

Ez a három előfeltevés mutatja, hogy a hegeli filozófia *nem* „a filozófia *eszméjének abszolút valósága*” (96). Ezt a megállapítást valószínűleg úgy kell értenünk, hogy a hegeli filozófia is *egyike* a filozófiatörténeti alakzatoknak. Hegel olyan igényekkel ruházta fel a saját filozófiai elméletalkotását, amelyre a véges emberi szellem egyáltalán nem is képes. Goethe 1798. május 4-én ezt írta Schillernek: „Csak az összes ember ismeri meg a természetet, csak az összes ember éli meg az emberit.” Feuerbach arra is rájött, hogy Hegel filozófiája csak azért léphet fel ilyen igényekkel, mert van még egy, minden eddiginél alapvetőbb előfeltevése: az idő megállítása. Feuerbach itt érdekes megvilágításba helyez egy olyan gondolatot, amely a Kant utáni egész filozófiát jellemzi: a filozófia tudománnyá tétele egyúttal a filozófia lezárását is jelentené. Feuerbach Hegel-kritikájának legmélyebb rétege egy radikálisan historizált nézőpont. Ha minden filozófiában egy adott kor szellemisége jut kifejezésre, akkor nincs egyetlen olyan filozófia sem, amely önmagának kitüntetett helyi értéket tulajdoníthatna. „Ha az idő csakúgy, mint azelőtt, tovább folytatná szomorú folyását, akkor a hegeli filozófia elkerülhetetlenül elvesztené az abszolútság predikátumát” (99). Feuerbach feltételes módban fogalmaz, pedig egy nagyon szigorú, de apodiktikus ítéletet mond ki: a hegeli filozófia egy teljesen abszurd feltevessel él, amikor az idő megállását vagy megállását sugallja. Minden kornak megvan a maga filozófiája, és így Hegel halála után is neki kell állni egy új filozófia kidolgozásának.

Ez a kritika plauzibilisnek tűnik ugyan, mégis van néhány problematikus pontja. Hegel már a *Fenomenológiában* is a saját elméleti koncepciójának nézőpontjából értelmezte a történelmet. Vagy másként fogalmazva, a történelmet egy bizonyos végpontból kiindulva konstruálta meg. Ez azt is jelenti, hogy a történelem nem empirikus értelemben szerepel, hanem egy végpont felől van megkonstruálva. A radikális historizmus azt jelenti, hogy a történetiségnek nemcsak ez a ideologikus értelme létezik, hanem ennél alapvetőbb az egymásra következésre és a szakadatlan változásra épülő empirikus történelemfogalom. Mindössze nyolc évvel Hegel halála után Feuerbach máris a következőt kérdezi: „Tekinthejtük-e egy *másik* kor filozófiáját, a múlt filozófiáját a *sajátunknak*, modernnek?” A kérdés, mint korábban a feltételes kijelentés, újra egy szigorú ítéletre utal, amelynek fonákján az a gondolat áll, hogy minden kornak meg *kell* alkotnia a saját filozófiáját. De milyen legyen ez a filozófia? Az eddigi gondolatmenetből csak az következik, hogy szét kell történnünk az abszolútumra vonatkozó elképzeléseket. „Az egyetlen *előfeltétel nélkül* kezdődő filozófia az, amelynek megvan a szabadsága és bátorsága, hogy *önmagát* kétségbe vonja, amely *önmagát ellentétéből* hozza létre” (123). Feuerbach itt még nyilvánvalóan a hegeli retorika foglya: úgy tesz, mintha átvenné az előfeltevés nélküli filozófia programját. Ezért inkább arra kell figyelniünk, hogy a Hegel utáni filozófiának önmaga ellentétéből kell kiindulnia. Vennie kell a bátorságot ahhoz, hogy a saját ellentéténél kezdje. Hegel szóhasználata néha maga is ebbe az irányba látszik mutatni, hiszen létről és lényegről beszél, de igazából mindig csak a lét és a gondolkodás azonosságára gondol. De mi az, ami szemben áll a filozófiával, vagy az általában vett gondolkodással? Térjünk vissza a *Fenomenológia* első tudatalakzatához: az érzéki bizonyossághoz. Feuerbach szerint az érzéki bizonyosságnak nem az a problémája, hogy csak látszatra nyújt biztos tudást, hanem inkább az, hogy már maga is a tudás egy bizonyos alakzata. Az a másik tehát, ami a tudás előtt helyezkedik el, és amire a tudásnak vonatkoznia kell: az érzékiség. Az itt és a most nagyon is reális egzisztenciának bizonyul; a *Fenomenológia* legnagyobb problémája az, hogy ezeket logikai entitásokká értelmezi át. „A *Fenomenológia* nem más, mint a fenomenológiai *logika*” (133).

Néhány évvel később az *Előzetes tézisek a filozófia megreformálásához* című dolgozatában Feuerbach ezt a gondolatot a véges és a végtelen szembeállításaként értelmezi. Érdekes módon a *Fenomenológiában*

csak egyszer szerepel a véges és a végtelen egységének gondolata mint az abszolútum egyik tulajdonsága (Hegel 1979b: 28). Feuerbach azt mondja, hogy a véges és a végtelen fogalmait az „abszolút filozófia” értelmében kell használnunk: a végtelenség az abszolútum sajátossága, a véges viszont az abszolútum ellentéte, amelynek meg kell semmisülnie a végtelenben. A filozófia Hegelnél az abszolútummal, a végtelennel kezdődik, a megreformált filozófiának azonban a végesből, a „meghatározottból, a valóságosból” kell kiindulnia. Ennek oka pedig az, hogy a végesnek elsőbbsége van a végtelennel szemben. „A végtelen egyáltalán nem gondolható el a véges *nélkül*” (Feuerbach 1978b: 217). Ezt a nagyon határozott megállapítást Feuerbach újra egy kérdéssel próbálja alátámasztani: „Elgondolhatod-e, definiálhatod-e a minőséget anélkül, hogy egy *meghatározott minőségre* gondolnál?” Feuerbach érvelése nagyon alapvető rétegeket érint, és sokszor különböző szempontból próbálja körüljárni az összefüggéseket, miközben még az ellentmondó megfogalmazásoktól sem riad vissza. Néha azt állítja, hogy az a filozófia, amely a végtelenből indul ki, sohasem fog eljutni a véges igazi állításához. Máskor viszont azt mondja, hogy „a véges igazságát az abszolút filozófia csak közvetett, fordított módon mondja ki” (216). A hegeli filozófia egész eljárás módja így helytelen, mert a feje tetejére állítja az összefüggéseket. „A spekulatív filozófia eddigi menete az elvonttól a konkrétához, az ideálistól a reálisához - fordított menet” (218). A feladat ennek a menetnek a visszafordítása. A filozófia feladata ebben az esetben a közvetlenség leírása. „A filozófia annak megismerése, *ami van*. A dolgokat és lényeket úgy gondolni el, *úgy* ismerni meg, *ahogy vannak* - ez a filozófia legmagasabb törvénye, legmagasabb feladata.” A véges és a végtelen viszonyának ilyen meghatározása analóg a viszonynak a teológiában való meghatározásával. „Az »abszolút szellem« a teológia »elválasztott szelleme«, amely a hegeli filozófiában még mindig ott bolyong *kísérteiként*” (212). Mindenesetre ebből kiindulva Feuerbach úgy gondolja, hogy a hegeli filozófia bírálata egyúttal a teológia bírálatát is jelenti, és megfordítva. Ezzel a gondolattal Feuerbach kapcsolódni tudott az ifjúhegeliánus mozgalom valláskritikájához. David Friedrich Strauß (1808-1874) 1838-ban a következőket írta: „Már az egyetemi éveimben nekem és a barátaimnak úgy tűnt, hogy a rendszernek a teológia számára legfontosabb pontja a vallási képzet és fogalom megkülönböztetése. (...) A legjelentősebb kérdésnek az tűnt számunkra, hogy milyen viszony van a fogalom és a

Biblia történeti részei, főleg az evangéliumok között” (Strauß 1985: 51).

Az *Előzetes tézisek a filozófia megreformálásához* című dolgozat nyitó soraiban Feuerbach meglehetősen furcsán fogalmaz: „A *teológia* titka az *antropológia*, a *spekulatív filozófia* titka viszont (...) a *spekulatív teológia*” (Feuerbach 1978b: 207). A *titok* szó ebben az esetben azt jelenti, hogy egy adott gondolatot vagy összefüggést csak úgy tudunk megérteni, ha visszavezetjük egy másik gondolatra vagy összefüggésre. Ezek után azt mondhatjuk, hogy a fenti megfogalmazás két elemet tartalmaz: *egyrészt* a teológiát az antropológiára, *másrészt* a hegei filozófiát a teológiára kell visszavezetnünk. A teológia és a filozófia így már nem analógok egymással, hanem a filozófia megértését a teológia megértésére kell visszavezetnünk. Így jön létre a redukciók láncolata, amelynek végső eredménye úgy fogalmazható meg, hogy az ember lényegének értelmezésével tulajdonképpen mindent megoldottunk. Az eddigiekben az ember lényegéről annyit tudtunk meg, hogy a végességében vagy érzékiségében áll. Feuerbach is rájön azonban arra, hogy ha az ember lényegét kimondottan az érzékiséghez kötjük, akkor megfosztjuk magunkat attól az általános közegtől, amely alapján beszélni lehet róla. Az ember lényege ezért (legalábbis az 1841-ben megjelent *A kereszténység lényege* című műben) az állattal való összehasonlításon keresztül határozható meg. Azt szokták mondani, hogy az ember abban különbözik az állattól, hogy van tudata. De a tudat mint önérzés, észlelés és kommunikációs képesség az állatokra is jellemző; ezért a tudatot egy szigorúbb és speciálisabb értelemben kell használnunk. A tudat annyit jelent, mint valamit tárggyá tenni; a legszigorúbb értelemben tudatról csak akkor beszélhetünk, ha valamelyik lény a saját nemét, a saját lényegét tudja a maga tárgyává tenni. (Egy lény lényegét a maga neve, a nemére való vonatkozás határozza meg.) Feuerbach elemzései ezen a ponton mintha két tendenciára hasadnának szét: 1. Az ember általában vett lényege abban áll, hogy valamit a maga tárgyává tud tenni. „Az ember *tárgy nélkül* semmi” (Feuerbach 1978c: 40). A „semmi”-t ebben az esetben valószínűleg úgy kell értenünk, hogy nincs összhangban a saját lényegével. „A tárgyon ébred tehát az ember *öntudatra*, a tárgy tudata az ember *öntudata*. A tárgyból ismered meg az embert: rajta *mutatkozik* meg számodra az ember lényege (...), *igazi objektív énje*” (Uo.). A tárggyá tevésnek az a jelentősége, hogy az ember mindent képes

visszaemelni a saját hatókörébe, mindent képes újra elsajátítani. Ennek a gondolatnak van egy rejtett következménye: az embert számos olyan dolog veszi körül, ami függetlenné vált, eltávolodott tőle. A tárgyá tevés képessége azt jelenti, hogy az ember ezeket újra a saját hatókörébe tudja vonni. Az embertől eltávolodott dolgokat Feuerbach a „végtelenség” fogalmával ragadja meg. 2. Feuerbach ugyanakkor az ember lényegét speciálisan az ember nembeliségében látja. Ebben az esetben azt mondhatjuk, hogy az emberhez hozzátartozik a végtelenség. „Minden lény *önmagában és önmagáért végtelen*, istene, legfőbb lényege *önmagában van*” (43).

Ebben az esetben viszont azt kell mondanunk, hogy az ember lényege szerint a véges és a végtelen egysége. A hiba „csak” abból származik, ha ezt a végtelent kivetítjük, és függetlenítyük az embertől. „Ha tehát a végtelent gondold, akkor a *gondolkodóképesség végtelenségét* gondold és igazolod, ha a végtelent érzed, akkor az *érzőképesség végtelenségét* érzed és igazolod” (44). Feuerbach a vallást inkább ebben az utóbbi összefüggésrendszerben elemzi. De ennek áttekintése előtt még rá kell mutatnunk az érzéki tárgyak és a vallási tárgyak megkülönböztetésére. Az érzéki tárgy az emberen kívül helyezkedik el, a vallási tárgy viszont az emberben van. Az első esetben a tárgy tudatáról, a második esetben a tárgy öntudatáról beszélhetünk; e különbség ellenére természetesen mindkét tárgy eltávolodhat az embertől. Feuerbach mindenekelőtt Isten létét tekinti az öntudat kivetítésének: „*Isten tudata az ember öntudata, Isten megismerése az ember önmegismerése*. Az embert Istenéből ismered meg, viszont az emberből ismered meg istenét is; e kettő egy és ugyanaz” (49). Az embernek Istenhez való viszonyában tehát a saját neméhez való viszonya ölt „kísértetszerű” formát: „*Az isteni lény nem más, mint az emberi lény*, vagy helyesebben: *az ember lényege*, amelyet elkülönítettek az egyéni, azaz valóságos hús-vér ember korlátaitól” (50).

7.9. Marx Hegel-kritikája és társadalomelmélete

A fiatal *Karl Marx (1818-1883)* is mindenekelőtt a hegeli filozófiával próbál szembenézni, és ebben a törekvésében döntően a feuerbach-i koncepcióra támaszkodik. Marx - első megközelítésben - a hegeli *Jogfilozófiát* ugyanolyan szempontok alapján bírálja, mint Feuerbach a *Fenomenológiát*. A *Jogfilozófia* legnagyobb tartalmi problémáját Marx abban látja, hogy az állam megdicsőítésére hajlik: az állam „a magát akaratként megvalósító ész hatalma” (Hegel 1983: 267). Ugyanakkor az állam a társadalom létének betetőzése, „az erkölcsi eszme valósága” (261). Marx részletesen idézi és kommentálja a *Jogfilozófiának* az államra vonatkozó paragrafusait, és végső soron azt próbálja megmutatni, hogy Hegel a *végtelenség* vagy az *általánosság* túlereje miatt nem képes megragadni a társadalom valóságos struktúráját. Nem egy konkrét koncepcionális hiba miatt hajlik az állam kitüntetésére, hanem azért, mert a spekulatív filozófia eleve ehhez a következtetéshez vezet. Marx stíláriis elemzésekkel azt próbálja kimutatni, hogy Hegel filozófiai nyelvezetében egyfajta miszticizmus működik. Ha már Feuerbach azt írta a *Fenomenológiáról*, hogy abban az elvont *logikai szempont* válik dominánssá, akkor ugyanez elmondható a hegeli államjogról is. Marx mintegy alkalmazza a feuerbach-i koncepciót, amikor a következőket írja: „Az eszme termékévé, predikátumává tette azt, ami a szubjektuma. Nem a tárgyból fejleszti ki a gondolkodását, hanem a tárgyat fejleszti ki a logika elvont szférájában önmagával elkészült gondolkodás szerint. Nem arról van szó nála, hogy kifejlessze a politikai berendezkedés meghatározott eszméjét, hanem arról, hogy a politikai berendezkedést viszonyba hozza az elvont eszmével, hogy a politikai berendezkedést (az eszme) élettörténetének egy tagjaként rangsorolja, ami nyilvánvalóan misztifikáció” (Marx 1957b: 213). A kritikák tárgyi különbségei tartalmi különbségekhez is vezetnek: amíg Feuerbachnál az érzéki lény, az individuum alkotta a végső bázist, addig Marxnál ezt a szerepet a polgári társadalom töltötte be. Pontosabb talán, ha azt mondjuk, hogy a fiatal Marx érdeklődésének homlokterében a társadalmi körülmények között élő individuum áll. Ezért néha Marx mintha átmenetet próbálna konstruálni az

antropológiai alapvetés és a társadalomfilozófia megalapozása között. *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című műben olvashatjuk: „De az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény: az ember az ember világa, az állam, a társadalom” (Marx 1957a: 378). Ezt a kettősséget úgy is megfogalmazhatjuk, hogy Marx sokáig nem dönti el, hogy a végességet az antropológiával vagy a társadalmisággal azonosítsa-e. *A német ideológiában* (1846/47) a következőket olvashatjuk: „Az előfeltételek, amelyekkel kezdjük, nem önkényesek, nem dogmák, hanem valóságos előfeltételek, amelyekből csak a képzeletben lehet elvonatkoztatni. (...) Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése” (Marx-Engels 1960: 22). Itt egyenesen úgy tűnik, mintha Marx felelevenítené Feuerbach antropológiai perspektíváját. „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk” (23.). Marx nem mondja, hogy ez a meghatározás jó vagy rossz, hanem csak azt, hogy teljesen közömbös. És most jön egy perspektívaváltás: „Ők maguk akkor kezdik el magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor termelni kezdik létfenntartási eszközeiket (...)” (uo.). (Ugyanezt az összefüggést fejt ki a perspektívaváltás nélkül egy kihúzott passzus: „Ezeknek az egyéneknek első történelmi cselekedete, amely által megkülönböztetik magukat az állatoktól, nem az, hogy gondolkoznak, hanem hogy létfenntartási eszközeiket termelni kezdik“ (Uo.). Ezt a perspektívaváltást csakis úgy magyarázhatjuk, hogy a spekulációnál előrébb való a praxis. Az antropológiai perspektívából kiindulva így mégis eljutottunk a polgári társadalomhoz, pontosabban annak gazdasági alapzatához.

Marx azonban nemcsak átrendezi a feuerbach-i kritikát, hanem meg is próbál túllépni rajta. Ebben a törekvésében teljesen osztozik a korabeli ifjúhegeliánus mozgalommal, mindenekelőtt Edgar Bauer *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* (A kritika harca az egyházzal s az állammal, 1843) című művével. Marx *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című tanulmányának nyitó soraiban a következőket írja: „Németországban a vallás kritikája lényegében lezárult, márpedig a vallás kritikája minden kritika előfeltétele” (Marx 1957a: 378). Nem lenne nehéz megmutatni, hogy ezek a sorok Bauer egyik megállapítását ismétlik: „A kritika eddig főként a vallás és a teológia területén mozgott. A leglényegesebb dologgal foglalkozott.

Mert a vallásban benne van az emberi gyengeség és függőség elmélete (...)” (Bauer 1985: 584). Marx - mintegy tovább szöve Bauer leírását - a következőképpen foglalja össze az eddigi kritika legfontosabb hozadékát: „A *vallási* nyomorúság a valóságos nyomorúság *kifejezése*, s egyszersmind *tiltakozás* a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke (...). A vallás a nép *ópiuma*” (Marx 1957a: 378). Már az eddigi megfogalmazások is egyértelműen mutatják, hogy mind Bauer, mind Marx úgy szeretnének túllépni Feuerbachon, hogy mintegy meghosszabbítják a vallás kritikáját. Bauer így fogalmaz: „Ha tehát a kritikáról beszélünk, akkor mindenekelőtt a teológiaellenes kritikára gondolunk; eddig ez volt, és ennek kellett lennie a legtevékenyebbnek. De a kritikának túl kell lépnie a pusztán vallásellenes kritika keretein” (Bauer 1985: 585). Talán erre gondolhatott Marx is, amikor a nyitó mondatban megpróbálja kitágítani a kritika jelentését. Ebből már jól látható, hogy Bauer és Marx egyaránt a társadalom bírálata felé tapogatózott. Ezen a ponton az elemzések azonban elválnak egymástól. Bauer sokkal többet foglalkozik a kritika általános sajátosságainak leírásával. „A kritika az embert egészsé, egy önmagát szabad belátásból, valóban erkölcsi ismeretek alapján önmagát meghatározó emberré akarja tenni” (597). Marx átveszi ezt a gondolatot is: „A vallást mint a nép *illuzórikus* boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép *valóságos* boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint *amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra*” (Marx 1957a: 378. sk.). Bauer és Marx gondolatmenete abban is megegyezik, hogy a valláson átlépő kritikának *gyakorlativá* kell válnia. Bauer a nép álláspontját és az előítéleteket lebontó gondolkodást próbálja összekötni egymással. „Ha a (nép) gondolkodik, akkor meg fogja ismerni a maga jogát és a maga hatalmát; és amit aztán tenni fog, arra vonatkozóan már nem kell útmutatásokat adnunk” (Bauer 1985: 589). Marx megfogalmazása ennél is metaforikusabb: „miként a filozófia (értsd: a kritika) a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit” (Marx 1957a: 390). Marx a feuerbach-i valláskritika meghaladása során jutott el a proletariátus történelmi szerepének tematizálásához, habár ez a lépés - ahogy azt az ifjúhegelianusok példája mutatja - egyáltalán nem kényszerítő.

A marxi társadalomelmélet kidolgozása felé a döntő lépést az 1844-ből származó *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tették meg. Ennek

zárófejezetében a *Fenomenológia* egyik mértékadó kritikájával találkozhatunk. A *Fenomenológiában* Marx szerint kettős hiba van. 1. Ha a szellem előrehaladó mozgását elidegenedési folyamatként értelmezzük, akkor azt mondhatjuk, hogy Hegel ezt a folyamatot pusztán spekulatívnak tekintette. Ebből következően nála nem a gazdaság és az államhatalom elidegenedéséről van szó, hanem az elvont gondolkodás elidegenedéséről. Ez pedig azt jelentené, hogy Hegelnél már megtalálhatjuk a spekuláció önkritikáját. 2. Ez a kritika azonban problematikus, mert hibás mércét alkalmaz: „a *filozófus* (tulajdonképpen) magát (...) alkalmazza *mércéül* az elidegenült világra” (Marx 1970: 103). Az első szempontról elmondhatjuk, hogy már Feuerbachnál is megtalálható, azzal a különbséggel, hogy Marxnál most valóságos társadalmi kategóriákról van szó. A mérce kérdésének felvetésében azonban Marx jóval élesebben fogalmaz, mint Feuerbach. Feuerbachnál a kritika értelme a végesség visszaperlésében állt; vagy úgy is mondhatnánk, hogy a kritika lényege éppen a nem azonosság kimutatásában állt. Feuerbach egy helyen azt mondja, hogy minden kritika elemi feltétele, hogy a szubjektivet és az objektivet meg lehessen különböztetni egymástól. Bauer a kritika mércéje helyett a kritika bázisáról beszél, és ezt az emberi szabadsággal azonosítja. „A modern kritika az emberi szellemet teljesen belehelyezi a maga jogaiba és a maga uralmába. Nem hagyja, hogy a szellem pusztán szolgáljon és a szellem után kullogjon” (Bauer 1985: 600). Marx kritikafogalmának két aspektusa van: egyrészt megpróbálja kihámozni a hegeli filozófia véges tartalmát. A kritikából így az azonosság felrobbantása következik. A *Fenomenológia* sajátos olvasatával Marx most minden korábbi kísérleténél messzebb megy. „A nagyság a hegeli *Fenomenológiában* és végeredményében - a negativitás dialektikájában mint a mozgató és létrehozó elvben - tehát először is az (...), hogy (...) a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja” (Marx 1970: 104-105). A *Fenomenológiának* a spekuláció kontextusából való kiemelése így a munka világának elemzéséhez vezet. A munka világában lehet kimutatni - Marx szerint - az elidegenedés valóságos formáit. A spekulatív filozófia kritikája így a gazdaság filozófiai elemzésébe csap át.

Marx a későbbi nagy műveit általában a politikai gazdaságtan bírálatának nevezte. Ez elsősorban nem azt jelenti, hogy a meglévő

közgazdasági elméleteket bírálja, hanem azt, hogy a kritikát eleve a gazdasági jelenségek filozófiai értelmezéseként tekintette, még akkor is, ha a filozófiai tartalom egyre vékonyabb lett.

A közgazdasági tények filozófiai értelmezését Marx a következőképpen indokolja: „Kiindultunk a nemzetgazdaságtan előfeltevéseiből. Elfogadtuk nyelvét és törvényeit. (...) Magából a nemzetgazdaságtanból - saját szavaival - mutattuk meg, hogy a munkás áruvá, mégpedig a legnyomorúságosabb áruvá süllyed le, hogy a munkás nyomora fordított arányban áll termelésének hatalmával és nagyságával” (44). A közgazdaságtan immanens interpretációjából indultunk ki, de ennek az interpretációnak volt egy merőben új eleme, amely első megközelítésben leszűkítésként értelmezhető. A hagyományos közgazdaságtan három termelési forrással számolt: a munkával, a tőkével és a földdel; Marx viszont a munkát próbálja kitüntetni a másik kettővel szemben. Ez a kitüntetés azonban még nem jelenti automatikusan a közgazdasági tények és összefüggések filozófiai magyarázatát. A filozófiai fordulat úgy jön létre, hogy a kitüntetett mozzanat a termelési tényezők közül a dinamika letéteményesévé válik. Ez a dinamika a munkavégzés dinamikája, amely a *Fenomenológiától* kölcsönzi a maga filozófiai háttérét. A *Fenomenológia* valóságtartalmának meghatározása azt követeli, hogy a közgazdaságtant a munka perspektívájából tekintsük. Így jutunk el az elidegenedés elméletéhez, amely most már nem egyszerű metodológiai elv, hanem társadalomfilozófiai összefüggés. Marxnál így egymásra talál a közgazdaságtan filozófiai interpretációja és a *Fenomenológia* társadalomfilozófiai tartalmának kidolgozása. Ennek eredménye az elidegenedés elmélete, amelynek négy összetevője van: 1. A kiindulópont tulajdonképpen a közgazdaságtani gondolatmenetből is kihámozható: „a munkás annál szegényebb lesz, minél több gazdagságot termel” (45). Ez a mondat többféle utalást tartalmaz: a gazdagságot nem a három termelési tényező együttese, hanem kizárólag a munka termeli. A munkás azonban a gazdagságot nem önmagának termeli, hanem másoknak. Ezért minél több gazdagságot termel, relatíve annál szegényebb lesz. „A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás *megvalótlanulása*, a tárgyasulás mint a *tárgy elvesztése és a tárgy igájában való szolgasága*, az elsajátítás mint *elidegenülés*, mint *külsővé-idegenné válás* jelenik meg” (uo.). Érdekes felfigyelni arra, hogy ez a gondolat teljesen eltér a tárgygyá tevés feuerbach

koncepciójától. Marxnál először is nem a tárgygyá tevésről, hanem a tárgyak létrehozásáról van szó. Ugyanakkor ez nem az ember pozitív képessége, hanem olyan képessége, amely eltorzulhat. A tárgyak létrehozása az ember legfontosabb képessége, de lehetnek olyan körülmények, amikor a tárgyak létrehozása idegen hatalmak kielégítését szolgálja. Jól érezhető, hogy minden azokon a körülményeken és azon a speciális viszonyrendszeren múlik, amelyre Marx itt utal, de amelyet (egyelőre) nem fejt ki.

2. Ha a munkás elidegenedik a termelés eredményétől, az azt is jelenti, hogy elidegenedik magától a termelés aktusától. A munkás számára a munka *értelme* attól függ, hogy ő maga sajátíthatja-e el a terméket, vagy azt valaki másnak kell átengednie. Ha ez utóbbi eset áll fenn, akkor a munkás a termelési aktivitást egyetlen pokoljárásnak tekinti. „Miben áll mármost a munka külsővé-idegenné válása? Először is abban, hogy a munka a munkás számára *külsődleges*, azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi” (47). Marx rendkívül világos viszonyokkal és összefüggésekkel számol: a munka értelmét a munka termékének elsajátítása adja meg. A helyzet azonban nem mindig ilyen egyértelmű: számos olyan munka van, amelynek eredménye nem is sajátítható el individuálisan, amely eleve a közösséget szolgálja. Ebben az esetben Marx gondolatai teljesen értelmezhetetlenek. 3. Ha az ember mind a munkavégzés eredményétől, mind annak aktusától elidegenedik, akkor elidegenedik a munkavégzés képességétől is. A munkavégzés képessége viszont az ember nembeli sajátossága. A következő meghatározás még teljesen a feuerbach-i koncepció nyomvonalain halad: „Az ember nembeli lény, nemcsak annyiban, hogy gyakorlatilag és elméletileg a nemet (...) a maga tárgyává teszi, hanem - és ez csak más kifejezés ugyanazon dologra - annyiban is, hogy önmagához mint a jelenvaló eleven nemhez viszonyul” (49). Ez a gondolat teljesen feuerbach-i, Marx maga is jelzi, hogy csak stiláris átfogalmazást hajtott végre. Az újdonság Feuerbachhoz képest az, hogy a nembeli lényeket a munkához köti. Marx ezzel - Schiller nyomán - azt akarja mondani, hogy szakadás keletkezik az ember és az emberi nem között.

4. Az emberi nemtől való elidegenülésnek az a következménye, hogy az ember elidegenedik a másik embertől is. Az egész emberiségtől való

elidegenedés azt jelenti, hogy az ember önmagába esik vissza, és a hozzá legközelebb álló emberek is idegenek lesznek számára. A munka elidegenedése következtében az emberek közötti összes viszony megbabonázódik.

Marx elmulasztja feltenni a kérdést, hogy nincsenek-e olyan elvi vagy gyakorlati gátak, amelyek a munka világának kiterjedését megakadályozhatnák. Hogyan érvényesülhet a termelési folyamat elidegenedése egy olyan szférában, amelyben a viszonyok egészen más logika alapján szerveződnek? Ezen a ponton Marx egyszerre két összefüggésre gondol: az első pontban feltételezett viszonyra, amely a kizsákmányolók és a kizsákmányoltak között feszül, és a termelésen kívüli viszonyokra.

Marx a *Fenomenológia* egyik legfontosabb módszertani alapgondolatát a munkavégzés logikájában próbálja felmutatni. A *Fenomenológia* társadalomfilozófiai transzformációja nem egyszerűen azt jelenti, hogy a korábbi fogalmi mozgást a munkafolyamat sajátosságaként mutatjuk fel, hanem a külsővé-idegenné válást a munka sajátos eltorzításának tekintjük. Ezzel a *Fenomenológia* dialektikája is teljesen átértelmeződik: a fogalmi dialektika, amely az abszolút azonosság felé mutat, nem tud érvényesülni, ehelyett a külső körülmények a dialektikát a nem azonosság pályájára helyezik. A kérdés az, hogy szüksége van-e Marxnak az azonosságlogika társadalomfilozófiai transzformációjára is? Azt gondolhatnánk, hogy nincs, mert a munkával kapcsolatban kezdetben felállított fogalmi összefüggések szolgálhatnának a kritika mércéjeként. Marx azonban nagyon szeretné, ha a kritikája nem maradna pusztán teoretikus. Ezért a munkával kapcsolatos összefüggéseket átalakítva az egész folyamat végpontján is elhelyezi, még hozzá olyan megfogalmazásban, amely egyértelműen mutatja az azonosságfilozófia hatását. „A kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldódása” (68). A nem azonosságra épülő kritikai koncepció így végső soron az azonosságfilozófiába torkollik.

Marx a későbbiekben úgy gondolta, hogy még az elidegenedés terminusa is foglya a spekulatív filozófiai nyelvnek. A *német ideológiában* úgy tűnik, hogy az „elidegenedés” szót már csak azért

használja, hogy „a filozófusok számára érthetően fejezze ki magát” (Marx-Engels 1960: 38). Ezután a koncepció elveszti a Hegel-kritikára utaló vonatkozásait. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy a korai koncepciónak tulajdonképpen csak egyetlen eleme marad fenn: a redukcionizmus. Amit Feuerbach „titok”-nak nevezett, azt Marx a „nem érthető valami nélkül” és a „valamiben gyökerezik” szófordulatokkal írja le. „Vizsgálatom abba az eredménybe torkollt, hogy a jogi viszonyok, valamint az államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára, »polgári társadalom« néven foglalja össze” (Marx 1965: 6). Ezen az összefüggésen tehát már túl vagyunk, ezzel Marx már nem akar foglalkozni, az olvasót arra kéri, egyszerűen fogadja el. Ugyanakkor ez az összefüggés mégis roppant jelentős: Marx egy olyan társadalmi szférát fog elemezni, amelyből kiindulva a társadalom egész rendszere megragadható. Marad tehát a szó szűk értelmében vett gazdaság elemzése. De ez az elemzés is egy viszonylag egyszerű összefüggésre épül: a termelés mindig bizonyos termelési viszonyok közepette játszódik le. Marx így alkotja meg a termelőerők és a termelési viszonyok fogalmát. „Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal. (...) Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be” (uo.). A termelőerők, amelyek bázisa a technika fejlődése, ellentmondásba kerülnek azzal a viszonyrendszerrel, amelyben a termelés folyik. Ekkor következik be a robbanás, melynek következtében a termelési viszonyok új konstellációja jön létre. Ez az örökös küzdelem azonban most közvetlenül a megnyugvás küszöbéhez érkezett. „A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája” (7). Vagyis a kommunizmusban meg fog teremtni a termelőerők és a termelési viszonyok azonossága. Az azonosságfilozófia tehát diadalmaskodott; a marxi filozófia a dogmatizálódás útjára lépett.

7.10. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

A pesszimizmus filozófusa gazdag kereskedőcsalád gyermekeként nevelkedett, serdülő éveit szüleivel beutazta Európát. Zárkózott komorságának és a társasági élettől való idegenkedésének elmélyülésére egyfelől apja 1805-ös öngyilkossága, másfelől sikeres írói karriert befutó anyjának nagyvilági élete volt meghatározó hatással. Az útikönyveket és regényeket író Johanna Schopenhauer Weimarban az irodalmi és társasági élet fontos szereplője, irodalmi szalonjában Schopenhauer többek között Goethével is kapcsolatba került. 1809-ben Göttingenben orvosi tanulmányokba kezd, hamarosan azonban végleg átpártol a filozófiához. A berlini egyetemen Fichte és Schleiermacher előadásait látogatja. Rövid és sikertelen egyetemi karrier után visszavonul, Frankfurtban telepszik le és ott él apai örökségéből egészen haláláig. Művei csak életének utolsó évtizedében válnak ismertté, akkor azonban egy csapásra sikeres és elismert gondolkodóvá válik. Magányos, zárkózott, külön életéről anekdoták sokasága számol be.

A schopenhaueri pesszimizmus alapgondolata az, hogy az élet szenvedés, és az egyetlen értelmes cél az életakarat kioltása. A filozófia feladata az illúzióktól való megszabadítás, legfőbb illúzióink pedig nem más, mint a meggyőződés, hogy az, amit világnak nevezünk, valóságosan létezik. A világ azonban Schopenhauernél csupán a szubjektív képzetek összefüggő szövődése, olyan illúzió, amit valóságnak hiszünk, holott leginkább egy álmhoz hasonlítható. Az igazság megismeréséhez fel kell lebbentenünk az illúziók fátylát, és egy filozófiai rendszer igazi célja nem is lehet más, mint megszabadítani a hamis látszatoktól. A hibás gondolatokból szőtt fátyol mögött megpillanthatjuk magát a valóságot: a vak, cél nélküli akaratot, azt a kielégíthetetlen ösztönt, amely minden lényt belekényszerít az életakarat, a küzdelem, a szenvedés létformáiba. Schopenhauer filozófiai víziója új a nyugati gondolkodásban, alapvetően befolyásolta a század elején ismertté váló indiai gondolati hagyomány, az Upanisádok, a Védák és a buddhizmus filozófiája.

7.10.1. A világ mint akarat és képzet

A schopenhaueri filozófia egyetlen középponti gondolat szisztematikus és egyre bővülő kifejtése. A mű második kiadásához írt terjedelmes második kötet nem változtatta meg ezt az alapgondolatot, csupán árnyalta és kiegészítette, így elmondható, hogy Schopenhauert egész életében ez a gondolat foglalkoztatta. A fő mű címe - *A világ mint akarat és képzet* - tömören és világosan foglalja össze a központi tételt, amely így hangzik: „ez a világ, amelyikben élünk és létezünk, egész lényegét tekintve teljes mértékben *akarat* és ugyanakkor teljes mértékben *képzet*” (Schopenhauer 1818/1991: 228).

Az alaptétel elsőként kifejtett része, a „világ mint képzet” azt jelenti, hogy a külvilág léte valójában elválaszthatatlan a tudatunktól, vagyis az emberi világ a tudat világa. Ennek következtében az, amit világnak nevezünk, pusztán jelenség, tudatunk képzete, nem pedig valamilyen lényegi valóság. Az alaptétel második fele, a „világ mint akarat” ezzel szemben arra utal, hogy a világ még azon túl is valami, hogy pusztán képzet. A tudati képzetektől független, vagyis önmagában tekintett világ lényege tehát az akarat. A jelenség és magánvaló Kanttól átvett megkülönböztetését Schopenhauer sajátosan alakítja át: a jelenségen túl lévő magánvaló dolog nála nem egy érzékfeletti, a megismerő elme számára hozzáférhetetlen erkölcsi világot jelent, hanem a világ lényegét alkotó nyers és artikulálatlan akaratot. A világ ezek szerint képzetek rendszeres egésze, vagyis jelenségvilág, ugyanakkor pedig akarat is, vagyis lényeg, illetve magánvaló. Az utóbbi tételhez azonban Schopenhauernél a kezdetektől fogva súlyos pesszimizmus kapcsolódik, a világ ugyanis tele van rosszal és fájdalommal. A keleti filozófiából átvett gondolat értelmében minden élet szenvedés.

A fő mű négy részre osztása az alapgondolat négy különböző aspektusát mutatja meg: az első könyv az ismeretelmélet kérdéseit taglalja, a második az akarat metafizikájának fő vonalait adja meg, a harmadik az esztétikával, a negyedik pedig az etikával foglalkozik. Nem csak *A világ mint akarat és képzet* 1844-ben megjelent második, kiegészítő kötete tükrözi ezt a felosztást, hanem tulajdonképpen Schopenhauer egyéb művei is többé-kevésbé ehhez az alapstruktúrához igazíthatók, és valamelyik alfejezet bővítésének tekinthetők. A szerző felhívja az olvasó figyelmét az előszóban, hogy a mű organikus egész, minden rész csak ezen az egészen belül értelmezhető, ezért

tulajdonképpen két olvasásra van szükség: először az egészet kell megértenünk, utána azonban érdemes még egyszer elolvasnunk a könyvet, hogy a részeket is megértsük.

Az első könyvben kifejtett ismeretelmélet Schopenhauer szándéka szerint Kant gondolatainak hű továbbfejlesztése. A kanti gondolatrendszernek ez a sajátos továbbfejlesztése már az 1813-ban megjelent *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Az elégséges alap elvének négyféle gyökeréről) című doktori értekezésében megjelenik, amit Schopenhauer a fő mű bevezetésének és előtanulmányának tart. E disszertáció gondolatait fejleszti tovább *A világ mint akarat és képzet* első könyvében. Kant nyomán egy olyan idealisztikus elképzelést vázol itt fel, amely szerint számunkra csak a tudatunk adódik közvetlenül. Senki sem képes a tudatán kívül kerülni, hogy megtekintse a valóságot úgy, ahogy az a tudatától függetlenül létezik. A számunkra megjelenő világ tudati függőségének két oldala van: a *létezése* és a *formája*. Az egész általunk ismert világ létezése a megismerő szubjektum függvénye, hiszen csak e szubjektum viszonyában léteznek a dolgok ezen a módon. Schopenhauer metafizikai álláspontja lényegében eltér Berkeley - tisztán ismeretelméleti alapon nyugvó - szubjektív idealizmusától. Schopenhauernél ugyanis a végső magyarázat minden esetben az akarat. Nemcsak a megismert világ léte, hanem a formája is megismerő tudatunktól függ, e formát pedig valójában a kanti filozófia szemléleti és gondolati formái adják: a tér, az idő, a kauzalitás stb. Ezek a meghatározások nem a magánvaló dologhoz tartoznak (ami, mint látni fogjuk, a formátlan és meghatározatlan akarat), hanem a jelenségekhez. Az emberi tudat ezeknek az alakzatoknak a segítségével egy tér, idő és kauzalitás tekintetében strukturált, tárgyi létformát öltő és szemlélhető külvilágot vetít ki. Ez a projekció maga a világ mint képzet, aminek összefüggéseit az elégséges alap elve mint végső szervező elv magyarázza.

A világra vonatkozó megismerés szempontjából ugyanúgy különbség van szemlélet és fogalom között, mint Kantnál, a két ismeretforrás azonban Schopenhauer szerint nem egyenértékű. A dolgokra vonatkozó minden megismerésünk valójában a szemléletben kezdődik, belőle indul ki, és reá támaszkodik. A szemlélet az a forrás, amelyre minden fogalmi megismerés ráépül: a szemlélet ugyanaz gondolatiságunk számára, mint a gránit a geológiai rétegek számára: a végső alap, amely

mindent hordoz. A szemlélet kitüntetettsége nyilvánvaló összefüggésben áll testi létezésünk sajátosságaival. A megjelenő világ ismeretelméleti vizsgálatának látszólagos semlegességét azonban áthatja Schopenhauer mély pesszimizmusa: a megismerő szubjektum képzeteként leírt világ nélkülözi a szilárd támaszokat, már önmagában semmis, relatív és véges. Ezért hasonlítja gyakran a számunkra megjelenő világot mint képzetek rendszerét álomhoz, jóllehet empirikusan tekintve ez a legreálisabb valóság. Ha túl akarunk lépni az empirikus világ számunkra megjelenő és értelmünk által meghatározott formáin, akkor aligha támaszkodhatunk intellektuális képességeinkre: csakis egy intuitív megismerés lendíthet a látszat szükségszerű határain túlra.

A második könyvben Schopenhauer metafizikájával ismerkedhetünk meg, amely megadja a kulcsot a világ mint képzet rejtélyének értelmezéséhez. A megfejtéshez azonban nem gondolati spekuláció vezet el, hanem saját testünk közvetlen tapasztalata. A világ összes többi dologtól eltérően testünk nem csupán képzet, hanem még valami más is: a test ugyanis közvetlenül mint akarat adódik. Schopenhauer szerint ezt a kettős testtapasztalatot kiterjeszthetjük a természet egészére: így jutunk el ahhoz a belátáshoz, hogy a saját akarat közvetlen tapasztalata analógiát szolgáltat a természet egészének megfejtéséhez. Ezen az úton építi fel azután Schopenhauer az akarat egész kozmológiáját: az akarat a magában való (illetve annak sokkal rejtélyesebb, és immár nem ismeretelméleti megfelelője), vagyis a világ lényege. Természetesen ezzel a hagyományos „akarat”-fogalmat is átértelmezi, hiszen a természet mélyén a világ formátlan lényegeként működő akarat aligha gondolható el a szabad, individuális, erkölcsi cselekvő akaratának mintájára. A schopenhaueri rendszerben az akarat az élet vak és céltalan hajtóerejét, egy névtelen és formátlan metafizikai hatalmat jelent, ami ugyanakkor minden valóság, anyagiság, fájdalom és szenvedés forrása. Az akarat azáltal nyeri el a „vak életakarat” jelentését, hogy Schopenhauer szisztematikusan tagadja az akarat hagyományos fogalmának jellemzőit. Az akarat nemcsak az újkori szubjektum akaratához nem hasonlít, de nincs benne semmilyen isteni vagy racionális vonás sem.

A világ mint akarat és képzet filozófiatörténeti jelentősége többek között abban áll, hogy elsőként forgatja fel észnek és akaratnak az egész metafizikai hagyományra jellemző rangsorát. Még ha az

embernek szakadatlanul küzdenie is kell az ösztönszerű és testies hajlamai ellen, az ember mint eszes lény (*animal rationale*) európai hagyományában ennek ellenére mégis a szellem és az ész volt a meghatározó és vezető elv, amelyben az ember igazi értéke és ennek megfelelően erkölcsi és vallási feladata megmutatkozott. Schopenhauer nem csupán azt állítja, hogy az akarat igazi meghatározója nem az intellektus, mert a kettő el van választva egymástól. Ennél forradalmibb az alapgondolata: az ész tulajdonképpen csupán az akaratnak az egyik, és valójában nem is a legfontosabb megnyilvánulási formája. Az akarat metafizikája a következő sorrendet állítja föl: a legalapvetőbb és legeredendőbb az akarat mint magánvaló, a második a test mint az akarat látható objektívációja, a harmadik pedig a megismerés mint a test egyik részének, az agynak organikus funkciója. A racionális működés tehát valami alapvetően nem racionálisban gyökerezik, és tőle függ, az intellektus pedig csupán eszköze ennek az alapvetően nem racionális princípiumnak. Ez a feltevés súlyos törést jelent az *animal rationale* hagyományos fogalmára támaszkodó emberképben.

Az akarat azonban nem csupán távol áll a racionális megformáltságtól, de a vak életakarat önmagával is ellentétbe kerül. Ezért van az eleven lények között öldöklő küzdelem, ezért jellemez minden lényt kiolthatatlan egoizmus, és ezért van a szenvedés, ami az élet szívében lakozik. Az élet egészét jellemző szenvedés metafizikai magyarázata tehát az akarat lényegét alkotó meg hasonlítás önmagával. Így a pesszimizmus Schopenhauer szerint nem a világ félreértése vagy helytelen értelmezése, vagy valamiféle pszichikai gyengeség szülte: a pesszimizmus a világ metafizikai értelmetlenségével szembeni egyetlen adekvát magatartás. Minden világjobbító szándék, minden bizakodás a fejlődésben és az előrehaladásban alaptalan naivitásból táplálkozik, s ezért illúziónak bizonyul.

A vak akarattól való megszabadulás azonban nem lehetetlen. Van egy esztétikai útja, amely időleges megszabadulást tesz csak lehetővé, de van egy aszketikus-etikai útja is, amely a végleges megszabadulás reményét tartogatja. A harmadik könyvben Schopenhauer az esztétika szerepét taglalja metafizikai rendszerében, és arra a belátásra jut, hogy a művészeti és a természeti szépség megismerése és szemlélése időlegesen megszabadítja a tudatot az akarat igájától. Az esztétikai élmény csakúgy, mint Kantnál, kontemplációt jelent. A szép szemlélése

során feloldódunk a tárgyban, és így egyszerre mind eloldódunk saját személyünkől is, ami az akarattól való - jóllehet csak időleges - megszabadulást jelent. A művészet hatása tehát az, hogy egy időre tehermentesíti a szenvedéssel teli életet, mivel megszabadít az individualitás tudatától. A művészet tárgya azonban sohasem esetleges és véletlenszerű: Schopenhauer szerint a művészet csak azáltal mentesít a szenvedéstől, hogy egyfajta platóni ideát mutat meg, a látható jelenségek mögötti örök és változatlan formát. Ezzel az ideállal az egyes ember nem tud mit kezdeni, tehát nem is lehet az individuum vágyakozásának tárgya. A művészet általi megismerés egy időre felfüggeszti az akarat működését, azáltal, hogy valami olyasminak a tapasztalatát közvetíti, ami gyökeresen különbözik az életünket lépten-nyomon meghatározó és befolyásoló empirikus valóságtól: az ideális forma tapasztalatában megszűnnek azok a motivációk és érdekek, amelyek egyébként a tárgyakhoz kötődnek. A művészet egy olyan létezés lehetőségéről hoz hírt, amely nem az akaratból táplálkozik.

A szemlélődésre épülő művészetnek azonban különféle formái vannak, és nem mindegyikben fejeződik ki egyforma erővel a világ lényege. A művészetek hierarchiájának csúcsára Schopenhauer a zenét helyezi: a zene az a legfőbb művészet, amely nyelvén minden határt átlépő univerzalitásával leginkább képes megszabadítani az individuumot véges és egoista létezésének korlátaitól, és egyben kifejezni a világ eredendő lényegét. "A zene a filozofálni nem tudó lélek titkos metafizikai gyakorlata" (Schopenhauer 1818/1991: 354). A zene a filozófiánál is hatásosabban mutatja meg azt, amihez a filozófia csak a gondolkodás fáradságos kerülőúttal jut el, a zene ugyanis - mivel a legkevésbé kötődik formához - magát a magánvaló akaratot tárja fel.

A negyedik könyv az akarat metafizikájának etikai aspektusát bontja ki. Ebben Schopenhauer a gyakorlati élet filozófiájának kifejlesztésére tesz kísérletet. A moralitás racionális alapokra fektetése ugyanannak az illúzióknak a foglya, mint az ismeretelmélet: a képzetek világába beleragadva magát a lényegét nem vesszük észre. Az etika alapja egy teljesen irracionális mozzanat lesz, az együttérzés. Schopenhauer szerint az akarattól való megszabadulás valódi útja az etika, ezalatt azonban nem a hagyományos értelemben vett erkölcsi parancsolatok rendszerét érti. Jóllehet nem közösségi etikát dolgoz ki, és nem egy erkölcsi közösség létrehozásában látja a megoldást,

etikájának középpontjában mégis az egoizmustól való megszabadulás áll. Az egoizmus nagyon tág és széles értelemben jellemzi az emberi és állati világ egészét: ebben az alapértelmben a létre és a jóllétre való elemi törekvést jelenti. Az embernél a természet minden lényét jellemző egoizmushoz még a gonoszság is kapcsolódik, s így bezárul a bűn és a szenvedés köre. Ám mivel az egoizmus tévhiten alapul, ezért ki lehet, és ki is kell gyógyítani belőle az embert. Az egoizmus alapja az az álomszerű fantazmagória, ami a világ mint képzet alapvető tévedése: az, hogy a számunkra megjelenő valóság egyedi dolgokra és individuális lényekre osztása valamiként a valóság változatlan és lényegi szerkezetét mutatja meg. Holott a *principium individuationis*, az egyediség elve nem a valóságot tükrözi. Ha az individuális létezők sokasága és az elválasztottság csupán látszat - az idő, tér és kauzalitás feltételeinek alávetett képzetvilág látszata -, akkor a belőle fakadó egoizmus is meghaladható. Schopenhauer az individuális létezés tudatát egy olyan álmhoz hasonlítja, ahol az álm különböző figurái egymással küzdenek, holott valójában egyugyanazon álmodó álmodja őket.

Az individualitás illúziójának megsejtése az egész schopenhaueri etika alapja. Ebből fakadóan nem a szabadság, a boldogság vagy a kötelesség áll erkölcsfilozófiai elmélkedéseinek középpontjában, hanem az együttérzés. A világ mint képzet alaptévedése az együttérzésben lepleződik le, ugyanis egy másik emberrel, vagy egy másik érző lényel való azonosulás során annak fájdalma és öröme a sajátommá válik. Az együtt-érzés, vagyis együtt-szenvedés (*Mitleid*) felismerése után már nem akarunk szenvedést okozni más lényeknek, sőt igyekszünk segíteni őket. Ez azonban nem érzelmős széplelkűség, hanem annak felismerése, hogy az együttérzésben megszűnik az én és te elválasztottsága, megszűnik, vagy legalábbis meggyengül az individuáció. Innen pedig már csak egy lépés annak megpillantása, hogy az akarat ugyanaz minden megjelenésében, vagyis ugyanaz a lényegszerű létezés az, ami minden egyes lényben megmutatkozik és szenved. Az egységnek ezt a gondolatát fejezi ki a Schopenhauer által gyakran idézett „*tat twam asi*” (ez vagy te) indiai formulája. Az individuáció tehát látszat, ennek következtében a lények sokasága is csak látszat, a képzet-világ látszata, igazi lényegem ugyanannyira megtalálható más eleven lényekben, mint saját öntudatomban.

Az együttérzésben feltárul számomra az azonosság, ezzel azonban még nincs megoldva a szenvedés problémája. Az együttérzésben csakúgy, mint a műalkotás szemlélésében lebomlanak az egoizmus falai, az etika igazi feladata azonban az, hogy az *ego* lebontását tudatosan átalakítsa, és a vágyakozásról való lemondássá fejlessze. Ha a szenvedéstől való megszabadulás a végső cél, akkor el kell jutni az életakarat tagadásához. Ezt azonban Schopenhauer szerint nem szabad összekeverni az öngyilkossággal: ebben ugyanis még nagyon is működik az élet önös akarata: az öngyilkos nagyon is akarja az életet, csak épp az adott feltételekkel elégedetlen. A helyes út ezzel szemben az individuális, egoisztikus akarat kioltása, ami lemondást és az akarattól való eloldódást kíván, olyan aszkétikus életet, amelynek kitartó gyakorlásával végül megszüntethető a világ mint képzet illúziója, vagyis elérhető a végső cél: a nirvána.

A schopenhaueri metafizikai pesszimizmus alapgondolata mit sem változott a fő mű megjelenését követő 40 éven át, tulajdonképpen minden későbbi írás jegyzetként vagy kiegészítésként *A világ mint akarat és képzet* gondolataihoz kapcsolódik. Ilyennek tekinthető *Az etika két alapproblémája* (1841), amelynek első része, *Az emberi akarat szabadságáról* címen elnyerte a Norvég Tudományos Akadémia díját. Tanulmányainak, rövidebb írásainak és aforizmáinak kétkötetes gyűjteménye, *a Parerga és paralipomena* 1851-ben jelent meg, és egy csapásra népszerűvé tette az idős filozófust. Schopenhauer ebben a tanulmánygyűjteményben tudatosan eltekintett a bonyolult filozófiai nyelvezettől, és mindössze arra törekedett, hogy korábbi gondolatait ezúttal egyszerű és világos formában tárja a közönség elé. Nem véletlen, hogy azt a művet, amely meghozta számára a sikert, a következőképpen jellemezte: „filozófiám a világ számára”.

7.11. Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855)

Koppenhágában született, kiváló nevelést kapott, de apja komor kedélyvilága az ő életére is rányomta bélyegét. Az apa még gyermekként megátkozta az Istent nyomorúságos sorsa miatt, majd szegény jütlandi pásztorfiúból tehetős kereskedővé küzdötte fel magát, ám ez a gyermekkori istentagadás súlyos büntudatot okozott a számára. A búskomorságba süppedő, Istenével meghasonlott, vezeklő apa figurája erősen meghatározta Kierkegaard fiatalkorát. Papi pályára készült, 1830-ban a koppenhágai egyetem teológiai karán kezdte meg egyetemi tanulmányait, ám kételyei támadtak választásával kapcsolatban, ezért abbahagyta tanulmányait. Éveken keresztül nagyvilági életet élt, társaságokba, színházba, kávéházakba járt: dandy módjára élt és két kézzel szórta a pénzt. Ennek az időszaknak a tapasztalata szolgáltatja az „esztétikai” stádium leírásának alapját. Az évtized végén újra visszatér az egyetemre, és 1841-ben megvédi doktori disszertációját: *Az ironia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészre*. Életének érlelődő belső fordulatra erős hatással van, hogy rövid időn belül szinte az egész családját elveszíti, őt testvére, anyja, majd 1838-ban végül apja is meghal. Ezt a csapássorozatot az apa gyermekkori bűne miatti átokként értelmezi, annak a bűnnek a büntetéseként, amelynek sötét titokzatossága Kierkegaardot folyamatos szorongással töltötte el. A másik meghatározó esemény Regine Olsennel való találkozása 1837-ben, akit 1840 szeptemberében eljegyzett, s akivel egy év múlva szakított. Az eljegyzés váratlan és indoklás nélküli felbontása nemcsak a koppenhágai társasági körökben okozott megdöbbenést, de Kierkegaard életének is legfontosabb eseményévé vált. Újra és újra magyarázni és értelmezni próbálta, és ha a saját fogalmait alkalmazzuk az életére, akkor kétségtelenül ez volt élete legfontosabb „választása”.

A szakítás után Berlinbe utazik, elsősorban az idős Schelling előadásai miatt, akiben Hegel egyik legnagyobb gondolati ellenfelét tiszteli. Schelling előadásai a kinyilatkoztatás és a mitológia filozófiájáról, noha a filozófus szakít a hegeli mindent átható, általánosan elégedett racionalizmussal, mégis csalódást keltenek Kierkegaardban. A német

idealizmus számára új utakat kereső Schelling gondolatai nem elégítik ki Kierkegaard sokkal radikálisabb igényeit. Berlini tartózkodása alatt megismerkedik a fiatalabb nemzedék (Trendelenburg, Feuerbach) Hegellel szembeforduló gondolataival, és a hegeli dialektikával mint a fő ellenféllel is behatóan foglalkozik. 1842 tavaszán tér vissza Koppenhágába és kezdi meg írói tevékenységét. Az elkövetkező évek páratlan termékenységről a sorra megjelenő fontos művek tanúskodnak. Ha életművét két korszakra bontjuk, akkor az első a filozófiai művek rendszerint álneven publikált köteteit tartalmazza (*Vagy-vagy* 1843, *Isméltés* 1843, *Félelem és reszketés* 1843, *A szorongás fogalma* 1844, *Filozófiai morzsák* 1844, *Lezáró tudománytalan utóirat* 1846), a második, 1849-cel kezdődő szakaszhoz a - néha már saját néven megjelenő - elsősorban teológiai indíttatású értekezések sorolhatók (*A halálos betegség* 1849, *A keresztény hit iskolája* 1850).

Magányos különként élte az életét, botrányos könyvei és még botrányosabb cikkei miatt sem lelkeszi, sem egyetemi karrierben nem reménykedhetett. Kíméletlenül támadta az egyházi hatóságok kényelmes és hamis kereszténységét, de őt is gyakran érték támadások különbsége és meghökkentő írásai miatt. A folyamatos, lázas írói tevékenység felemésztette életenergiáit, és 1855-ben rövid betegség után, 42 évesen meghalt.

Kierkegaard gondolkodását három fő sajátosságával jellemezhetjük: határozottan szembeszállt a hegeli rendszer racionalista optimizmusával, elutasította a korabeli kereszténység megelégedett, polgári életfelfogását, és az emberi létezés egyedisége felé fordult. Ez utóbbi miatt tartják számon az első egzisztencialista filozófusként. Kierkegaard a hegeli abszolút szellem mindent magába kebelező rendszerével az *egzisztencia* fogalmát állította szembe. A létező és eleven szubjektum drámáját a transzcendenciához fűződő érdeke, a boldogság és az üdvözülés kérdése mozgatja, ezzel a drámával azonban nem tud mit kezdeni egy olyan gondolkodás, amelynek a középpontjában az Egész és a Történelem áll. A hegeli rendszer egyetemességében minden a helyére kerül, kivéve egyetlen "jelentéktelen apróságot": a mindenkori Ént. A szubjektum egyedi és egyszeri létezése az, ami mindenki számára a legégetőbb kérdéseket veti fel, és amiről az abszolút szellem történelmi kibontakozásának nincs mondanivalója. Hegel szerint a valóság rendjét valójában

a gondolkodás rendje határozza meg, vagyis a fogalom filozófiai kibontakozása egyszersmind a tényleges létezést is hűen tükrözi. Kierkegaard szakít ezzel az alapvető sémával, és a megnyugtató, rendszeres egésszel szembeállítja a nyugtalan, szorongó és szenvedő egyedi egzisztenciát, ami sem fogalmakkal nem ragadható meg, sem ésszel be nem látható, vagyis kilóg a rendszerből. A rendszer mozzanatainak szükségszerűségével szemben az individuális létezés, a tényszerű adottság esetlegessége áll. Az egyedi létezés kimondhatatlanságát állító Arisztotelészről eltérően Kierkegaard szerint az egyediség nem csupán kilóg a lét és fogalom párhuzamosságát állító gondolati rendszerekből, vagyis nem csupán egy különleges eset, hanem egyenesen a lét alapformája. Az egyedi lét azonban nem hozzáférhető az ész számára, ennek következtében nem lehetséges az egzisztencia rendszere sem. Az egzisztencia szubjektivitásként adódik, és nem az egésszel, az ésszerű rendszerrel van dolga, hanem azzal, ami ugyancsak kilóg a rendszerből: az abszolútummal, azzal, ami csak a hit tárgya lehet. A szubjektivitásra irányuló gondolkodás tehát nem a rendszer és a történelem felé vezet, hanem az individuális egzisztencia felé, amely magára veszi a szorongást és a kétségbeesést, és ezáltal keresi az utat a transzcendencia felé.

Kierkegaard az emberi életút három *stádiumát* különbözteti meg: az esztétikai, az etikai és a vallási stádiumot. Nem valóságos életszakaszokról van szó, hanem az emberi egzisztencia különféle módozatairól vagy aspektusairól. Olyan átfogó létmódok ezek, amelyekkel az életünket érintő alapvető egzisztenciális kérdésekre adunk eltérő válaszokat. 1. Az esztétikai stádium a közvetlenség, a vágy, a pillanat stádiuma, ahol az egzisztencia a sokféleség élvezetébe merül, és az érzéki gyönyör motiválja cselekedeteit. Ebben az állapotban nincs állandóság, a közvetlen gyönyör keresése és végtelen ismétlődése jellemzi. 2. Az etikai stádiumban ezzel szemben megjelenik az állandóság és az általánosra épülő egység. Az individuum az erkölcsi parancs és a felelősség komolysága által határozza meg önmagát. Szerelmi megfelelője a házasság, amely Kierkegaard szemében erkölcsi elköteleződést jelent. Az etikai stádium az általános erkölcs felelős vállalása és az individuum igényeinek alárendelése. 3. A vallási stádiumban az egzisztencia túljut a kétségbeesés és a rezignáció állapotán, és az abszurd erejénél fogva hinni kezd. Minden ésszerű remény ellenében reménykedik, és képessé válik az etikai stádium

biztonságáról lemondani: az emberi közösség bizonyosságait felváltja Istennel szembeni, semmivel sem indokolható, ezért abszurd reménykedése.

Az egzisztencia és az életstádiumok mellett talán a harmadik legfontosabb kierkegaardi kategória a *paradoxon*. A „hétköznapi, józan ész” felől tekintve az egzisztencia szinte minden aspektusa érthetetlen és abszurd. Radikális egyediségem az ésszerűség rendszerében elhelyezhetetlen, vagyis paradox jellegű, csakúgy, mint életem ebből fakadó igényei. Az etikai közösséggel való szembefordulás kívülről tekintve abszurd és érthetetlen, ám ugyanilyen abszurd az Istenbe vetett hit és reménykedés is. Az egzisztencia elgondolása szinte minden ponton paradoxonokba ütközik: egyedi létem a nyelv, a logika, az ész és az etika szempontjából egyaránt felfoghatatlan. Kierkegaardnak a rendszereszmével való szembefordulása talán legjobban a paradoxonok vállalásában és elgondolásában érhető tetten.

Nemcsak filozófiai műveiben, de publicisztikájában is élesen szembefordul az uralkodó lutheránus államvallással. Ám nem a keresztény hagyomány egészét kritizálja, hanem csak a kényelmes és üres vallásossággal, a polgári jóléttel és elégedettséggel száll szembe, ami a lehető legóvatosabban kerüli a hit paradoxonjával való szembesülést. Különbséget tesz a megvalósult, fennálló kereszténység és a hiteles kereszténység között. A paradoxon erejénél fogva hinni Kierkegaard számára nem filozófiai kérdés volt, hanem az igazi keresztény hit lényege.

7.11.1. Az életstádiumok

Az 1843-ban megjelent *Vagy-vagy* című műben kétszeresen is elrejtőzik Kierkegaard: a könyv Victor Eremita álnéven jelenik meg, ez a név azonban nem egy szerzőt, hanem csupán az írások közreadóját takarja. Ez a kettős rejtőzködés azonban nem funkció nélküli az írás egésze szempontjából, ugyanis ez teszi lehetővé, hogy Kierkegaard távolságtartással kezelhesse mind az esztétikai életet leíró „A” elképzeléseit, mind az etikai stádiumot megjelenítő „B” gondolatait. A szöveg a kétféle életfelfogást az emberi élet számára legfontosabb viszony, a szerelmi kapcsolat felől mutatja be. Az esztétikai életfelfogás szempontjából a szerelmi viszony az érzéki és erotikus szférájában játszódik. Kierkegaard ennek bemutatását Mozart

Don Giovanni című operájának elemzése köré szervezi. Don Juan figurája fejezi ki legkoncentráltabban az esztétikai stádiumot: számára az élet a pillanatban zajlik, nincs benne folyamatosság, nincs értelme az ígéretnak és az elköteleződésnek, az élet lényege a sokféleség és a pillanatszerűség élvezete. A gyönyör vágya irányít mindent, és a gyönyör igazol mindent, a szerelmi viszonyban ennek megfelelően nem személyként, hanem meghódítandó tárgyként jelenik meg a Másik. Az esztétikai élet azonban nem adott mindenki számára egyforma mértékben: az esztétikai élethez valójában különleges képességekre van szükség, ezért beszél Kierkegaard érzéki zsenialitásról. Don Juan a szerelem, a csábítás és a gyönyör zsenije, életének nincs is más értelme, mint a gyönyör új és új alakban való átélése. Az érzéki zsenialitás és egyáltalán az esztétikai élet a zenéhez kapcsolódik és a zenében fejezhető ki a legjobban, mert egyedül a zene képes a legelvontabb eszmét a legközvetlenebb érzéki nyelven kifejezni. Don Juan figurája nem ítéltető el erkölcsileg, mivel még „innen” van az erkölcsiségen. Nem hitvány alak, mert kizárólag a gyönyörre irányuló viselkedésében maga az élet nyilvánul meg. A *Vagy-vagy* első részét záró elbeszélés, A *csábító naplója* feltehetően a Regine Olsen-szerelem motívumait felhasználva mutatja be romantikus eszközökkel egy fiatal lány elcsábítását. Az érzéki zsenialitás itt nem a sokféleségben jelenik meg, hanem abban, hogy a csábító egy fiatal lány alakjában költi meg önmagát, és életét a csábítás révén formálja át műalkotássá. A csábítás és az érzéki zsenialitás azonban nem tiszta és ártatlan életöröm, hanem a Másiktól való elszakadás és a Semmivel való szembesülés. Az esztétikai élet mélyén rejlő semmi tapasztalatát Kierkegaard szorongásként írja le. Az esztétikai élet meghaladása csak akkor következik be, ha ez a rejtett szorongás kétségbeeséssé fokozódik.

A *Vagy-vagy* második része, vagyis „B” papírai az etikai stádiumot a házasság problémáján keresztül mutatják be. Az etikai stádiumban élő ember a megoldást már nem a közvetlenben keresi, hanem az általánosan érvényesben. Az etikai ember elfogadja, sőt akarja a mindenkire érvényes törvényeket, nem a pillanatban él, hanem egy folyamatos életben, amelynek feladatait a másokért érzett felelősség jelöli ki. Az esztétikai létezés közömbösségével szemben az etikai tulajdonképpen a választásban áll. A választás etikai fogalma több dolgot is jelent: először is választás a közömbösség és a valaminek való elköteleződés között, másfelől választás Jó és Rossz között,

harmadrészt önmagam választása. Ezek a mozzanatok azonban mind összefutnak abban a tézisben, hogy a választás tulajdonképpen a „választás választása”. A választás a legfontosabb mozzanat az emberi életben, de a választással már át is kerülünk az etikai stádiumba, ugyanis a választással kiragadom magam a közömbösségből és a közvetlenség gyönyörteli, de sehova sem vezető állapotából. Az etikai élet számára a legnagyobb feladat a saját személy kidolgozása, és ezzel párhuzamosan a Másik személyként kezelése. A szerelmi viszonyban ez a házasság kötelékének vállalását jelenti: a házasság nem egy formális intézmény Kierkegaard szemében, hanem két etikai személy kölcsönös felelősségvállaláson alapuló morális kapcsolata. Az etikai az általános szintje, ahol a közösségnek és az emberiségnek általában akarunk megfelelni. Az általános szempontja szerinti élet azonban alááshatja a személyes viszonyokat, vagyis a házasságot elidegenedésbe fordíthatja. A szerelmi viszony etikai változatának, a házasságnak az a legnagyobb veszélye, hogy nemcsak az érzékiség, de a személyesség is kivész belőle, s ami marad, az a kölcsönös idegenség. A morális zsenialitás csak keveseknek adatik meg, az emberek legnagyobb része nem a választással viszonyul az általánoshoz, hanem a többiek által élt biztonságos és békés élet elfogadásával, vagyis a közösségbe való belesimulással, a házasság pedig gyakran ennek eszközévé válik. Az etikai stádium az egyén kísérlete arra, hogy megvalósítsa lényegét, vagyis az általános emberit kifejlessze magában. Az esztétikai önmegvalósításhoz hasonlóan azonban az etikai önmegvalósítás kísérlete is kudarchoz vezet. Rezignáció követi, olyan belső meghasonlás, amiből csak a hit jelenthet kivezető utat.

A *Vagy-vagy* csupán utal a vallási stádiumra „B” utolsó szövegével, amelynek címe: *Az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk*. Az etikai stádium az alapvető választás és a sorozatos erkölcsi döntések állapota, az egyén azonban sohasem lehet egészen bizonyos választásában, ezért az etikai életet mindig kétség és aggodalom kíséri. Kierkegaard azt mutatja meg, hogy csakis Istennel keresztül juthatunk el az igazsághoz és a bizonyossághoz. „Istennel szemben soha nincs igazunk - ez a gondolat megálljt parancsol a kétségnek, és megnyugtató az aggodást, bátorságot és lelkesedést ad a cselekvéshez” (Kierkegaard 1843/1978:1013). A Másikhoz való viszony vallási formája a hit, ez azonban már nem emberi viszonyulást jelent, mert a Másik ez

esetben nem egyenrangú, sőt meg sem érthető. A stádiumok között nincs átjárás, egyik sem vezethető le a másikból, és egyik sem érthető meg a másikból, ugyanakkor az esztétikai és az etikai stádium is a vallási stádiumra utal. Kierkegaard hangsúlyozza, hogy az egyikből a másikba való átmenet nem folyamatos, hanem szakadást jelent az élet folyamatosságában, vagyis ugrás. Olyan történés, ami az egzisztencia számára döntő fontosságú, a hegei - közvetítésre épülő - fogalmi logika számára azonban hozzáférhetetlen. Az ugrást mindkét esetben előkészíti az adott stádium lappangó vagy nyílt válsághoz vezető belső feszültsége. Az esztétikai stádiumban ez a kétségbeesés, az etikaiban a rezignáció.

A vallási stádium legrészletesebb leírása a *Félelem és reszketés* (1843) című műben található. Kierkegaard itt a hit paradoxonát mint az ember számára legfontosabb belső ellentmondást járja körül. Az elmélkedés középpontjában Ábrahám alakja áll, aki azt a parancsot kapja Istentől, hogy áldozza fel egyetlen fiát, Izsákot, a számára legdrágább lényt, öregkorának legfőbb örömét. A hitet olyan ész által felfoghatatlan paradoxonként írja le Kierkegaard, amely még az etikai értelemben vett legsúlyosabb bűnt, a gyilkosságot is szentesíti. Ábrahám különbözik a tragikus hősektől, mivel ezek még a legválságosabb pillanatban is az erkölcs normái szerint cselekszenek, és emberileg nagyon is felfogható motívumok között őrlődnek. Ábrahám áldozata azonban semmiféle emberi mértékkel nem mérhető, és semmilyen emberileg felfogható erkölcs nem igazolja. Ábrahám nem egy magasabb rendű erkölcsi norma alapján cselekszik, hanem a hit abszurd erejénél fogva. A „hit lovagja” önmagára van utalva, és egyedül marad az egész világgal szemben. Felfüggeszti az etikát, túllép az általánoson, és csakis így, abszolút egyessé válva léphet személyes viszonyba Istennel. Az elbeszélő - Kierkegaard ezúttal Johannes de Silentio álnéven tette közzé az írást - többször hangsúlyozza, hogy nem képes megérteni a hit abszurditását, csak a hit előtti utolsó lépcsőfokra, a végtelen rezignáció állapotára jutott el, de Ábrahám tette csodálattal, ugyanakkor félelemmel és reszketéssel tölti el. Az írás tulajdonképpen nem a vallási stádiumról, hanem annak az embernek a félelmeiről és kétségeiről szól, aki az etikát már maga mögött hagyta, de az ugrást, a hitbe való áttörést még nem volt képes megtenni. A hit abszurd és paradox mozgást jelent, legnagyobb rejtélye abból fakad, hogy a világtól, vagyis az általánostól, a morálistól, a megérthetőtől való teljes elszakadást jelenti. Ám éppen ezért a hit egyszersmind az egzisztencia,

vagyis az egyes igazi lehetősége arra, hogy önmagává váljon. Etikum és hit között azonban nincs közvetítés és felfogható átmenet: ugrás van, és csak ebben a felfoghatatlan ugrásban jöhet létre az egyes mint egyes viszonya az abszolúttal. „A hit éppen az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes magasabb rendű az általánosnál (...), hogy az egyes mint egyes abszolút viszonyban áll az abszolúttal. Ez a nézőpont nem közvetíthető, mert minden közvetítés éppen az általános erejénél fogva történik” (Kierkegaard 1843/1986: 94-95).

7.11.2. Bűn, szorongás, hit

Kierkegaard számára a bűn az egzisztencia része, adottság és tény, ugyanakkor felfoghatatlan paradoxon: legalább akkora paradoxon, mint a hit lehetősége. A bűn nem más, mint a vallásival való szembeszegülés, vagy az attól való menekülés. A *szorongás fogalma* (1844) - immár nem az életstádiumok keretein belül - a bűn kérdésével és a bűn alapján létrejövő szorongással foglalkozik. Az életmű talán legnehezebb szövege abból indul ki, hogy a racionális etikák nem érthetik a valóságos bűnt, mert egy ideális normarendszerből indulnak ki, és előfeltételezik, hogy az erény tanítható és megvalósítható. A bűn kérdésében minden hagyományos etika perspektívájával szakít Kierkegaard: a bűn valósága nem az igazság meg nem értésében rejlik, hanem az igazság nem akarásában és az igazságból fakadó szorongásban. A bűn lényege azért nem érthető meg és azért nem illeszthető az erkölcsfilozófiák rendszerébe, mert egy rejtélyes és levezethetetlen ugrással jelenik meg. Az eredeti ártatlanság állapotából váratlanul és paradox módon tör elő a bűn, ám nem az emberi nemre kívülről mért csapásként. Nem egy eredendő és történetileg öröklődő bűnről van tehát szó, hanem olyasmiről, ami az emberi egzisztencia meghatározó összetevője. Az ember ugyanis test és lélek szintézise, vagyis szellem, szorongása pedig abból a sejtésből fakad, hogy van benne valami, amit még ő maga sem ismer (a szellem), s aminek révén létezése több, mint egy puszta természeti lény létezése. A szellem a szabadságtól való szorongásban ad hírt először magáról. A szorongás tehát nem egy elkövetett bűn következménye, hanem a bűn lehetőségének a megjelenése. A sorrend megfordul Kierkegaardnál: a bűntudat - a szorongás formájában - megelőzi az elkövetett bűnt, a bűn ilyen értelemben voltaképpen nem is más, mint a szorongás csökkentésére irányuló kísérlet.

Kierkegaard kétféle szorongásról, illetve a szorongás két fázisáról beszél. Már az első emberpár ártatlanságát is szorongás kíséri, a szellemtől, a lehetséges tudástól való szorongás. A szorongás nem azonos a félelemmel, ez utóbbinak ugyanis mindig van tárgya. Az állat például csak félni tud, szorongani nem. Az ártatlanság állapotában megjelenő szorongás valami ismeretlentől, vagyis a semmitől való szorongás. Ez átlényegülhet a szorongás második változatává, amikor már nem a semmitől, hanem saját szabadságából fakadóan szorong az ember. Felismeri, hogy mi mindenre képes, homályos tudata ébred a tiltott lehetőségekről, és szorongása átalakul a szabadság lehetőségeitől való szorongássá. „Az ártatlanság ily módon eljutott a végsőig. A szorongás révén a megtiltottal és a büntetéssel van kapcsolatban. Nem bűnös, mégis annyira szorong, mintha elveszett volna” (Kierkegaard 1844/1993: 55). Mielőtt megértenénk jó és rossz különbségét, már szorongunk a szabadság lehetőségeiből fakadóan, mert a szabadság jóra és rosszra is vezethet. Ugyanígy a szorongás is kettős: nemcsak a rossztól szoronghatunk, hanem a jótól is: ez utóbbit nevezi Kierkegaard démoninak. A bűnös ugyanis felfogja, hogy megszabadulhatna bűnétől, ám elfogja a szorongás a jótól, vagyis a hithez szükséges ugrástól.

A gondolkodás önmagában sohasem elégséges, szüksége van szenvedélyre, de leginkább hitre. *A halálos betegség* (1849) című írás arról szól, hogy az egzisztencia sohasem meríthet elég erőt a gondolkodásból, ami kételkedéshez és kétségbeeséshez vezet. Ebben a műben Kierkegaard Anti-Climacus álnéven immár nem a bűn eredetéről, hanem a bűn mibenlétéről beszél. A naiv erkölcsfilozófiai értelmezésekkel szemben a kereszténység bűnfogalmának lényege abban áll, hogy az ember eleve bűnben létezik, mert nem tudja eléggé akarni a jót, és ezért rá van utalva a hitre. A mű állítása, hogy a kétségbeesés bűn és a bűn kétségbeesés. Ennek két formája, hogy Isten előtt kétségbeesetten nem akarunk önmagunk lenni, vagy kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni. A kétségbeesés maga a halálos betegség, és tartalma nem más, mint a jótól való szorongás, az ugrás megtételére való képtelenség, amit azután mindenféle eszközökkel el akarunk tussolni magunk előtt. Filozófiai szempontból érdekes, hogy az idealista rendszergondolkodást is egy ilyen menekülő magatartásnak tartja Kierkegaard, vagyis olyan gondolkodásnak, ami kétségbeesésből ered, és meg is marad abban. A két műben kibontakozó bűnfogalom lényege az, hogy a bűn az emberi

egzisztencián belül torz viszony véges és végtelen, időbeli és örökkévaló, szabadság és szükségszerűség között. Ellentéte nem a morálisan helyes cselekedet, vagyis az általánosnak megfelelő erkölcsi erény: a bűn ellentéte a szellem épsége, vagyis a hit.

Kierkegaard nem a filozófusok Istenét kereste, hanem Pascalhoz hasonlóan Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét. A pusztán ésszel belátott viszony Istennel ugyanis nem változtatja meg az emberi egzisztenciát, mivel érintetlenül hagyja legmélyebb érdekeit. Kierkegaard gondolkodása így nem is a filozófia átalakításaként értelmezendő, hanem a filozófiával mint *gondolkodási* hagyománnyal való szakításként. Ezért van különös jelentősége a paradoxonnak az elmélkedéseiben: a paradoxon ugyanis kibillenti az embert vélt biztonságából, és elvezeti önmagához, rávezeti a választás szükségességére. Amit Kierkegaard örökölt az egzisztencialista gondolkodókra, az a rendszergondolattal, vagyis a fogalmi lényeggel való szembenállása: az emberi egzisztenciát nem általános fogalmak jellemzik, hanem radikális egyediség, aminek elgondolásához a filozófiai gondolkodást bizonyos értelemben meg kell haladni. Az igazság fogalom és dolog közötti megfelelésmodellje így elveszíti értelmét, az igazság az egzisztencia igazságává válik.

7.12. Spiritualisztikus tendenciák

A spekulatív idealizmussal, különösen a hegeli idealizmussal való elégedetlenség a század első felében a gondolkodás naturalizálódását és a materializmus megerősödését eredményezte. Az egyoldalú materialista és pozitivista szemlélet azonban hamarosan erőteljes ellenállásba ütközött és megjelentek azok a filozófusok, akik - a hegeli típusú spekulatív idealizmus elvetése mellett - a lélek anyagból való levezetését is elfogadhatatlannak tartották. Ezek a gondolkodók a lélek, a szellem és Isten filozófiai jelentőségét hangsúlyozták a leegyszerűsítő materializmussal szemben, és gyakran meglehetősen tarka, eklektikus nézeteket dolgoztak ki, mivel a német idealizmus megkerülésével egyaránt merítettek az újkori racionalizmusból, a skolasztikából és a görög filozófiából. Nem egységes irányzatról van tehát szó, hanem olyan tendenciáról, amely elsősorban a 19. század második felében egymástól független filozófiai műveket eredményezett.

Érdemes megemlíteni *Immanuel Hermann Fichte (1796-1879)* nevét, aki Fichte fiaként, de önálló gondolkodóként is nagy befolyással bírt, és a kor elismert filozófusa volt. A materializmussal szemben úgy érvelt, hogy ha a tudatot az idegrendszer folyamataira akarjuk visszavezetni, akkor alapvetően hibásan járunk el, hiszen valamit, ami közvetlenül és mindennél jobban ismert, megpróbálunk valami közvetve ismertre, vagyis az anyagra visszavezetni. Az anyag szerinte csupán feltételezett, hiszen fogalma a gondolkodásban keletkezik, ezért nem is választható el a gondolkodástól.

Rudolph Hermann Lotze (1817-1881) háromkötetes *Mikrokosmos* című művében elutasította az értelem szerepének hagyományos túlértékelését. A megismerés mellett ugyanis szerinte a filozófiában a sejtés és a hit is lényeges szerepet játszik. A valóság strukturált egész, elvei pedig olyan igazságok, amelyek a valóságos dolgoktól eltérően nem léteznek, hanem érvényesek. Ugyanakkor viszont nem az ideális igazságok szféráját alkotják, hanem az isteni behatás módozatait jelentik, és Istentől mint személyes lényegtől függenek. Lotze szerint a magánvaló valóság ismeret általi megközelítése nem lehetséges, ezért feltételezhető, hogy a szellem a magánvaló szféráját a megismeréstől eltérő módon, az „átélés” révén ragadja meg.

Gustav Theodor Fechner (1801-1887) különleges alakja ennek a korszaknak, aki egyfelől a psziché természettudományos, fiziológiai vizsgálatának elkötelezett híve, másrészt egy erőteljesen misztikus felfogás kidolgozója. A kísérleti lélektan megszületését sokan *Elemente der Psychophysik* (A pszichofizika elemei, 1860) című munkájához kapcsolják. A híres Fechner-törvény azt mondja ki, hogy az érzet intenzitása az inger erejének logaritmusaival arányos. E törvény jelentősége abban áll, hogy a matematika és a mérés, vagyis a természettudomány összefüggéseit vezeti be a lelki élet vizsgálatába. Ezáltal pedig lehetővé teszi, hogy a közvetlenül nem mérhető, szubjektív érzeteket a mérhető ingerekhez való hozzárendeléssel közvetve mérhetővé tegye. A pszichikus tartalmak mennyiségi ábrázolhatóságával a pszichológiát a fizikához közelíti, és ezáltal egy sajátosan új tudomány, a pszichofizika alapjait veti meg. Életének második felében a pszichofizikai kutatások mellett egy spekulatív természetfilozófiai rendszert dolgozott ki, amelynek középpontjában a pánpszichikus világkép állt. Az anyag nem élettelen massa, hanem mindent áthat a lélek, vagyis minden dologban Isten nyilvánítja ki magát. Semmi sem szűnik meg teljesen: az ember szellemi lényege túléli a fizikai halált, egy magasabb állapotba kerül, ahol teljes világosság és öntudat lesz a része.

7.12.1. François-Pierre Gonthier Maine de Biran (1766-1824)

Franciaországban de Biran dolgozott ki spiritualisztikus filozófiát. Condillackal és követőivel szemben az Énben nem egy elsődlegesen receptív képességet látott, hanem egy spontánul ható erőt (*effort*). Csak ezzel az én-spontaneitással kapcsolatba kerülve vezetnek az érzéki benyomások tudatos élményhez. S mivel az Énről nem érzéki benyomások alapján tudunk, ezért az Én fogalma nem is fogható fel a szenzualizmus útján. Ugyanez érvényes a létezés, az erő és az okozás fogalmaira is, amelyeket mind a saját szellemi spontaneitásunkra vonatkozó reflexió alapján alakítunk ki.

Amikor a szenzualizmus képviselői úgy vélik, hogy a gondolkodás külső behatások alapján megmagyarázható - Condillac például egy életre keltett szoborhoz hasonlítja az embert -, akkor csupán a szokások alapján többé-kevésbé mechanikusan működő ember lebegett a szemük előtt. A szokások mechanikus világa mögé tekintve azonban felfedezhetjük a lélek spontaneitását. A reflexióban feltörhető a

szokásvilág külső héja, és újra hozzáférhetővé tehető a szokások mögött rejtő spontaneitás. Később Bergson is hasonló módon próbálta a mechanikus tapasztalati valóság mögött felfedni az eleven élet tartamos áramlását.

A hagyományos metafizikával szemben Maine de Biran úgy vélekedett, hogy Isten és a külvilág létezése nem bizonyítható, vagyis rá vagyunk utalva a hitre. Azért hiszünk a külső dolgok létezésében, mert olyan ellenállást tapasztalunk, amelybe a spontán, akarati erőfeszítés beleütközik. Az idealizmussal szemben pedig úgy vélekedett, hogy az Én és aktív képességei közvetlenül, noha nem érzéki módon adódnak a számunkra, vagyis van egy olyan intuitív hozzáférésünk, ami közvetlenül megtapasztalható tárgyként adja az Ént önmaga számára. Kései gondolkodásában túllépett az én spontaneitásának hangsúlyozásán, és az öntudatot már egy individuum fölötti szellemi valóságra vonatkoztatta, illetve ennek alapjára, Istenre. Minél inkább képes az ember ezzel a valósággal tudatosan azonosulni, annál inkább eloldódik individuális létezésétől. A spiritualista megközelítés tehát Maine de Birannál is vallási jelleget ölt.

A spiritualizmus *Victor Cousin* (1792-1867) alakján keresztül gyakorolta a legnagyobb hatást a francia akadémiai életre. Cousin nemcsak professzorként és filozófiai elmélkedések írójaként, hanem oktatási miniszterként is jelentősen befolyásolta a kor szellemi arculatát. A francia spiritualizmus más képviselőitől eltérően Hegel és Schelling idealizmusának hatása alatt állt.

7.12.2. Bernard Bolzano (1781-1848)

Jelentősége nem csupán metafizikájának és vallásfilozófiájának, hanem elsősorban tudományfilozófiai, logikai és matematikai kutatásainak köszönhető. Élesen szemben állt Kant filozófiájával és a Kant utáni idealizmussal is, de talán még élesebben kritizálta a materializmust és a naturalizmust. Katolikus pap volt és matematikából doktorált. Szülővárosában, Prágában működött professzorként, de 1819-ben elvesztette katedráját pacifista és szocialista nézetei miatt. 1823-tól teljes egészében *Wissenschaftslehre* (Tudománytan, 1837) című művének szentelte magát. Matematikusként megvetette a mennyiségek általános tanának alapjait, és megelőlegezte a halmazelméletet a végtelenről szóló művében, a posztumusz *Paradoxien des*

Unendlichenben (A végtelen paradoxonjai). Mindazonáltal mégis a logika filozófiájában gyakorolta a legnagyobb hatást, nevezetesen radikális anti-pszichologizmusával, amely Frege és Husserl törekvéseivel rokon. Bolzano azt a felfogást képviselte, hogy ismeretről csak azon feltevés mellett beszélhetünk, hogy van valami, ami a megismerés tárgya. Ám nem empirikus tárgyakra van szó, hanem önálló entitásként fennálló igazságokról, Bolzano kifejezésével: magánvaló igazságokról (*Wahrheiten an sich*). Fel kell tennünk ezek létezését, mert az igazságok nem épülhetnek a gondolkodás folyamataira vagy a nyelvi kifejezésekre, más szóval: a magánvaló igazságok függetlenek az emberi pszichétől, és megelőzik a nyelvet. A platonizmus által megihletett más gondolkodókhoz hasonlóan Bolzano is úgy vélekedett, hogy az igazságokat nem a szubjektum alkotja, hanem csupán rájuk talál.

A magánvaló igazságokat nem szabad összetévesztenünk a szavak által kifejezett igazságokkal. Ezt a Kantra emlékeztető megkülönböztetést más szinteken is végrehajtja Bolzano: meg kell különböztetnünk a magánvaló kijelentéseket (*Sätze an sich*) a nyelvileg is kifejezett kijelentésektől, illetve ezek összetevőit, a magánvaló képzeteket a nyelvi kijelentést alkotó szavakban kifejezett képzetektől. Ezek az elválasztások képezik a pszichologizmussal szembeni radikális állásfoglalás alapját: Bolzano szerint a magánvaló képzeteket nem szabad összekeverni azokkal a mentális képekkel, amelyek az emberi pszichében kísérhetik őket. Így jut el ahhoz az állításhoz, hogy a gondolkodás objektív és ideális tartalmai függetlenek a mentális élet pszichológiai, vagyis alapvetően asszociatív összefüggéseitől.

Bolzano törekvése a gondolkodás univerzális logikája, vagyis a *mathesis universalis* kidolgozása volt, ezért gyakran nevezik a „cseh Leibniz”-nek is. Leibniz gondolkodásával rokonítja a szubsztanciákról vallott felfogása is. Szilárdan meg volt győződve, hogy vannak olyan egyszerű, elpusztíthatatlan szubsztanciák, amelyek egyrészt a tulajdonságok hordozói, másrészt az összetett létezők alapelemei. E „monadológia” következménye az a felfogása, hogy az emberi lélek is egy sajátos szubsztancia, minek következtében halhatatlan. Bolzano spiritualisztikus metafizikája mindazonáltal a későbbiekben kevés hatást gyakorolt. Annál nagyobb figyelemben részesült viszont tudományelmélete, elsősorban a formális logikával foglalkozó filozófusok között. Husserl pszichologizmus elleni érvelése, különösen

a gondolat objektív tartalmának elválasztása a gondolkodás pszichikus folyamatától nagyon közel áll Bolzano felfogásához.

7.12.3. Franz Brentano (1838-1917)

A romantikus költő, Clemens Brentano unokaöccse volt. Teológiát végzett és katolikus papként tevékenykedett egészen 1879-ig, amikor kilépett a katolikus egyházból, hogy megházasodhasson. Ennek következtében elveszítette bécsi professzori állását, és évekig privát docensként tanított. Felesége halála után 1895-ben elhagyta Ausztriát és Firenzében telepedett le. Egyetemi előadásai rendkívül nagy hatást gyakoroltak a hallgatóságra: bécsi tanítványai között olyan gondolkodókat találunk, mint Edmund Husserl, Karl Kraus, Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels, Kasimir Twardowski és Sigmund Freud.

Alapvető jelentőségű műve a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Empirikus nézőpontú pszichológia, 1874). Gondolkodására mély hatást gyakorolt Arisztotelész filozófiája és a skolasztikus hagyomány is. Egy tudományos filozófia létrehozását tűzte ki célul, tudományosságon azonban nem a pozitivizmusra jellemző naturalista, objektivista felfogást értette. Sajátos filozófiai pszichológiájának kidolgozásakor az a meggyőződés vezette, hogy a filozófiának magának is tudományos megalapozásra van szüksége. A filozófiának ugyanis képzetekkel, ítéletekkel és következtetésekkel van dolga, vagyis olyan pszichikai aktusokkal, amelyek a pszichológia tárgyát képezik, tehát ennek a tudománynak kell a filozófia alapjául szolgálnia. Brentano gondolkodása azonban nem a genetikus, magyarázó pszichológiára irányult, hanem egy olyan sajátos pszichológiára, ami a tudati fenomének leírását és osztályozását végzi el. Brentano deskriptív pszichológiájának középpontjában az *intencionalitás* gondolata áll. Az intencionalitás fogalma a skolasztikából származik, de Brentanónál önálló jelentőségre tesz szert, s ez a felfogás azután rendkívüli hatást gyakorolt Husserlre és a fenomenológiára, valamint az analitikus filozófiára is. A fenomenológiában Husserl - Brentano felfogásától lényeges pontokon eltérő -intencionális tudatelmélete került a középpontba, az analitikus filozófiában azonban elsősorban Brentano intencionalitásfogalma vált meghatározóvá.

Brentano a fizikai és a pszichikai fenomének világos elkülönítésére dolgozta ki az intencionalitás fogalmát. A pszichikai fenomének mindig vonatkoznak valamire, vagyis intencionálisak: nem tudunk elképzelni, észlelni, ítélni anélkül, hogy ne valamit képzelnénk el, valamit észlelnénk és valamiről ítélnénk. A mentális fenoméneket ez a sajátos tárgyvonatkozás különbözteti meg a fizikai fenoménektől. Minden pszichikai fenomén egy tárgyra vonatkozik és ettől a tárgytól elválaszthatatlan. A pszichikai fenoméneket ezért Brentano szerint annak a tárgynak az *intencionális inegzisztenciája* jellemzi, amire az aktus vonatkozik. Azt mondani, hogy a lélek tárgyhöz való viszonya intencionális, valójában azt jelenti, hogy az, amire a pszichikai aktus vonatkozik, az aktus számára immanens, vagyis belső tárgyiség (*etwas innerlich Gegenständliches*). Az intencionális inegzisztencia azt jelenti, hogy a pszichikai fenomének bizonyos értelemben tartalmazzák a tárgyukat. Brentano megfontolásai azon alapulnak, hogy az inegzisztencia, vagyis a belső létezés feltevése abból a figyelemre méltó tényből magyarázható, hogy anélkül is tudok gondolni valamire, vagyis anélkül is irányulhat tárgyra egy képzetem, hogy ez a valami ténylegesen létezne. A fizikai fenoméneket nem jellemzi ez a vonatkozás: ha A jobbra van B-től, akkor A is és B is szükségképpen léteznek, ám ha A B-re gondol, akkor B nem kell hogy valóságosan is létezzen, viszont A intencionális viszonyulásához mégiscsak hozzá kell tartoznia valamilyen tárgyiségnek: a tárgy intencionális inegzisztens. Ez utóbbi mellett van az intencionális viszonnak egy másik jellegzetessége is, az *irányultság és* ennek módzatai. A tudat többféle módon irányulhat intencionálisan egy tárgyiségra: a tárgy pusztán jelen van a tudat számára, a tárgyat elfogadom vagy elutasítom, a tárgyat szeretem vagy gyűlölöm stb. Ezeknek a módoknak megfelelően határozza meg Brentano az intencionális élmények három fő osztályát: a képzeteket, az ítéleteket és az emocionális fenoméneket. E felosztás több szempontból is újszerű. Brentano például elutasítja azt a hagyományos megközelítést, ami szerint az ítélet képzetek egymáshoz illesztésére redukálható. Ha belegondolunk, abból, hogy „asztal” és „zöld” még nem lesz ítélet, a létítéleteknél pedig (pl. „Isten létezik”) egyáltalán nem képzetek egymáshoz kapcsolásáról van szó. Ezzel támasztja alá Brentano, hogy az ítéletek a tudati élmények egy sajátos, külön osztályát képezik, amelynek kitüntető jegye a puszta képzetekkel szemben, hogy az ítéletben mindig igenelünk (elismerünk, elfogadunk, affirmálunk) vagy tagadunk (elvetünk, elutasítunk, negálunk) valamit.

Brentano szerint az „igaz” vagy „hamis” predikátum csak olyan pszichikai aktusokra vonatkozhat, amelyekben valamit elismerünk vagy elvetünk: ez a megfontolás pedig végül az igazságfogalom átalakításához vezet. Brentano elveti az igazság korrespondenciaelméletét (a dolog és a képzet megfelelésén alapuló igazságfelfogást), mert például vannak olyan tudományok, amelyek nem valóságos dolgokkal foglalkoznak, mégis igaz állításokhoz jutnak; ilyen például a geometria. A negatív állítások igazsága ugyancsak veszendőbe menne, ha a képzet valamilyen valóságosan létező dolognak kellene hogy megfeleljen. Brentano legélesebben talán Kant tudomány- és igazságfelfogását utasítja el: az a *priori* szintetikus ítéletek feltevésében nem transzcendentális és megalapozó igazságokat lát, hanem pusztán, vak előítéleteket. Mivel mind az adekvációelmélet, mind a kanti transzcendentális felfogás elfogadhatatlan a számára, ezért az igazság fogalmát a belső tapasztalat útján próbálja megvilágítani. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi az az élményforrás, amiből az igazság fogalma ered. Brentano válasza: az evidencia élménye. Az evidencia élménye nem elemezhető tovább és nem bontható összetevőkre, az evidencia csupán átélhető egy közvetlenül belátható ítélet végrehajtásakor. Az evidencia biztosítja az ítélet általános érvényűségét és objektivitását, ám maga nem definiálható, mivel egy tökéletesen egyszerű élményminőséget jelent. Az igazságnak ez az evidenciafelfogása nagy hatást gyakorolt például a fenomenológia igazságfelfogására. Az evidencia fogalma ugyanakkor problematikus: jóllehet az evidencia az objektivitás kritériuma, arra vonatkozóan viszont nem tudunk semmilyen kritériumot megadni, hogy egy valódi evidenciát hogyan különítsünk el egy látszólagos vagy téves evidenciától.

1926-ban megjelent *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (A filozófia négy fázisa és pillanatnyi állása, 1926) című művében Brentano a filozófia történetét - a bevett hegeli sémától teljes mértékben eltérő módon - nem lineáris fejlődésként ábrázolja. Felfogása szerint a gondolkodás történetében a felemelkedés fázisait a hanyatlás fázisai követik. A felemelkedő fázist a gondolkodás tudományos követelménye jellemzi, vagyis a teoretikus érdeklődés áll az előtérben, a problémákat a dolog természetének megfelelő módszerrel próbálják megoldani. Az ókorban ide tartozott a preszókratikusok, Platón és Arisztotelész gondolkodása, a középkorban Aquinói Szent Tamás, az újkorban pedig Bacon, Descartes és Locke

filozófiája. Ennek a beállítódásnak a feladásával kezdődik a hanyatlás folyamata, amelynek során először gyengül a teoretikus érdeklődés, és ezzel párhuzamosan a gondolkodás gyakorlati vonatkozásai kerülnek előtérbe (ókori hellenizmus, középkori skolasztika és újkori felvilágosodás). A harmadik fázist egy szkeptikus fordulat jellemzi (pürrhóni szkepszis, illetve Új Akadémia, a középkorban a nominalisták megjelenése, az újkorban Hume munkái). Az utolsó fázisban pedig megjelenik a misztikus gondolkodás, a miszticizmussal pedig feloldódik a filozófia. Az antikvitásban az újplatonizmus jelenti a misztikus fordulatot, a középkorban a misztikusok sokasága Eckhart mestertől Nicolaus Cusanusig, az újkorban pedig Kant és követői. Ez utóbbi lehet talán a legmeglepőbb, hiszen Kant semmi másra nem törekedett, mint a metafizika és a tudományosság összeegyeztetésére. Brentano mégis úgy véli, hogy az *a priori* szintetikus ítéletek feltevése, valamint a transzcendentális idealizmus gondolata nem más, mint igazolatlan és misztikus előítélet.

Brentano úgy vélte, hogy a gondolkodás a saját korában egy újabb felívelő fázisba került, ahol újra érvényesülni fog a gondolkodás tudományos igénye. Brentano kétségtelenül rendkívüli hatást gyakorolt tudatfelfogásával és intencionalitásfogalmával a későbbi filozófusokra, különösen a fenomenológiára és a tudományos irányultságú gondolkodókra. Ám pszichologizmusa és metafizikai elképzelései erős elutasításba ütköztek, és tulajdonképpen követői nem is akadtak. Azon gondolkodók közé tartozik, akiknek termékenyítő hatásuk volt, de semmilyen irányzatnak vagy iskolának nem váltak alapítóivá.

7.12.4. Wilhelm Wundt (1832-1920)

Brentanohoz hasonlóan Wundt is pszichológia és filozófia ötvözésére, illetve a filozófia pszichológiai alapokra állítására törekedett. Brentano spekulatív pszichológiájától eltérően azonban Wundt a kísérletezésre és az adatgyűjtésre helyezte a hangsúlyt. A modern pszichológia német kezdeteinek két fő iránya az ő nevükhöz fűzhető. A Wundt és követői által kidolgozott szenzualista pszichológia a lelki életet érzéki elemekre és ezek asszociatív egymáshoz kapcsolására vezeti vissza. Ezt a brit empirizmusra visszanyúló beállítódást a tartalom pszichológiájaként szokták emlegetni. Ezzel a naturalizáló lélekszemlélettel szemben beszélhetünk az aktus vagy folyamat pszichológiájáról, amely a lelki életre egészes dinamizmusában tekint, és elemeire bontható állókép

helyett a jelenségeket mozgásukban igyekeznek megragadni. Végül soron tartalom és aktus szembeállításáról van szó, ahol Wundt irányzata a tartalomra, Brentano és az őt követő vagy belőle merítő gondolkodók pedig az aktusra helyezik a hangsúlyt.

Wilhelm Wundtban nemcsak a kísérleti pszichológia egyik legjelesebb és legfontosabb korai művelőjét, de megalapítóját is tisztelhetjük. 1875-től Lipcsében működött professzorként, és itt alapította meg 1879-ben az első kísérleti pszichológiai laboratóriumot. Ez a pszichológia mint tudomány önállóvá válásának első intézményi megnyilvánulása. Evvel egy időben például Cambridge-ben elutasították James Ward kérvényét egy pszichológiai laboratórium létrehozására, mert az egyetem vezetősége úgy vélekedett, hogy a mérés lealacsonyítja a lelket és gyengíti a vallásos hitet. Wundtnak tehát nemcsak egy új tudományt kellett intézményesítenie, hanem egy új szemlélet jogosultságát is igazolnia kellett.

Wundt szerint a filozófia feladata abban áll, hogy az egyes tudományok ismereteit szisztematikusan feldolgozza és rendszeres egésszé szervezze. Vagyis noha nem létezik sajátosan filozófiai ismeret, a tudományok eredményeinek filozófiai feldolgozása óhatatlanul egy világ- és életszemlélet kidolgozásához vezet. Wundt számára a pszichológiának kitüntetett jelentősége van az új tudományos életszemlélet létrehozásában. Pszichológiája azonban a lelki élet „mozaikszerű” képére épül, ahol az egész mindig felbontható összetevőkre, vagyis olyan végső elemi egységekre, amelyek passzív kombinációjával előáll a tudat kívülről és belülről megfigyelhető működése. Az elemek lehetséges egymáshoz kapcsolódásának „grammatikáját” az asszociáció törvényei adják meg. A pszichológiát Wundt a fiziológia alaptörvényeire igyekszik visszavezetni. Túlzott leegyszerűsítés volna azonban hatalmas életművét egy redukcionista pszichológia képére korlátozni. Hiszen nem csupán a lelki élet laboratóriumában mérhető összefüggései érdekelték, hanem az önmegfigyelésben nyerhető ismeretek, illetve a magasabb kulturális, jelentéses szerveződések lelki mechanizmusa is. Így jutott el az appercepció, a figyelem és az akarat tanulmányozásához, valamint a népielek, vagyis a hétköznapi gondolkodás kutatásához: *Völkerpsychologie* (Néplélektan, 1897).

Úgy vélte, hogy az önmegfigyelés révén lényeges és tudományosan is értékes információkhoz juthatunk a lelki élet működéséről. Ezzel tagadta Comte azon elképzelését, mely szerint a pszichológia pozitív és tudományos része valójában felosztható a szociológia és a biológia között. Comte szerint a pszichológia nem önálló tudományág, hiszen az önmegfigyelés révén csak szubjektív ismeretekhez juthatunk. Ezért próbálja Wundt az introspekciót is módszertanilag kidolgozni és kísérletek révén tudományossá tenni. Így jut el olyan lelki jelenségek tanulmányozásához, amelyek nem értelmezhetők a hagyományos asszociációs megközelítéssel: ilyen az akarat és a figyelem. A tudat és a lélek klasszikus megközelítésével szemben, amely a lélekben csak a reprezentációra kíváncsi és mindent arra alapoz, Wundt az élő tudatot teljesen átható akaratra irányítja a figyelmet. A lelki jelenségek vizsgálatánál ezért nem a képzet fogalmából, hanem az akarat működéséből indul ki. Voluntarizmusa abban fejeződik ki filozófiailag, hogy minden jelenségben felfedezhetjük a szubjektum adalékát, vagyis azt a szintetizáló, szervező működést, amelynek alapesete az akarat. Az akarat tehát Wundtnál minden lelki jelenség integrációs formája. A lelki élet elemi alapélmények összekapcsolódásából alakul ki, amelynek két alapformája van: a passzív forma az asszociáció, az aktív forma pedig a figyelem erőfeszítése, vagyis az az integráló tevékenység, amit Wundt appercepciónak nevez. Az asszociáció mechanikus működésével szemben az appercepció aktív erőfeszítéssel alakít ki kapcsolatot a lelki élet elemi összetevői között, és hoz létre értelmes egészet. Az erőfeszítés révén válik a figyelem és az appercepció fogalma a filozófiai és pszichológiai voluntarizmus alapjává.

Ugyanakkor pszichológiafelfogásának kiindulópontja szerint a pszichológia tárgya nem valamiféle lelki szubsztancia: lelki jellegű, közvetlenül és aktuálisan átélt folyamatok összessége inkább. Pszichológiai fő művében, a *Grundzüge der physiologischen Psychologie*-ban (A fiziológiai pszichológia alapvonásai, 1874) megfogalmazott beállítást háttérben a valóság kettéosztása áll: a fizikai világ és a lelki világ egymással történő szembeállításra húzódik meg. E beállítás szerint a fizikai világ az energia megmaradásának elvére épül, a lelki világ ellenben a „teremtő szintézis” elvét követi: ilyenformán, míg a természet a közvetett tapasztalat birodalma, addig a pszichológia a közvetlen tapasztalat tudománya. A test és a lélek ugyanakkor nem áll elszakítva egymással szemben, a fizikai folyamatok és a lelki

folyamatok nem függetlenek egymástól. A pszichofizikai paralelizmus elve szerint - ezt Wundt nem valamiféle törvényként, hanem heurisztikus alapelveként fogja föl - ugyanis a fizikai folyamatok és a lelki folyamatok különböznek ugyan, mégis egymással párhuzamosan játszódnak le: a lelki jelenségeknek tehát mindig megfelel valamilyen fiziológiai jelenség.

A fejlődés tekintetében Wundt evolucionista volt, és úgy gondolta, hogy a fejlődési folyamat során minden szinten olyan új egészek jönnek létre, amelyek új tulajdonságokkal rendelkeznek. A psziché szintjén például a tér- és az időszemlélet egy teremtmény szintézis eredményének tekinthető, mivel ez a két szemléleti forma olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek nem vezethetők le az alapul szolgáló érzetektől. A pszichológia, csakúgy mint a fizika és a kémia, kísérleti tudomány, sőt még a népi pszichológiának is alapvetően empirikus jellege van, hiszen a népek nyelveinek, mítoszainak és erkölceinek megfigyelésére épül.

Wundt jelentősége a pszichológia története és fejlődése számára egészen rendkívüli. Filozófusként is nagy hatást gyakorolt, ám elsősorban a kortárs gondolkodásra. Filozófia és természettudomány közeledését sürgette, noha a kor naiv materializmusát és naturalizmusát tarthatatlannak ítélte.

7.13. Brit idealizmus

Bármekkora hatásuk is volt a 19. század végén a Hegellel szembeforduló filozófusoknak, a brit filozófiai gondolkodásban egy nagymértékben hegelizáló irányzat, a „brit idealizmus” töltött be a 19. század utolsó harmadában, illetve a 20. század elején uralkodó szerepet. Legfontosabb képviselői Thomas H. Green, Francis H. Bradley és Bernard Bosanquet voltak, illetve később J. M. E. McTaggart, H. H. Joachim, J. H. Muirhead, valamint G. R. G. Mure.

A brit idealizmus képviselőit egyfelől összekötötte a brit empirizmus és az utilitarizmus elutasítása, másfelől a német idealizmus, elsősorban Kant és Hegel filozófiájának hatása nézeteikre. Hegeli örökség a brit idealizmus eszmevilágában az egyetlen mindent magában foglaló valóság, az Abszolútum fogalma, másfelől az ész fogalma, amellyel az Abszolútum struktúrája megragadható, illetve amely magával ezzel a struktúrával azonos; továbbá a gondolat és a gondolat tárgya közötti megkülönböztetés elutasítása és az a nézet, hogy a valóság a gondolat és a gondolat tárgyának egysége. Hegeli eredetű továbbá a belső viszonyok tana, az igazság koherenciaelmélete, valamint a konkrét univerzálé fogalma is. Az idealisták etikai, politikafilozófiai elképzelései is rokonságban álltak Hegel nézeteivel - legfőbb céljuk a társadalom individualista felfogásának cáfolása volt, és annak megmutatása, hogy az ember lényegileg társadalmi lény.

7.13.1. Francis Herbert Bradley (1846-1924)

Bradley volt a brit idealizmus legnagyobb alakja, akinek leginkább hegelianus, egyszersmind legfontosabb etikai írása az *Ethical Studies* (Etikai tanulmányok; 1876). Az utilitarista elmélet fő hibája Bradley szerint az, hogy a boldogságot külsődlegesen fogja fel, és ezáltal megengedi, hogy a boldogság nem morális viselkedéssel is elérhető legyen. A kanti elmélet fő tévedése viszont az, hogy a kötelességet kizárólag azért kell teljesíteni, mert kötelesség. A kötelességek teljesítése valóban az erkölcsös viselkedés lényegi eleme, de a kötelességeket *tartalmuk* miatt kell teljesíteni, azért, mert *az amit* előírnak, megvalósítandó.

Mind az utilitarizmus, mind a kanti kötelességetika a személyek téves, individualista felfogásából indul ki. A személyek valójában társadalmi lények és „konkrét univerzálék”.

Bradley szerint sem az univerzálék, sem a partikulárék nem valóságosak önmagukban, hanem aktuális létezőkből absztrahált fogalmak. Például egy aktuálisan létező zöld levél esetében sem a zöld szín mint univerzálé nem létezik a partikuláris levéltől függetlenül, sem a partikuláris levél a zöld színtől függetlenül; az univerzálékat és a partikulárékat csak gondolatban tudjuk elkülöníteni egymástól. A konkrét univerzálé az individuális dolog: a partikuláris levél egyfelől univerzálé, amennyiben sok absztrakt partikulárét magában foglal, például a levél különböző időpontokbeli állapotait, másfelől partikularé, amennyiben különbözik más levelektől. Hasonlóképpen a személyek univerzálék, amennyiben különböző cselekedetek alanyaiként megőrzik azonosságukat, de partikulárék, amennyiben különböznek más személyektől.

Az egyének önmegvalósítása csakis társadalomban, társadalmi szerepük teljes megvalósítása révén lehetséges, úgy, ahogyan Hegel gondolta. Noha a társadalmak, közösségek is lehetnek erkölcsi szempontból tökéletlenek, az elmélet kiegészíthető az ideális erkölcsiségre vonatkozó felfogással, amely szerint az erkölcsi önmegvalósítás beteljesítése, az ideális Énhez való eljutás, a vallás keretei között lehetséges.

Logikai tárgyú fő műve a *The Principles of Logic* (A logika alapelvei; 1883). A mű a logika máig vitatott alapkérdéseivel foglalkozik. Bizonyos alapvető tézisei Russell közvetítésével váltak ismerté és elfogadottá, például az, hogy a mondatok köznyelvi grammatikai szerkezete különbözik a logikai szerkezetüktől, és az előbbi gyakran félrevezető az utóbbi vonatkozásában. Egy további példa az a nézet, amely szerint az univerzális mondatok logikai szerkezete hipotetikus (a „Minden A B” típusú mondatok logikai szerkezete az, hogy „Minden x-re, ha x A, akkor x B”).

Bradley az ideákkal kapcsolatban bírálta Hume felfogását, amely szerint az ideák egy bizonyos időpontban fennálló mentális képek. Szerinte az ideák nem egyedi létezők, hanem absztrakt univerzálék. Ennek megfelelően azok az ítéletfelfogások sem tarthatók, amelyek

szerint az ítéletek ideák összekapcsolódásai, hiszen ekkor nem lenne magyarázható, hogy hogyan vonatkozhatna az ítéletek tartalma, amely absztrakt és univerzális, a valóságra, amely konkrét és egyedi. Ezt az érvet Bradley a nyelvi kifejezések jelentésének az értelmezésére is alkalmazta, és azt állította, hogy valójában a tulajdonnevek és a rámutató kifejezések is rejtett általános kifejezések, megelőlegezván ezzel Russell leíráselméletét.

Bradley hasonlóan bírálta Hume következtetésfogalmát is, amely szerinte figyelmen kívül hagyja a következtetések általános jellegét. Hume elképzelése, miszerint a következtetések ideák összekapcsolódásai, nem tartható, mivel a hume-i ideák csak egyedi, futó benyomások, amelyeket nem lehet összekapcsolni: ideák összekapcsolódása lehetséges, de csak akkor, ha az ideákat univerzáléknak tekintjük.

Másfelől Bradley szerint semmilyen ítélet nem igaz teljes mértékben, illetve semmilyen következtetés nem érvényes, mivel az ítéletek és a következtetések szükségképpen absztrakciókat tartalmaznak, amelyek csak a kiragadott részeit ragadják meg az egységes valóságnak, és így szükségképpen eltorzítják azt. Mindazonáltal az ítéletek részlegesen lehetnek igazak.

Bradley szerint a logika, az ítélet és a következtetés előfeltételezi az igazság - általa elvetett - *korrespondencia elméletét*, amely szerint az igazság ítéleteink és a valóság megfelelése. Ezzel szemben *az igazság azonosságelméletét* képviselte, amely szerint „az igazság a tudás és a valóság azonossága”.

Metafizikai nézeteit az *Appearance and Reality* (Jelenség és valóság; 1893) című művében fejtette ki. Amellett érvelt, hogy azok a fogalmak, amelyekkel megpróbáljuk megérteni a világot - az ok, a mozgás, az Én, a tér, az idő stb. - mind ellentmondásokat rejtenek magukban, a világ természetének leírására nem alkalmasak.

Bradley sok hagyományos értelmezés szerint a „viszonyok belső voltának elméletét” képviselte: eszerint az individuumok között fennálló „külső”, látszólag önálló realitással bíró viszonyok nem valóságosak, minden viszony belső, azaz visszavezethető az individuumok minőségeire. Az újabb értelmezések szerint Bradley álláspontja az volt, hogy sem a külső, sem a belső viszonyok nem

valóságosak. Russell bírálatának a brit idealizmussal szemben az egyik kulcseleme volt a belső viszonyok tanának elvetése, ami a logikai monizmus elutasításához vezetett.

Bradley szerint a valóság az Abszolútum, amely viszonyokat nem tartalmazó egység. A valósággal kapcsolatos végső igazság nem fejezhető ki, csak hozzávetőleg megragadható: a valóság csak és kizárólag tapasztalatokból áll, ahol a tapasztalat fogalma átfogóan értendő: az érzés, a gondolat és az akarat is beletartozik. A tapasztalat összefüggő egységet képez, amely csak az emberi gondolkodás fogalmi mechanizmusa révén válik szét részekre - csak látszat, hogy a világ önálló létezők sokaságából áll.

7.13.2. Thomas H. Green (1836-1882)

Green is a brit idealisták első generációjához tartozott. Az empiristákkal szemben Kantot követve amellet érvelt, hogy a tudást nem lehet kizárólag az érzékelésre alapozni, a szubsztancia, az okság, a tér és az idő olyan *a priori* fogalmak, amelyekre szükség van ahhoz, hogy bármifajta tudásra szert tehessünk. Kanttal szemben azonban nem fogadta el, hogy a megismeréstől független valóság, „a magánvaló dolgok” megismerhetetlenek lennének. Úgy vélte, a valóság maga szellemi természetű, az örök tudat terméke, amely a világban és az emberi értelemben egyszerre működik.

Green bírálta azt az utilitarista-hedonista elképzelést, amely szerint az emberek kizárólag a boldogság elérésére és a fájdalom elkerülésére törekszenek; szerinte az önmegvalósítás az ember alapvető célja. Az önmegvalósítás ugyanakkor csakis valamilyen társadalomban lehetséges, mivel az egyes személyek azonossága, lényege másokkal való kapcsolataikban, családi, szakmai és más társadalmi szerepeikben határozódik meg. Ehhez az elképzeléshez kapcsolódik szabadságfogalma is: a szabadság pusztán negatív fogalmát, a kényszermentességet, elégtelennek tekintette a társadalmi viszonyok értelmezéséhez; ehelyett a szabadság pozitív fogalmát javasolta, amely szerint a szabadság minden ember önmegvalósításának a lehetőségét garantálja. Elutasította Spencer éjjeliőr államának elképzelését, valamint Hobbes nézetét is, miszerint a hatalom az állam monopóliuma. A jogok szerinte nem természetesek és nem is az uralkodótól származnak, hanem azoknak a közös céloknak, javaknak az

elismeréséből, amelyek szükségesek ahhoz, hogy mindenki a lehető legteljesebben megvalósítsa önmagát. Green társadalomfilozófiai nézetei jelentős befolyást gyakorolt akkora liberális politikaelméletére és politikusaira.

7.13.3. Bernard Bosanquet (1848-1923)

A brit idealisták közül Bosanquet állt a legközelebb Hegelhez. Kiindulópontja a mindent magában foglaló, önmagában konszisztens és koherens egész, az Abszolútum. Az egészt nem ismerhetjük meg tökéletesen, mert tapasztalataink, ítéleteink mindig csak a valóság részeire vonatkoznak, így tudásunk mindig részleges, inkonzisztens és nem teljesen igaz. Az individuális létezők, a tárgyak, a személyek vagy a műalkotások mindig csak részek, tehát nem teljesen valóságosak. A személyeknél inkább létezők a közösségek, de a közösségek sem teljes valóságok - csak az egész az. Ez a metafizikai kép alapot ad Bosanquet politikaifilozófiai nézetei számára is: erre alapozza Bentham, Mill és Spencer individualista-atomista társadalomképének elutasítását, illetve saját hegelianus-rousseau-iánus elképzelését, amely szerint az állam polgárait közös nézeteik, illetve az intézményekben való részvételük kapcsolja össze egy közösséggé.

7.13.4. John M. E. McTaggart (1866-1925)

McTaggart a brit idealisták fiatalabb generációjának legfontosabb alakja volt. Korai írásaiban Hegel logikáját elemezte, az 1900-as évektől kezdve pedig kidolgozta önálló, racionális és misztikus elemeket ötvöző idealista metafizikáját (*The Nature of Existence* - Az egzisztencia természete, 1921, 1927), amely szerint az idő és az anyag nem valóságos, csak az Ének, személyek közössége létezik.

A dialektikus logikai érvelésre alapozta metafizikai nézeteit, amelyek szerint a végső létező az Abszolútum, amely túl van a hétköznapi tapasztalatokon. Abszolútumfogalma azonban eltér Hegelétől: szerinte az Abszolútum nem egy történeti folyamatban bomlik ki, mert a dialektika nem időbeli folyamat, hanem csak érvelési módszer. Legismertebb tézise szerint az idő nem valóságos („The Unreality of Time”, 1908). Érvelésében az idő kétféle felfogását különböztette meg. A idő relációs fogalma szerint egy eseményt a jelenhez való viszonya révén határozunk meg, ti. hogy múltbeli, jelenbeli vagy jövőbeli (A-sorozat), az idő abszolút fogalma szerint viszont az

eseményeket időpontokkal azonosítjuk (B-sorozat). McTaggart azzal érvelt az idő valóságossága ellen, hogy az A-sorozat az alapvetőbb, mivel csak az tud számot adni a változásról, másfelől viszont az A-sorozat szerint az eseményeket nem lehet koherens idősorba rendezni, (mivel ugyanazt az eseményt múlt-, jelen- és jövőbeli eseménynek is kell tekinteni, ami ellentmondás).

A brit idealizmus hatása nem volt tartós: az analitikus filozófia térnyerésével a 20. században gyorsan elvesztette befolyását. Egyfelől a korai cambridge-i analitikus filozófusok, Moore és Russell éppen Bradley nézeteivel szemben fogalmazták meg filozófiai kiindulópontjukat, másfelől egyes logikai pozitivisták Bradley nézeteivel próbálták meg illusztrálni a metafizikai nézetek értelmetlenségét (lásd Ayer, *Language, Truth and Logic*. Magyarul: *Nyelv, igazság, logika*, 1. fejj.).

7.14. Pozitivizmus

A pozitivizmus tulajdonképpen a szélsőségekig vitt empirizmus, amely szerint tudás csak és kizárólag a tapasztalatból származhat, és csak az létezik, ami észlelhető; semmiféle spekuláció vagy elmélet nem nyújthat igazi tudást, a hagyományos metafizika által feltételezett entitások - szubsztancia, anyag, lélek stb. - nem léteznek. A pozitivisták megközelítést általánosan jellemezhetjük a következő nézetekkel.

A fenomenalizmus értelmében nincs valódi különbség jelenség és lényeg között. A hagyományos metafizikák jó része feltételezi, hogy a megfigyelhető jelenségek egy olyan mögöttes valóság megnyilvánulásai, amelyet nem lehet az észleléssel megismerni. A pozitivisták elvetették ezt a megkülönböztetést, azt állítván, hogy csak a megfigyelhető jelenségekről és összefüggéseikről tehetünk állításokat, s hogy a tudomány feladata nem a jelenségek mögötti lényeg megismerése, hanem a jelenségek előrejelzése: a tudás - előrelátás. A fenomenalizmusból fakad a pozitivisták *nominalizmusa*, amely szerint az általános kifejezések csak egyedi, konkrét tárgyakra vonatkozhatnak, nem pedig - megfigyelhetetlen - univerzálékra.

Az értékítéletek nem fejeznek ki tudást. Egyfelől az észlelés révén nem fedezhető fel, hogy bizonyos tettek vagy személyek jók vagy rosszak, szépek vagy csúnyák. Másfelől nem létezik az észlelhető világtól elkülönülten egy másik világ, az önmagában vett (erkölcsi vagy esztétikai) értékek világa. Ilyenformán az értékítéletek a mi választásunkon alapulnak.

A tudományos módszer egysége. A különböző tudományágakban az ismeretek megszerzésének módszere, a tapasztalatok feldolgozásának módja lényegében azonos. Ehhez a pozitivisták gyakran társították azt a feltevést is, hogy a különböző tudományok hosszú távon egyetlen alaptudományra lesznek redukálhatók, amelyet többnyire a fizikának tartottak.

A pozitivisták filozófia újkori kiindulópontja Hume, de a görögöktől kezdve a filozófiatörténet minden szakaszában találhatunk

pozitivistikus nézeteket. A 19. századi pozitívizmus több forrásból is táplálkozott. Comte és más francia pozitivisták indíttatása alapvetően társadalomelméleti volt. A felvilágosodás antiklerikális hagyományát vitték tovább, miközben a jakobinizmustól elhatárolódtak: a társadalmat tudományos módszerekkel akarták megreformálni. (Comte-hoz fűződik a szociológiának mint a társadalom önálló tudományának a gondolata.) Az angol filozófia pozitivistának tekinthető szerzőit leginkább egy közös ismeretelméleti módszertan jellemezte: Kanttal, illetve az intuicionistákkal, például Whewell-lel szemben azt állították, hogy a megismerésben a tapasztalat, nem a fogalmak az elsődlegesek. Politikai nézeteik viszont nagyon különbözők voltak (Mill baloldali volt, Pearsons viszont szélsőségesen jobboldali nézeteket vallott). Bentham és Mill utilitarista etikája ugyanakkor jól illeszkedett a pozitívizmus ismeretelméleti és ontológiai feltevéseihez. Egyfelől a tapasztalatra alapozták állításukat, miszerint a legfőbb jó a boldogság; másfelől az utilitarizmus szerint a cselekedetek erkölcsi megítélésének alapja az, hogy milyen következményekkel járnak, ami viszont tapasztalati úton határozható meg. A német nyelvterület pozitivistái, például Mach és Avenarius, elsősorban a természettudományok által felvetett filozófiai problémákat akarták megoldani. A német idealizmus terméketlennek vélt filozófiai spekulációival, elsősorban Hegellel szemben határozták meg magukat, de a neokantiánusokkal is vitában álltak. A 19. századi pozitívizmus hatott a 20. században is, elsősorban a Bécsi Kör képviselőire.

7.14.1. Auguste Comte (1798-1857)

A párizsi Ecole Polytechnique-en tanult matematikát, ahonnan 1816-ban az elavult vizsgarendszer elleni tiltakozása miatt kizárták. 1817-től 1824-ig Saint-Simon személyi titkára volt, majd többször sikertelenül pályázott tanári állásokra. Ezután lakásán tartott előadásokat filozófiai nézeteiről. 1848-ban megalapította a Pozitív Filozófiai Társaságot, illetve a pozitív vallás megteremtésén fáradozott. Főbb művei: *Cours de philosophie positive* I-VI (A pozitív filozófia tanfolyama, 1830-42), *Discours sur l'esprit positif* (A pozitív szellem, 1844, magyarul: 1979), *Système de politique positive* (A pozitív politika rendszere, 1851-54).

A „pozitív filozófia”, avagy a „pozitívizmus” elnevezés Comte-tól származik. Comte átfogó rendszert alkotott, amely összekapcsolta a

tudományos megismerésre és a társadalomtervezésre vonatkozó nézeteit: reformelképzeléseinek célja az egész társadalom átalakítása volt, tudományos alapokon.

Úgy vélte, ehhez először is a tudás, a tudomány fogalmát kell tisztázni. A tudást alapvetően történeti és társadalmi kontextusában vizsgálta. Átfogó elve a „három stádium törvénye”: a társadalmi fejlődést három nagy korszakba, a teológiai, a metafizikai és a pozitív korszakba sorolta. (Analóg szakaszok az egyéni személyiségfejlődésben is megtalálhatók Comte szerint.) A történelem az emberi értelem fejlődésének folyamata, a filozófia feladata pedig a tökéletes társadalom elméleti megalapozása.

A *teológiai korszak* jellemzője a vallásos világértelmezés, amely az eseményeket istenekre és más természetfölötti lényekre hivatkozva magyarázza. Ebben a korszakban jutott el az ember a fetisizmustól a politeizmuson át a monoteizmusig. A *metafizikai korszakban* már nem hivatkoznak természetfeletti lényekre, de továbbra is a dolgok rejtett természetét próbálták feltárni, a jelenségek magyarázatában észlelhetetlen erők, minőségek szerepelnek. A *pozitív korszakban* ezzel szemben a jelenségeket nem próbálják mögöttes okokra visszavezetni, a pozitív szellemű tudomány nem próbálja megválaszolni a *miért* kérdéseket, felhagy a dolgok elvileg is megismerhetetlen, rejtett természetén való töprengéssel. Ehelyett a jelenségek univerzális összefüggéseit, szabályszerűségeit próbálja leírni.

A három szakasz mindegyikében vannak előrevivő, az emberiség haladását elősegítő elemek. A teológiai korszak asztrológiája nélkül például nem alakult volna ki a modern csillagászat. A metafizikai szakaszban viszont hasonló folyamat ment végbe, mint amilyen a teológiai szakaszban a politeizmusról a monoteizmusra való áttérés: a sokféle okkult erő és minőség elképzelését felváltja az egyetlen természet fogalma, egyfajta „szekuláris monoteizmus”. Ez az elképzelés nagyban elősegítette a pozitív tudományok kialakulását.

Az egyes szaktudományok rangsorba állíthatók a csökkenő általánosság és növekvő komplexitás alapján. A legáltalánosabb és egyben legkevésbé komplex tudomány Comte szerint a matematika, ezt követi a csillagászat, a fizika, a kémia, a biológia; legvégül és legfelül a

szociológia, a társadalom tudománya helyezkedik el. A tudományok kapcsolatban állnak egymással, a magasabb szinten lévők felhasználják az alacsonyabb szinten lévő tudományok eredményeit: a csillagászat támaszkodik a matematikára, a fizika a csillagászatra, a kémia a fizikára, a biológiai a kémiára, a szociológiai a biológiára. (A pszichológiát Comte nem ismerte el tudománynak, mivel nem megfigyelhető jelenségekkel foglalkozik.) Ugyanakkor az egyes tudományok *nem redukálhatók* egymásra, a pozitív tudományok közti egység *módszertani*: valamennyi tudomány csak a megfigyelhető tényekből indul ki, és a megfigyelhető tényeket leíró, illetve megjósoló univerzális törvények felderítésére törekszik,

A szociológia - ez szintén Comte által bevezetett terminus (először „társadalmi fizikának” nevezte) - a társadalom törvényeit írja le, amelyek függetlenek a társadalmat alkotó egyének pszichológiai folyamataitól; a társadalmi tények önálló, *redukálhatatlan* tények. A társadalom valódi törvényeinek feltárása lehetővé teszi a társadalom racionális tervezését, a pozitív, avagy tudományos politikát is.

Comte-nál a társadalmi törvények autonómiájával együtt járt a társadalom anti-individualista szemlélete is. A társadalom szubjektuma az önálló létezőnek tekintett emberiség. Az Emberiség egyetlen élőlény, amelybe beletartozik minden élő, halott és megszületendő ember. Az egyén valójában fikció, a valódi létező az Emberiség, az egyes emberek úgy cserélődnek az Emberiségben, ahogy a sejtek egy élő testben, a test azonosságát nem változtatva. Ezzel összhangban Comte elvetette a társadalom szerződéselméleti elképzelését: a társadalom nem individuumok gyülekezete, akik szerződést kötnek egyéni érdekeik védelme, illetve kibontakoztatása érdekében.

Comte úgy vélte, hogy a társadalmi fejlődést meghatározó törvények mellett a társadalomnak vannak állandó strukturális elemei is. Ilyen alapvető elem például a tulajdon és a vallás, amely a társadalom kohézióját biztosítja. A keresztény tanítások azonban nem elfogadhatók, hiszen tartalmuk nem bizonyítható pozitíve, megfigyelésekre támaszkodva. Comte ugyanakkor csodálta a katolicizmus univerzális, az élet minden területére kiterjedő rendjét, és megpróbált létrehozni egy, a katolicizmushoz formálisan hasonló „pozitív vallást”, az Emberiség Vallását. Az Emberiség Vallásának ugyanúgy vannak templomai, szertartásai, papjai, sőt pápája is, mint a

katolikus egyháznak, a vallásos tisztelet tárgya azonban nem Isten, hanem az Emberiség. (Az Emberiség Vallásához tartozó közösségek máig működnek, elsősorban Brazíliában - ahol egyébként Comte-nak nagy hatása volt. Brazília jelmondata - Rend és Haladás - Comte-tól származik.) Vitatott kérdés Comte korai, illetve késői, „vallási fordulata” utáni nézeteinek a viszonya. Az újabb értelmezések szerint már a korai nézetekben is fellelhetők az Emberiség Vallása koncepció előzményei.

Comte filozófiájához általában kétféleképpen viszonyultak: vagy a társadalmi problémák tudományos kezelésére javasolt módszereit fogadták el, vagy vallásos mozgalmát támogatták: az előbbi állásponton volt Émile Littré, az utóbbin Pierre Laffitte. Comte közvetve hatott Claude Bernard és Pierre Duhem nézeteire is. Nézetei értő fogadtatásra találtak Angliában, például nagy hatással voltak Millre az 1830-as években. *A pozitív filozófia tanfolyamát* Mill lelkesen üdvözölte, ugyanakkor az Emberiség Vallását, illetve antiindividualista elképzeléseit élesen elutasította. A 20. században elsősorban a Bécsi Körre gyakorolt hatást. Maradandó befolyása leginkább a tudás antimetafizikus felfogásában, illetve a pszichológiától független, önálló szociológia koncepciójában ragadható meg.

7.14.2. Jeremy Bentham (1748-1832)

Jogot tanult, de soha nem praktizált, helyette a jogi reformokkal kapcsolatos elméleti kérdésekről írt. Legfontosabb műve az *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás elveibe, 1789), amelyben etikai elméletét is kifejtette. Bentham egyike volt a felvilágosodás örökségét továbbvivő angol filozófiai radikálisoknak, akik nagy hatást gyakoroltak a 19. századi brit társadalmi reformokra.

Bentham naturalista nézeteket vallott az emberi természetről: az emberi cselekvéseknek szerinte kizárólag két mozgatórugója van, az élvezetre törekvés és a fájdalom elkerülése. Az emberi természettel összhangban áll az erkölcs alapelve, a „hasznosság elve” is. Eszerint az a helyes cselekedet, amelynek eredménye „a legnagyobb boldogság a legnagyobb számban”. Egyfajta „boldogságkalkulust”, kvantitatív mércéket is javasolt a boldogság mérésére.

Úgy vélte, a hasznosság elvét nem lehet igazolni, de nem is szükséges: végül is minden igazolási folyamatnak meg kell állnia valahol.

Megfigyelhető, hogy a boldogságra törekvés univerzális, minden emberben működik; a feladat nem az elv igazolása, hanem tudatosítása, illetve megvalósításának elősegítése. Ezt szolgálják a megfelelő törvények, amelyekkel kapcsolatban Bentham számos javaslattal állt elő. Nem látott ellentmondást az önérdék és a közjó között: úgy vélte, az egyéni érdekek követése - megfelelő törvények által szabályozva - elvezet az általános jóléthez.

Bentham elvetette a természetes jogok gondolatát. Szerinte a természeti állapot és a társadalmi szerződés gondolata értelmetlen, sőt káros fikció; minden jog forrása a szuverén. A jogalkotásnak azonban a hasznosság elve szolgálatában kell állnia.

Elméleti módszerei, illetve etikai és társadalomfilozófiai nézetei világosan mutatják a pozitívizmus általános jegyeit. Jogalkotói munkájának egyik célja az volt, hogy kiküszöbölje a "jogi fikciókat": az olyan fogalmakat, amelyeknek eredeti használata, forrása feledésbe merült, vagy ne használjuk, vagy pedig értelmezzük őket újra úgy, hogy alkalmazásuk alapja tapasztalatilag ellenőrizhető legyen. (Ilyen fogalmak például a "jog", a „hatalom”, a „tulajdon”.) Etikája szerint a cselekedetek erkölcsi értékelésének alapját nem a tapasztalatilag ellenőrizhetetlen szándékok, hanem az ellenőrizhető következmények jelentik.

7.14.3. John Stuart Mill (1806-1873)

Bentham, Ricardo és apja, James Mill politikai radikális körében nevelkedett. Kizárólag apja tanította, klasszikus nyelvekre, logikára, politikai gazdaságtanra, jogra és pszichológiára. Húszéves kora körül súlyos depresszióba esett, amelyből részben Coleridge és Wordsworth költészetének a hatására gyógyult ki. Ezután az angol politikai és kulturális élet, a brit liberalizmus kiemelkedő alakjává vált. Apját követve 1823-tól 1858-ig a Kelet-Indiai Társaság tisztviselője volt. 1851-ben feleségül vette Harriet Taylort, aki hatással volt társadalomfilozófiai gondolkodására. Az 1860-es években rövid ideig parlamenti képviselő. Mill számtalan cikk és tanulmány szerzője, főbb könyvei: *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (A deduktív és induktív logika rendszere, 1843, magyarul: 1874-77), *Principles*

of Political Economy, (A nemzetgazdaság alapelvei, 1848; magyarul: 1874); *On Liberty* (A szabadságról, 1859, magyarul: 1943); *Utilitarianism* (Haszonelvűség, 1861, magyarul: 1943); *Considerations on Representative Government* (A képviseleti kormány, 1861, magyarul: 1867); *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Sir William Hamilton filozófiájának vizsgálata, 1865); *The Subjection of Women* (A nő alárendeltsége, 1869, magyarul: 1876); *Three Essays on Religion* (Három tanulmány a vallásról, 1874).

Ismeretelmélet, metafizika. Mill legfontosabb ismeretelméleti műve *A deductiv és inductiv logika rendszere*, amelyben nemcsak szűken vett logikai nézeteit, hanem a tudományos megismerés módszerére vonatkozó általános elméletét is kifejtette. Mill kiindulópontja az átfogó, radikális empirizmus volt. Tudásra csak az érzékek, a tapasztalat révén lehet szert tenni, szemben a racionalisták, illetve Kant álláspontjával: értelmi szemlélet általi megismerés nem lehetséges. Másfelől csak az létezik, ami (potenciálisan) észlelhető: nincsenek észlelhetetlen lények vagy metafizikailag szükségszerű kapcsolatok a jelenségek között.

Logika és matematika. Mill Kant analitikus és szintetikus kijelentéseihez hasonló különbséget tett „verbális” és „valódi” kijelentések között. A matematikai és a logikai kijelentések szerinte is „valódiak” (szintetikusak), de Kanttal szemben úgy vélte, hogy nem *a priori*ak. A logikai alapelvek, az ellentmondásmentesség vagy a kizárt harmadik elve empirikus elv: egyfelől az empirikus világ legáltalánosabb vonásait írják le, másfelől empirikusan, induktív módszerek által igazoltak, nem pedig racionális intuíció révén. A matematikai kijelentések szintén empirikusak, induktív általánosításokat fejeznek ki. A geometriai tárgyak nem valóságosak, hanem a hétköznapi tárgyak megfigyelhető tulajdonságainak általánosítása révén hozzuk őket létre. Az aritmetikai tételek szintén empirikusan bizonyíthatók. A számok nem absztrakt tárgyak, hanem fizikai dolgok együtteseinek a tulajdonságai.

Indukció. Mill szerint tehát minden tudásra induktív módszerek révén teszünk szert. De mi igazolja magukat az induktív módszereket? Mill megkülönböztetett az egyszerű enumeratív indukciót a bonyolultabb eliminatív indukció módszerétől. Az enumeratív indukció, amelyet a hétköznapi életben lépten-nyomon alkalmazunk, bizonyos fajta

események sokszor tapasztalt együtt járásából következtet univerzális együtt járásukra. (Ha azt, hogy $A \rightarrow B$ sokszor tapasztaltuk, akkor ebből arra következtetünk, hogy $A \rightarrow B$ mindig.) Az ilyenfajta, egymástól elszigetelt esetekre vonatkozó „spontán” indukciók akkumulálódása és egymással való összekapcsolódása pedig igazolja azt a magasabb általánossági fokú induktív következtetést, hogy *minden* jelenség szabályszerűségeknek van alávetve, minden jelenségnek vannak felfedezhető elégséges feltételei. Ezt az elvet nevezi Mill *az univerzális okság elvének*. Az események okainak megismerésére kidolgozott kísérleti, eliminitív módszer a következő elemekből áll: a megegyezés, a különbözőzés, a maradék, és kísérő változások módszere.

Mill logikáját szokás „pszichológistának” tekinteni (például Husserl ezzel vádolta őt). Ha ezen azt az elgondolást értjük, hogy a logika törvényei megegyeznek a gondolkodás törvényeivel, akkor ez a vád nem áll, hiszen Mill szerint a logika és a matematika a legáltalánosabb empirikus tudományok. Azt viszont Mill valóban állította, hogy az indukciós módszerek felfedezésében, tudatosításában támaszkodunk az értelmünk működésének a vizsgálatára. Spontán következtetéseinket vizsgálva fedezzük fel azt az elvet, hogy ha bizonyos számú A -t megfigyelve azt tapasztaljuk, hogy $A \rightarrow B$, akkor spontán módon arra következtetünk, hogy minden $A \rightarrow B$. Ez a pszichológiai vizsgálat azonban csak az enumeratív indukció módszerének tudatosításához vezet, önmagában nem ez igazolja az egyes enumeratív indukciós következtetéseket, melyek elfogadásához további, komplexebb vizsgálatok, az eliminatív módszerek alkalmazása szükséges.

Mill nem foglalkozott az enumeratív indukció hume-i problémájával, azzal, hogy igazolható-e az univerzális okság elve, a természet uniformitása. Bár úgy vélte, az indukciós módszerek nem tévedhetetlenek, nem vette komolyan a szkeptikus problémát. Az univerzális szkepticismus megválaszolása helyett olyan módszereket igyekezett kidolgozni, amelyek megbízhatóbbá teszik az indukciókat. Úgy vélte, hogy az univerzum általunk megtapasztalható részében komoly alapunk van hinni a természet uniformitásában. Nem zárta ki annak a logikai lehetőségét, hogy a világ bizonyos tartományában a jelenségek nem szabályszerűek, de úgy vélte, ennek nincs jelentősége a tényleges megismerés szempontjából.

Anyag és elme. Mill az anyagra és az elmére vonatkozó metafizikai nézeteit az *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* című művében fejtette ki. Hamilton a józan észre hangsúlyozó skót filozófiai iskola utolsó jelentős képviselője volt, aki az anyagi tárgyakat „az érzékietek állandó lehetőségeiként” értelmezte. Ez a meghatározás Mill szerint összhangban áll az anyagi tárgyakkal kapcsolatos hétköznapi feltevésekkel, tudniillik hogy a tárgyak függetlenek tőlünk: aktuális észlelésünk előtt vagy után is léteznek, illetve változhatnak is - ez esetben változnak a *lehetséges* érzékietek is. Mill szerint az érzékietek állandó lehetőségeiből, illetve korrelációikból nem lehetséges valamilyen, az érzeteinket előidéző külső okra következtetni. Ez esetben ugyanis tapasztalatainkat valamilyen elvileg sem észlelhető dologra hivatkozva magyaráznánk, ami Mill szigorú pozitivizmusa alapján jogosulatlan.

Az elme értelmezésével kapcsolatban Mill megoldása ellentmondásos. Kézenfekvő lenne a fenomenalizmusnak megfelelően az egyedi elméket érzékietek egyedi sorozataként, illetve bizonyos lehetséges érzékietek komplexumaiként értelmezni. Ez a felfogás azonban Mill szerint nem magyarázza az öntudatot, azt, hogy a tapasztalatok bizonyos sorozatát mint *saját* tapasztalatainkat fogjuk fel. Ezért Mill az anyagétól különböző fajta realitást tulajdonított az Éennek.

Etika és társadalomfilozófia. *Az utilitarizmus.* Mill legfontosabb etikai műve a *Haszonelvűség*. Mill Bentham, illetve apja, James Mill *utilitarista* elméletét fejlesztette tovább. Eszerint az etika alapja a hasznosság elve, amely szerint az a helyes cselekvés, amelyik maximalizálja a boldogságot (a hasznót), a boldogság pedig az élvezet, illetve a fájdalomtól való mentesség. Benthammal szemben azonban Mill nemcsak mennyiségi, hanem minőségi különbségeket is feltételezett a különféle élvezetek között. A magasabb rendű élvezetek közé tartoznak az intellektuális élvezetek, az alacsonyabb rendűek közé az érzékiek (az utóbbiaknak is van jogosultságuk Mill szerint, de kisebb az értékük).

Mill érve az elv mellett az, hogy a boldogság az egyetlen olyan dolog, amit minden ember kíván. Bírálói, például G. E. Moore, azt hozták fel e nézettel szemben, hogy abból, hogy valamit általánosan kívánnak, nem következik, hogy az illető dolog kívánandó is. Mill azonban nem állította, hogy abból, hogy minden ember vágyik a boldogságra,

deduktive következik, hogy a boldogság kívánandó. Mill ehelyett reflektáló gyakorlatunkra hivatkozik, amely szerint az elv egyetlen és végső bizonyítéka az, hogy általánosan elismerjük az elméletben és a gyakorlatban - éppúgy, ahogy az enumeratív indukciók végső igazolása is az, hogy mérlegelés után általánosan elismerjük őket, és ennek megfelelően cselekszünk.

Mill rendszerén belül viszont jogosult ellenvetés lehetne, ha sikerülne kimutatni, hogy nem a boldogság *az egyetlen*, amire minden ember vágyik. Mill azonban részletesen érvelt amellett, hogy valójában minden, látszólag más célra irányuló vágy végső soron a boldogságra való vágy részeként fogható fel. A boldogság nem más, mint az élvezet - de az élvezeteknek különböző fajtái vannak. Ilyenformán az altruisták vagy az aszkéták cselekvése is az élvezetre irányul, csak éppen másfélre, mint az egoistáké, illetve az érzéki élvezetekre törekvőké.

Felvetődik a kérdés, hogy mi alapján lehet összevetni az egyes élvezeteket. Szemben Benthammal Mill nem próbált kvantitatív mértéket adni a boldogság mérésére. Szerinte a kizárólagos kritérium a reflexió: mérlegelés után belátjuk, hogy az ember általában nem vágyik az állatok élvezeteire, a művelt ember nem vágyik a műveletlenek élvezeteire és így tovább - tehát létezik az élvezeteknek egyfajta hierarchiája.

Szabadság és demokrácia. Mill társadalomfilozófiai művei közül a legelismertebb *A szabadságról*, amelyben amellett érvel, hogy a szabadság alapvető emberi jog. Az „egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben - akarata ellenére - erőszakot alkalmazni, mások sérelmének megakadályozása. Az ő saját - fizikai vagy erkölcsi - java nem elégséges indok erre. Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert - mások szerint - ez lenne a bölcs, netán a helyes dolog. Mindez jó ok lehet arra, hogy rábeszéljék, megkérjék vagy meggyőzzék őt, ám arra nem, hogy kényszerítsék, vagy ha másként cselekszik, megbüntessék” (Mill 1980: 27). Mill érve a szabadság alapvető mivolta mellett utilitarizmusán, illetve hellenisztikus-romantikus antropológiáján alapult, nem pedig természetjogi vagy társadalmi szerződéselméleti érvelésen. Eszerint az ember legfőbb célja önmaga kifejtése, individuális

értékeinek, magasabb képességeinek a kibontakoztatása, és ez az önfejlesztés, a kultúra elsajátítása az, ami az egyének legnagyobb boldogságához vezet - és ezáltal az egyének összességként felfogott társadaloméhoz, mint a legnagyobb boldogsághoz. Önmagunk kifejllesztésének pedig szükséges feltétele a szabadság.

Mill a demokrácia híve volt. Az önfejlesztés lehetőségét garantáló alapvető intézmények a szólásszabadság, a gondolatszabadság, valamint a demokratikus kormányzás. Elvetette a jobboldali tekintélyelvűséget, ugyanakkor elismerte bizonyos konzervatív érvek jogosságát a korlátozatlan szabadság ellen: úgy vélte a jakobinus terror ugyanolyan veszélyes lehet a szabadságra, mint a jobboldali zsarnokság. Láta ugyanakkor a demokrácia veszélyeit is az egyén szabadságára nézve, rá is hatott Tocqueville elemzése az amerikai demokráciáról. A képviseleti demokrácia híve volt, aki szerint a képviselőknek szavazóikkal szemben is ki kell állniuk az érdekes, de népszerűden ügyekért - ez az elve parlamenti képviselőségének elvesztéséhez is vezetett. A tömegek demokratikus diktatúrája ellen hangsúlyozta a kisebbségek jogainak fokozott védelmét; a női egyenjogúság és választójog élharcosa volt.

Mill hatása óriási volt a 19. században mind társadalmi, mind metafizikai és ismeretelméleti nézetei vonatkozásában. Manapság inkább politikafilozófiai öröksége érvényesül, de a 20. századi tudományfilozófiában is komoly közvetett szerepet játszott mint a logikai pozitivisták egyik inspirálója. Egyes értelmezések szerint átfogó empirizmusa és naturalizmusa Quine és a mai naturalizált episztemológia előfutárának is tekinthető.

7.14.4. Herbert Spencer (1820-1903)

Mérnökként dolgozott egy vasúttársaságnál, majd az *Economist* egyik szerkesztője lett 1848-ban. Ekkor kezdte meg elméleti munkásságát, amelyet a *Synthetic Philosophy* (Szintetikus filozófia) című átfogó művében fejtett ki. Spencer, John Stuart Mill mellett az angol pozitívizmus meghatározó alakja volt. A *laissez-faire* kapitalizmus és a minimális állam 19. század végi fő propagálójaként, illetve a „szociális darwinizmus”, a „*survival of the fittest*” gondolatának szerzőjeként tartják elsősorban számon.

Spencer egyik alapvető elméleti újdonsága az evolúciós elmélet filozófiai felhasználása volt, amelyet a jelenségek igen széles körére alkalmazott, az egyén szellemi fejlődésének magyarázatától az etikáig. Nevéhez fűződik a liberalizmus alapvető elvének klasszikus megfogalmazása, amely szerint a civilizált társadalomban „minden személynek szabadságában áll azt tenni, amit akar, feltéve, hogy ezzel nem sérti meg más emberek egyenlő szabadságát” (*Social Statics*, 1851, „Társadalmi statika”). Spencer a társadalomnak ebből az alapvető elvéből vezette le az állam minimális szerepének a tézisé, az állam „éjjeliőr” felfogását.

A „Development Hypothesis” (Fejlődési hipotézis, 1852) című tanulmányában fejtette ki először evolúciós elméletét az emberiség fejlődéséről. Elutasította a „speciális teremtés” elképzelését, amely szerint Isten a sok milliónyi fajt külön-külön teremtette volna. Ehelyett Lamarck elméletét követve azt állította, hogy az új fajok a már létező fajok módosulásaiként jöttek létre.

Synthetic Philosophy című többkötetes művében részletesen kifejtette az evolúció törvényének univerzális működését a világban. A *Principles of Psychology* (A pszichológia elvei, 1855) a szellemi fejlődést a lamarcki evolúciós elmélet szellemében magyarázza. A *First Principles* (Első elvek, 1862) a tudomány és a vallás kapcsolatának kérdésével foglalkozott. Spencer szerint a legáltalánosabb tudományos törvények, mint például az energiamegmaradás törvénye, nem empirikus általánosítások, hanem szükségszerű igazságok. A legáltalánosabb törvényeket azonban nem lehet megmagyarázni, nem tudhatjuk, *miért* marad meg az energia. Az ilyen végső kérdések a „Megismerhetetlen” tartományába tartoznak, ahogy Isten létezésének a kérdése is: Spencer agnosztikus volt, nem ateista.

A *Principles of Biologyban* (A biológia elvei, 1864,1867) elismerte a darwini természetes szelekció elvét, de amellet érvelt, hogy a lamarcki módosulások is szerepet játszanak a komplex szervezetek kialakulásában. A *Principles of Sociologyban* (A szociológia elvei, 1876-96) fejtette ki elméletét a társadalom organikus jellegéről, valamint arról, hogy az emberiség fejlődése során hogyan alakult át a katonai jellegű társadalom, amelynek lényege a tekintélyelvűség, az uniformitás és a rang, ipari jellegű társadalommá, amelyet a szabadság,

a különbözőség és a szerződésen alapuló kapcsolatok jellemeznék. A *Principles of Ethics*ben (Az etika elvei, 1879-93) az etikában alkalmazta az evolúciós elvet; amellet érvelt, hogy mindenkinek meg kell tapasztalnia tettei minden következményét, s ez a legrátermettebbek túléléséhez vezet (*survival of the fittest*).

Spencer elméletét élete vége felé súlyos támadások érték: egyrészt a gazdaság *laissez-faire* koncepciója, amely alapvető jelentőségű volt számára, sokak számára hiteltelenné vált, másfelől evolúciós elméletét alapvetően az evolúció lamarcki felfogására építette, amely felett győzedelmeskedett Darwin elmélete. Spencer jelentősége ugyanakkor megkérdőjelezhetetlen, mint a klasszikus liberalizmus, illetve a társadalmi változások evolúciós megközelítésének egyik forrása.

7.14.5. Ernst Mach (1838-1916)

A bécsi egyetemen tanult matematikát, fizikát és filozófiát. 1864-től Grazban matematikaprofesszor, 1867-től a kísérleti fizika professzora Prágában, 1895-től a bécsi egyetemen professzor. 1901-ben szélütése miatt visszavonult, később parlamenti képviselő volt. Fizikusként az érzékelés fizikai-fiziológiai folyamatának kutatásában, a halló- és a látószervek, valamint a hang terjedési sebességének a vizsgálatában érte el legfontosabb eredményeit. Filozófiai nézetei közül a legismertebbek a fizika pozitivista-fenomenalista értelmezése, a tér és az anyag abszolút értelmezésének elvetése, valamint a tudományfejlődés evolúciós értelmezése. Legfontosabb filozófiai művei: *Die Mechanik in ihren Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (A mechanika fejlődése, 1883); *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (Az érzetek elemzése, 1885, magyarul: 1910); *Populärwissenschaftliche Vorlesungen* (Népszerű tudományos előadások, 1894); *Erkenntnis und Irrtum* (Tudás és tévedés, 1905).

Antimetafizika, pozitivizmus, tudomány. Mach pozitivista nézeteit elsősorban Kanttal, illetve a neokantiánusokkal szemben határozta meg. Elutasította a *Ding an sich* fogalmát, szerinte csak az érzékelhető jelenségek léteznek, a tapasztalatok mögött nincs magánvaló világ. „Módszertani fenomenalizmusa” szerint (amelyet később James és Russell semleges monizmusnak nevezett) az érzékelhető jelenségek, az érzetek, avagy elemek sem nem mentálisak, sem nem fizikaiak.

A módszertani fenomenalizmussal összhangban értelmezte Mach a *fizika* feladatát is. Eszerint minden fizikai tulajdonságot, így például az elektromosságot vagy a hőmérsékletet is megfigyelhető tulajdonságokra kell redukálni. Másfelől a metafizikai abszolútumokat, az abszolút tér vagy az anyag fogalmát eliminálni kell a fizikai elméletekből, és olyan megfigyelhető tulajdonságokra hivatkozó leírásokkal kell felváltani őket, amelyeknek a megfigyelhető következményei azonosak az eredeti elméletekkel. (Mach érvei az abszolút tér fogalma ellen hatással voltak Einstein relativitáselméletére is.)

A tudomány feladata általánosan az, hogy az érzéki elemeket és a belőlük felépülő komplexumokat vizsgálja: a tudományos leírásnak mindent ezekre kell visszavezetni. Az elméleti konstrukciók ugyanakkor hasznosak lehetnek, ha heurisztikus erővel bírnak (mint például a hő folyadékelmélete vagy Dalton atomelmélete), de nem szabad őket a valóság leírásának tekinteni. Mach Planckkal és Boltzmannal szemben elvetette az atomelméletet, de elsősorban nem azért, mert az atomok megfigyelhetetlenek, hanem mert úgy vélte, az atomelméletnek nincs heurisztikus ereje.

A tudomány feladata továbbá az elem- vagy érzékletkomplexumok összefüggéseinek egyszerű, *gazdaságos* rendezése, leírása. A tudomány Mach szerint szabadon alkothatja meg fogalmait, (szemben Kant nézeteivel), és olyan fogalmakat kell kialakítania, amelyekkel az elemeket, az észlelhető jelenségeket gazdaságosan ragadják meg: a tudománynak *a gondolatökonómiára* kell törekednie, azaz arra, hogy minél kevesebb fogalommal írja le tárgyát. A tudományos elméletek és törvények nem az érzékietek mögötti valóságot írják le, hanem csupán a sikeres tevékenységet teszik lehetővé az elemek közötti viszonyok leírásával. A tudomány a természeti evolúció folytatódása, amely a darwini szelekciós elv alapján működik - Mach a naturalista, evolúciós ismeretelmélet első képviselői közé tartozott.

A fizikai és a pszichikai jelenségek értelmezése. Mach elveti a testi és a lelki jelenségek dualizmusát. Bár a pszichológiai folyamatok elkülöníthetők a fizikai folyamatoktól, ez a különbség szerinte nem azon alapul, hogy különböző típusú létezőkről lenne szó. A pszichikai és a testi/fizikai folyamatok ugyanazokból a semleges elemekből állnak össze. Ugyanaz az elem lehet fizikai és pszichikai is, attól függően,

hogy milyen más elemekkel való kapcsolatában tekintjük. Például egy falevél zöld színe lehet fizikai elem, ha azt vizsgáljuk, hogy hogyan függ a levél és a környezet más tulajdonságaitól, és lehet pszichikai, ha az észlelési folyamattól való függésében vizsgáljuk.

A fizikai testek az elemek bizonyos fajta viszonyokban álló csoportjainak viszonylag állandó komplexumai, az elmék pedig az elemeknek másfajta viszonyokban álló komplexumai. Ahogy nincsenek az érzéki jelenségektől független magánvaló fizikai tárgyak az elemek mögött, úgy nincs magánvaló lélek vagy Én sem az elemek pszichológiai komplexumai mögött: „Az Én menthetetlen”.

Mach hatása a 20. századi fizikára és filozófiára egyaránt jelentős volt. Bírálata a newtoni mechanikáról a fizika 20. századi forradalmának egyik előfutára volt. Filozófiai nézeteinek nagy befolyása volt az analitikus filozófia különböző irányzataira is. Az empirikus fogalmak megalkotásának a módszere, visszavezetésük az érzékileg adottra hatással volt a Bécsi Körre, ezen belül is Carnap korai fogalomkonstrukciós programjára. Másfelől az 1960-as években kibontakozó naturalista episztemológiai megközelítések is elődjüknek tekintik.

Irodalom

ABICHT, JOHANN HEINRICH - BORN, FRIEDRICH GOTTLÖB 1790: *Neues Philosophisches Magazin*. Leipzig bey Johann Ambrosius Barth.

BAUER, EDGAR 1985: Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. In Heinz - Ingrid Pepperle (szerk.): *Die Hegelsche Linke*. Leipzig: Philipp Reclam, 579-712.

BENTHAM, JEREMY 1789: Introduction to the Principles of Morales and Legislation. Magyarul: Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe. In Márkus György 1977: *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest: Gondolat.

BRENTANO, FRANZ 1889/1994: *Az erkölcsi ismeret eredete*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Kossuth.

CASSIRER, ERNST 2001: *Kant élete és műve*. Budapest: Osiris.

COMTE, AGUSTE 1844/1979: *A pozitív szellem*. Budapest: Magyar Helikon.

DIEZ, IMMANUEL CARL 1997: *Briefwechsel und Kantische Schriften*. Stuttgart: Klett-Cotta.

EBERHARD, JOHANN AUGUST 1776: *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden*, I—II. köt., Berlin und Settin, bey Friedrich Nicolai.

EBERHARD, JOHANN AUGUST 1792: Dogmatische Briefe. *Philosophisches Archiv*, 1792/2.

ERHARD, JOHANN BENJAMIN 2005: Válogatott tanulmányai és levelei (1786-1796), *Magyar Filozófiai Szemle* 1-2.

FEUERBACH, LUDWIG 1978a: A hegeli filozófia kritikájához. In Uő: *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Budapest: Helikon Kiadó.

FEUERBACH, LUDWIG 1978b. Előzetes tézisek a filozófia megreformálásához. In Uő: *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Budapest: Helikon Kiadó.

FEUERBACH, LUDWIG 1978c. *A kereszténység lényege*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 1962a: Rezension des Aenesidemus. In *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 1962b. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Darmsatadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 1976. A tudás emberének rendeltetése. In Uő: *Az erkölcs rendszere*. Budapest: Gondolat.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 1981. Első bevezetés a tudománytanba. In Uő: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest: Gondolat.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 1986: *Briefe*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 1988: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. In Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB 2004: Zürichi előadások a tudománytan fogalmáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1-2.

FISCHER, KUNO 1877: *Geschichte der neuern Philosophie*. VI. köt., Heidelberg: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

FRANK, MANFRED - KURZ, GERHARD KURZ (szerk.) 1975: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

FRANK, MANFRED 1997: „Unendliche Annäherung”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

FUCHS, ERICH (szerk.) 1978: *Fichte im Gespräch*. Stuttgart/ Bad Cannstatt: Günter Holzboog.

GARFF, JOAKIM 2004: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Egy életrajz*. Pécs: Jelenkor.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG 1982: *Versek*. Budapest: Európa.

HAMANN, JOHANN GEORG 2003: Recenzió A tiszta ész kritikájáról. In Uő: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest: Jelenkor Kiadó.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH - SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 2001a: Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In Uők: *Hit és tudás*. Budapest: Osiris-Gond.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1971: *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: Akadémiai.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1977: *Előadások a filozófia történetéről* III. köt., Budapest: Akadémiai Kiadó.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1979a: *A filozófia tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1979b: *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1979c: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1981: *A filozófia tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész: A szellem filozófiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1982. A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. In Uő: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Budapest: Gondolat.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1988: Levelek Hegeltől - levelek Hegelhez. *Magyar Filozófiai Szemle* 1-2.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 2001: A szkepticizmus viszonya a filozófiához, különféle változatainak bemutatása és a legújabbnak összehasonlítása a régivel. In Hegel, G. W. F. -Schelling, W. J.: *Hit és tudás*. Budapest: Osiris Kiadó.

HENRICH, DIETER 1991: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* Stuttgart: Klett-Cotta.

HERDER, JOHANN, GOTTFRIED 1978: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Budapest: Gondolat.

HORVÁTH GIZELLA 2005: *Maine de Biran. Egy filozófus életútja*. Kolozsvár: Pro Philosophia.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH 1993A: ÍTELET ÉS LÉT. *Magyar Filozófiai Szemle* 5-6.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH 1993b: Előszó a Hyperion utolsó előtti változatához. *Magyar Filozófiai Szemle* 5-6.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH 1998: *Sämtliche Werke und Briefe* I—III. köt., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

JACOBI, FRIEDRICH HEINRICH 1912: *Spinoza Bűchlein*. Fritz Mauthner (szerk.), München: Georg Müller Verlag.

JACOBI, FRIEDRICH HEINRICH 1976: *Werke* III. köt., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KANT, IMMANUEL 1754-1781/2003: *Prekritikai írások*. Budapest: Osiris.

KANT, IMMANUEL 1781/2004: *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.

KANT, IMMÁNUEL 1783/1999: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Budapest: Atlantisz.

KANT, IMMÁNUEL 1785/1998: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest: Raabe Klett.

KANT, IMMÁNUEL 1788/1998: *A gyakorlati ész kritikája*. Szeged: Ictus.

KANT, IMMÁNUEL 1790/2003: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest: Osiris.

KANT, IMMÁNUEL 1793/1974: *A vallás a puszta ész határain belül*. Budapest: Gondolat.

KANT, IMMÁNUEL 1800/2005: *Antropológiai írások*. Budapest: Osiris.

KANT, IMMÁNUEL 1993: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Felix Meiner Verlag.

KANT, IMMANUEL 2004: *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz Kiadó.

KIERKEGAARD, SOREN 1843/1978: *Vagy-vagy*. Budapest: Gondolat.

KIERKEGAARD, SOREN 1843/1986: *Félelem és reszketés*. Budapest: Európa.

KIERKEGAARD, SOREN 1844/1993: *A szorongás fogalma*. Budapest: Göncöl.

KIERKEGAARD, SOREN 1844/1997: *Filozófiai morzsák*. Budapest: Göncöl.

KIERKEGAARD, SOREN 1849/1993: *A halálos betegség*. Budapest: Göncöl.

KIERKEGAARD, SOREN 1850/1998: *A keresztény hit iskolája*. Budapest: Atlantisz.

Krug, Wilhelm Traugott 1801: *Briefe über den neuesten Idealismus*. Leipzig, in der Heinrich Müllerschen Buchhandlung.

LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM 1992: „Az emberi nem nevelése.” *Magyar Filozófiai Szemle* 36 (1992) 986-1011.

MACH, ERNST 1883/1910: *Az érzéketek elemzése*. Budapest: Deutsch és Tsa.

MAIMON, SALOMON 1963: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MAIMON, SALOMON 1988: *Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*. Berlin: Union Verlag.

MARX, KARL - ENGELS, FRIEDRICH 1960: A német ideológia. In Uők: *Művei* 3. köt., Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

MARX, KARL 1957a: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés In Marx, Karl - Engels, Friedrich: *Művei* 1. köt., Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

MARX, KARL 1957b: A hegeli államjog kritikája. In Uők: *Művei* 1. köt., Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

MARX, KARL 1965. A politikai gazdaságtan bírálatához. In Uők: *Művei* 13. köt., Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

MARX, KARL 1970: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

MEZEI BALÁZS 1994: *Pszichologista volt-e Franz Brentano?* In Brentano, Franz: *Az erkölcsi ismeret eredete*. Budapest: Kossuth.

MILL, JOHN STUART 1874-1877: *A deduktív és induktív logika rendszere*. Budapest: Franklin Társulat.

MILL, JOHN STUART 1943: *A szabadságról*. Budapest: Phönix.

NOVALIS 1996: BLÜTENSTAUB. IN *Werke in zwei Bänden*, 2. köt., Könnemann Verlagsgesellschaft.

REINHOLD, KARL LEONHARD 1789: Wie ist Reformazion der Philosophie möglich?, *Neues Deutsches Museum*.

REINHOLD, KARL LEONHARD 1801: *Beyträge zur leichtem Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg, bey Friedrich Pertes.

REINHOLD, KARL LEONHARD 1963: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

REINHOLD, KARL LEONHARD 1979: Rezension über das System des transzendentalen Idealismus. In Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.

RUGE, ARNOLD 1985: Politik und Philosophie. In *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.

SAFRANSKI, RÜDIGER 1996: *Schopenhauer és a filozófia tomboló éve*. Budapest: Európa.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 1983: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest: Gondolat.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 1985a: Darstellung meines Systems der Philosophie, *Ausgewählte Schriften*, 2. köt., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 1985b: Stuttgarter Privatvorlesungen. In Uö: *Ausgewählte Schriften*, 4. köt., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 1997: Filozófiai levelek a dogmatizmusról és kriti-cizmusról. *Magyar Filozófiai Szemle* 3-4.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 2003: Az énről mint a filozófia princípiumáról. In Uő: *Fiatalkori írásai*. Pécs: Jelenkor Kiadó.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 1984: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.

SCHILLER, FRIEDRICH 1977: *Versei*. Budapest: Európa.

SCHILLER, FRIEDRICH 2005: Levelek az ember esztétikai neveléséről. In Uő: *Művészet- és történetfilozófiai írások*. Budapest: Atlantisz Kiadó.

SCHLEGEL, AUGUST WILHELM - SCHLEGEL, FRIEDRICH 1980: Athenäum töredékek. In Uők: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest: Gondolat.

SCHLEGEL, AUGUST WILHELM 1994: Entwurf zu einem kritischen Institute. In Uő: *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*. Stuttgart: Philipp Reclam.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST 1977: *Hermeneutik und Kriük*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST 2000: *A vallásról. Beszéd a vallást megvető műveltséghez*. Budapest: Osiris Kiadó.

SCHMID, CARL CHRISTIAN ERHARD 1792: Jena, b. Mauke: Über das Fundament des philosophischen Wissens, von C. L. Reinhold, *Allgemeine Litteratur-Zeitung*, 92,93,1792. április 9., 10.

SCHOPENHAUER, ARTHUR 1818/1991: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest: Európa.

SCHULZE, GOTTLOB ERNST 1911: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elemente der Philosophie*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard.

SPINOZA, BENEDICTUS DE 1997: *Etika*. Budapest: Osiris.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH 1985: Allgemeines Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur theologischen Kritik. In *Die Hegelsche Linke*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.

TENGELYI LÁSZLÓ 1995: *Kant*. Budapest: Áron.

8. 20. századi „kontinentális” filozófia

8.1. Életfilozófia

8.1.1. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Apja protestáns lelkész volt, s anyja is lelkészcsaládból származott. Két évvel fiatalabb húga, Elisabeth fontos szerepet játszott Nietzsche szellemi hagyatékának gondozásában. Az apa korai halála után a család Naumburgba költözik. 1858-ban Nietzsche elnyer egy ösztöndíjat, és Pfortában, a környék legjelentősebb bentlakásos tanintézetében megkezdni tanulmányait, itt kiváló klasszikus képzésben részesül. Mély és szenvedélyes érdeklődést táplál a zene iránt, és ekkoriban ismerkedik meg Wagner művészetével. Már a középiskolában kiemelkedően jó minőségű klasszika-filológiai dolgozatokat ír. Bonnban, majd Lipcsében elsősorban ugyancsak klasszika-filológiát tanul, de már érdeklődik a filozófia iránt is. A döntő fordulatot azonban a Schopenhauer gondolkodásával való megismerkedés jelenti, ekkortól kezdve filológiai kutatásainak is filozófiai célja lesz. Tanára, Friedrich Rietschl ajánlására kinevezik a baseli egyetem klasszika-filológia professzorának. Nietzsche nem egészen huszonöt éves ekkor, és fényes egyetemi karrier előtt áll. Ekkoriban találkozik személyesen Wagnerrel, akivel meglehetősen szoros kapcsolatot alakít ki. Három éven keresztül rendszeres vendég a Wagner-házban a Luzern melletti Tribschenben. Wagnertől való fokozatos eltávolodása nagyjából a Bayreuthban kezdődő tömegméretű Wagner-kultusz kialakulásának idejére tehető.

1872-ben jelenik meg az a könyve, amely Wagnerből lelkesedést és elismerést, az antikvitás akadémiai kutatóiból azonban egyöntetű elutasítást vált ki: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. A klasszika-filológia későbbi legnagyobb alakja, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff megsemmisítő kritikát ír a könyvről, aminek következtében Nietzsche fokozatosan elveszíti szakmai tekintélyét, később már az óráit is egyre kevesebben látogatják. A baseli egyetemhez fűződő kötelék meglazulása (1879-ben végül

elbocsátását kéri) egy meglehetősen nyugtalan vándorélet kezdetét jelenti. Nietzsche egészségi állapota gyenge, visszatérő szem- és fejfájás gyötri, néha napokat tölt ágyban teljesen tehetetlenül. A következő másfél évtizedet német, olasz és francia városok között vándorolva éli le, gyakran keres fel olyan helyeket, ahol teljes magányba vonulhat vissza. Így akad rá Sils-Mariára, az eldugott alpesi gyógyüdülőre, ahova nyaranként rendszeresen visszavonul. Néhány hűséges barátot leszámítva alig van emberi kapcsolata.

Egyetlen komoly szerelmi élményről tudunk, amely több csatornán keresztül is hatással van Nietzsche gondolkodására. 1881-ben Rómában találkozik az orosz származású Lou Andreas-Saloméval, aki később könyvet is ír róla. Nietzsche szerelme viszonzatlan marad, alkotóereje azonban egyre fokozódik. Hihetetlen intenzitással dolgozik, az *így szólott Zarathustra* mellett nagy művek sorát hozza létre ebben az időszakban. Egészségi és szellemi állapota azonban romlik, egyes leveleiben már felfedezhetők a közelgő válság nyugtalanító előjelei. 1889. január 3-án Torinóban következik be a szellemi összeomlás. Élete utolsó tizenkét évét teljes szellemi elborultságban tölti.

Gondolati fejlődésében három fázis rajzolódik ki. Az 1876-ig tartó első korszakra Schopenhauer spekulatív akaratmetafizikájának hatása jellemző. Elsősorban művészetfilozófiai és kultúrtörténeti problémák, valamint általában a művészet és a történelem szerepe érdekli ekkoriban. Az 1882-ig tartó második korszakban nemcsak Schopenhauertől, hanem minden metafizikától eltávolodik, és fokozódó érdeklődést mutat a pszichológia és fiziológia iránt. Elutasítja a mindenkori metafizika alapvető feltevését egy érzékek számára hozzáférhetetlen másik világgal kapcsolatban, és az emberi ösztöntermészet működésén keresztül akarja értelmezni a metafizika iránti hajlamot. Harmadik korszakában, 1882-től egészen összeomlásáig, 1889-ig a morál leleplezésére és a nihilizmussal való leszámolásra vállalkozik. Nietzsche gondolkodása azonban egységes abban az értelemben, hogy néhány középponti kérdés mozgatja a kezdetektől fogva: a morál, a változás problémája, az értékek teremtése, az önteremtés és mindenekelőtt: az élet.

Zene és történelem. Nietzsche korai gondolkodását egyfelől Schopenhauer pesszimista akaratmetafizikája, másfelől az antikvitás

iránti vonzalma, végül a zene iránti rajongása és különösen a wagneri zenedrámába vetett hite határozza meg. *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* (1872), melyben e három mozzanat egyesült, nemcsak a későbbi művek előhangjaként olvasható, hanem egy új gondolkodás, sőt egy egészen új filozófiai program megjelenéseként. A művet 1886-ban újra kiadták és Nietzsche egy *Önkritikakísérlet* című előszóval látta el, amelyből kiderül, hogy az első kiadás óta eltelt másfél évtizedben mennyire eltávolodott ennek a könyvnek a szellemétől és „lehetetlen könyvnek” látja, elsősorban a gondolati stílus miatt. Ugyanakkor bevallja, hogy a könyv esetlegességei ellenére sem „idegenült el attól a feladattól, amelynek ez a vakmerő könyv első ízben merészelt nekirugaszkodni: *hogy a tudományt a művész szemszögéből nézze, a művészetet viszont az életéből...*” (Nietzsche 1872/1986: 9). Nem véletlen, hogy egy ilyen felfogásból született könyv a klasszika-filológia akadémiai művelőiből heves ellenállást és elutasítást váltott ki. Nemcsak a tudományos szellem korlátoltságának a kérdéséről van szó azonban - jóllehet a tudomány vélt objektivitása mögé húzódó tudós életidegenség állandó célpontja a nietzschei kritikának. A tudományosság helyett egy pusztán esztétikai világszemlélet sem elfogadható Nietzsche szemében: a kultúra alakzatai nem az élettől leválasztható módon lebegnek a fejünk felett, tudomány és művészet ugyanis - ez a mű alapgondolata - csak az élet felől válnak érthetővé. A gondolatmenet négy, tematikusan egymásra épülő fő részben bontja ki ezt az összefüggést.

Az apollóni és dionüszoszi princípium megkülönböztetése az első rész (1.§-6.§) témája. Apollón és Dionüszosz alakja két egymással szemben álló ösztönt fejez ki, amelyek meghatározták a görög életfelfogást. A művészet e két egymás ellen harcoló elv kiegyenlítésének kísérlete. „Apollónhoz és Dionüszoszhoz fűződik az a felismerésünk, hogy a görög világban, eredetük és céljaik szerint, roppant ellentét áll fenn a szemléletes apollóni művészet és a zene, Dionüszosz nem szemléletes művészete között” (24). A két általános öselv feszültsége azonban nemcsak az antikvitásra korlátozódik, hanem általában is jellemzi a művészet mindenkori működését és alakulását. Az apollóni elv egyfelől az álom, a szép látszat, az elkülönülő forma, másfelől pedig az individuális létezés alapja. A művészetben fellelhető forma és plaszticitás mögött mindig az apollóni elvet sejthetjük. A szépen formált álommal és látszattal szemben Dionüszosz a mámor istene, vagyis a káosz, az individualitás elvesztése és az eredeti egységbe

olvadás elvének kifejezője. A jelenségek összefüggő és biztonságot adó világa időnként felhasad, az okság törvénye érvényét veszti és rémálomszerű borzalommal tapasztaljuk az individuális lét formáinak felbomlását. A dionüszoszi hatalom felszínre bukkanásával azonban nemcsak borzalom, hanem gyönyörűség is együtt jár, a természettel, az ős-eggyel való mámoros egyesülés gyönyöre. Nietzsche szerint a görögség létezéssel szembeni rémülete és szorongása magyarázza az olimposzi istenvilág megteremtését, ami nem más, mint az apollóni elv dicsőséges megvalósulása, vagyis az élet úgy elképzelve, ahogyan érdemes lenne élni. Ennek Homérosz a nagy költője. Apollón, a mérték, az egyénné válás, a szép forma istene azonban nem tud létezni Dionüszosz nélkül. A létezés rettenete, a természet és az élet mértéktelenségének érzése újra és újra felszínre tör, s a dionüszoszi orgiasztikus ünnepeken megszűnik és feloldódik az apollóni szellem. A görög művészet létrejötté e két ellentétes erő kiegyenlítődésének köszönhető.

A művészet csak látszatra tudja áthidalni álom és mámor, individualitás és feloldódás, forma és káosz ellentétét. A görögség legnagyobb metafizikai teljesítményében, az attikai tragédiában mégis valami hasonló történik. A második rész (7.§-10.§) a görög tragédia eredetével foglalkozik. Nietzsche megközelítésében a tragédia a tragikus korból, vagyis a dionüszoszi szatírkórusból keletkezett. A kartól különül el az individualitásában meghatározott szereplő, a tragikus hős, akit ezért egyszerre jellemez dionüszoszi megkínzottság és apollóni emelkedettség. A tragédiák apollóni formáltsága nem elégedett derűt jelenít meg, hanem szorongással és rettenettel teli, komor háttérrel. A dionüszoszi mámor apollóni formát ölt, de a derűs, mértékletes, szép látszatot újra és újra szétszakítja a dionüszoszi tombolás.

A harmadik rész témája a görög tragédia halála (11.§-15.§), ami Nietzsche értelmezésében nem kimerülés és végelgyengülés következménye, hanem „öngyilkosság”. Az attikai tragédia öngyilkosságát Euripidész hajtotta végre, aki fölvitte a színpadra a nézőt, vagyis helyet adott a józan ész köznapiságának. „Ezt az eredeti, mindenható dionüszoszi elemet a tragédiából kimetszeni, s a tragédiát a tisztán nem dionüszoszi művészetre, erkölcsre és világnézetre alapozva újonnan felépíteni - tiszta megvilágításában így tárul fel előttünk Euripidész irányzata” (100). Euripidész lekergette Dionüszoszt a tragikus színpadról, ám nem az apollóni elv

segítségével, hanem egy harmadik, korábban ismeretlen démon hatására: ennek a démonnak Szókratész a neve. Nietzsche nem egyszerűen egy történeti figurát lát Szókratészban, hanem a gondolkodás egyik legnagyobb fordulatának előkészítőjét, a teoretikus ember alaptípusának megjelenését. Euripidész esztétikai szókratizmusának alapja az a gondolat, hogy mindennek értelmesnek kell lennie ahhoz, hogy szép lehessen. A tudás alapú erény és a tudás alapú szépség a szókratészi gondolkodás alaptételei: az ész elfoglalja az ösztön helyét, és a tragikus hős pesszimizmusával szemben megszületik a teoretikus ember és a tudományos világlátás optimizmusa. Szókratész alakja itt még a tragédia hanyatlásával összefüggésben merül fel, ám ahogy később látni fogjuk, Nietzsche számára Szókratész egy egész világkorszak, a tudományos-metafizikai gondolkodás születését testesíti meg. Szókratész meg van győződve róla, hogy „a dolgok természete kikutatható és feltárható, a tudományos megismerésnek az univerzális gyógyír hatóerejét tulajdonítja, s a tévedésben, a tudatlanságban látja a magánvaló rosszat” (126). A racionalitásnak ez az eszméje Nietzsche szemében az életet aláásó hatalom. A tudományos és racionális gondolkodás diadalmas terjedése azonban önnön határaiba ütközik; elakad, és újra szembe kell néznie a megismerhetetlennel: ez a felismerés pedig elviselhetetlen lenne valamilyen gyógyír nélkül. Ezt a gyógyírt csak a művészet adhatja.

A negyedik részben (16.§-25.§) Nietzsche a tragikus művészet és a zene szellemének lehetséges újjászületéséről elmélkedik. A gondolatmenet azt a küzdelmet mutatja be, amely a korabeli szellemi élet „magasabb szféráiban a telhetetlenül optimista megismerés és a tragikus művészet igénylése” (129) között zajlik. A művészet szórakoztatássá korcsosult és operakultúrává vált. Az opera olyan torzszülött, ami az ábrázoló, megjelenítő stílusból jött létre: az opera műfajában már eredendően alárendelték a zenét a szövegnek, ezért elégíti ki a legjobban a szókratészi ember igényeit. A zene szelleme azonban nem halt meg: Schopenhauer megmutatja, hogy a zene mint az akarat képe, bensőséges viszonyban áll a dolgok lényegével, Wagner tragikus drámái pedig a dionüszoszi bölcsességet jelenítik meg apollóni művészi fogásokkal. Schopenhauertől megtudjuk, hogy a szókratészi ember világa a múlté, Wagner zenedrámái pedig a tragikus mítosz újjászületését sejtetik. Nietzsche bizakodó hangon zárja elmélkedését,

és úgy véli, az apollóni és dionüszoszi elv újra egyensúlyba kerülhet: a wagneri zenedrámában feléledhet a tragikus kultúra szelleme.

A Korszerűtlen elmélkedések címen egybegyűjtött négy esszét az 1873-1876 közötti időszakban írta Nietzsche. A második elmélkedés, *A történelem hasznáról és káráról* a korszellem meghatározó tudományát, a történettudományt támadja meg. Nietzsche korában a történeti tudás nemcsak tudománnyá szerveződött, hanem kutatási területe és evvel igazságigénye - korábbi időszakokhoz képest - hihetetlenül kiszélesedett. Nietzsche szerint azonban a történeti érzék elburjánzása az élet ellen ható erő, mivel az élet plasztikus erejét támadja meg. Szükség van ellenerejére, a felejtés képességére is. Nem nehéz felfedeznünk ebben a megkülönböztetésben az apollóni és a dionüszoszi elv új formában való megjelenését: az emlékezés apollóni elvének és a felejtési tudás dionüszoszi elvének egyensúlya biztosítja a szellem plaszticitását és elevenességét, amelyet azonban a túlfejlett történeti tudat, a szókratikus tudat e kései változata fulladásos halállal fenyeget. Az a gondolat, hogy az ember rá van utalva a látszatra, sőt az illúzióra ahhoz, hogy élni tudjon, a történeti gondolkodás vonatkozásában azt jelenti, hogy az életnek szüksége van ugyan a történelemre, de nem minden történeti tudás szolgálja az életet. „Az élő ember három tekintetben igényli a történelmet: igényli mint tevékeny és törekvő lény, mint megőrző és tisztelő lény s mint szenvedő és szabadulásra szoruló lény” (Nietzsche 1873/2004:106). Az, aki a történelemben a nagyságot és a követendő példát látja, az a monumentális történetírást választja.

A *monumentális* felfogás azonban egyoldalúan közelít a történelemhez: egyfelől csak a „nagyot” engedi látni, és fontos területeket kiiktat a történeti tudásból, másfelől pedig minden nagyságot a történelmi múltba utal, s ezzel útját állja az új létrejöttének. Az *antikvárius* felfogás a múlt gondos őrzését és kutatását tűzi ki célul, ezáltal azonban elutasítja az újat és a keletkezőben lévőket. E tisztán megőrző tendencia számára a múlt már önmagában értékes, pusztán azért, hogy régi. E megközelítéseknek szükségük van egy harmadik, *kritikai* történetfelfogásra, ami világossá teszi, hogy a történeti kritikának nem az élettől idegen, objektív történeti igazságokat kell kutatnia, hanem az életet kell szolgálnia, akár azon az áron is, hogy a történeti igazságnak ellentmond. „Nagyon sok erő szükségeltetik ahhoz, hogy élni tudjunk, és elfeledjük, hogy élni és igazságtalannak

lenni egy” (116). A történeti tudatnak tehát nem szabad tiszta tudománnyá formálnia magát, mert akkor óhatatlanul életidegen hatalommá válik. Nietzsche a tudat és az igazság elhatalmasodó historizálása mögött az emberi személyiség meggyengülését véli felfedezni, az élethez azonban - meggyőződése szerint - az egyes embernek és a népeknek is szükségük van az életet előmozdító illúziókra. A történetiség betegségét tehát csak a felejtés művészetének történetietlen erejével, a művészettel és a vallással lehet gyógyítani. Nietzsche kultúrtörténeti elmélkedései nem egy különálló tudomány, a történettudomány sorsáról és feladatairól szólnak, hanem azt mutatják meg, hogy a kortárs gondolkodásban súlyosan életellenes felfogás jutott uralomra: a tudományos-historizáló szemlélet.

A metafizika ellen. A 70-es évek második felében Nietzsche fokozatosan eltávolodik Schopenhauer akaratmetafizikájától és magától a metafizikától mint olyantól. Nagy érdeklődéssel fordul a pszichológia és a fiziológia felé, és az emberre vonatkozó tudást immár nem a metafizika tételeiben látja megjeleníteni. Sőt magát a metafizikai gondolkodásra való hajlamot is levezethetőnek véli az emberi psziché adottságaiból, vagyis végső soron a természetből. A metafizika Nietzsche szerint megakadályozza, hogy megfelelő módon férjünk hozzá a valósághoz, sőt ahelyett, hogy megmutatná a valóság lényegi természetét, valójában eltakarja az igazságot. Az *Emberi, túlságosan is emberi* (1878), a *Virradat* (1881) és *A vidám tudomány* (1882) jelzik az érett Nietzsche gondolkodásának útját, amely végül elvezet az *Így szólt Zarathustra* (1883-85) című műhöz.

Nietzsche a forma és a tartalom tekintetében egyaránt szakít a hagyományos gondolkodással. A *forma* tekintetében azzal a meggyőződéssel, hogy lehetetlennek tartja a rendszerépítő gondolkodást. Ha nincsenek többé olyan princípiumok, amelyek szilárd alapként szolgálhatnának a gondolkodás számára, akkor az is lehetetlenné válik, ami csak ezeken az alapokon valósulhatna meg: a világ mint igazságok strukturált összefüggésének rendszeres bemutatása. A rendszer akarása, ami oly sokáig magától értetődő elvárás volt a filozófiával szemben, hiteltelennek, mi több, „ízléstelennek” bizonyul a számára. Az érett Nietzsche írásai ezért még a rendszerszerűség látszatát is igyekeznek elkerülni. A tudományos stílustól már a korai írásokban is távolságot tartott, de *Az emberi, túlságosan is emberi* szövegében már megjelenik a Nietzsche

olyannyira jellemző sajátos felépítése a szövegeknek: aforisztikus stílus, rövid, egymással nem lineáris kapcsolatban lévő szövegegységek. Mind a gondolati szerkesztés, mind a stílus tekintetében szakít tehát az európai filozofálás két évezredes hagyományával. Nem hisz a rendszerben, viszont nagy jelentőséget tulajdonít a stílusnak. Nietzsche számára a stílus nem esetleges és szubjektív díszítés a gondolatban, hanem a gondolat sajátos perspektivikusságának lényege: a gondolkodás útjának és önmagunk megtalálásának elengedhetetlen feltétele a saját stílus megtalálása. Stílus és gondolkodás tehát szorosan összefügg. Nietzsche nem ismer el korlátokat a gondolkodás számára, és nem riad vissza egyetlen biztosnak hitt előítélet megkérdőjelezésétől sem. Kifinomult és igényes stílussal megírt filozófiai művei pedig a német nyelvű irodalom remekei közé tartoznak.

A hagyományos gondolkodás *tartalmával* való szakítás a metafizika főbb meggyőződéseinek leleplezésében áll. Ezek közül is talán az érzékfeletti világ gondolatának elutasítása a legfontosabb. Nietzsche számára minden metafizikai és vallási gondolkodás rejtett és káros tendenciája az, hogy elvonja figyelmünket a valóságos, konkrét világról, ahol az életünk zajlik, és ehelyett egy második, érzékfeletti, transzcendens világot tételez. Platónról kezdődően Kantig és Hegelig ez az alapstruktúra irányítja hallgatólagosan a gondolkodást. A szerkezeti eltérések sokasága ellenére sincs döntő különbség az ideák platóni világa és a kanti magánvaló fogalma között: mindkettő valami olyat feltételez, ami érzékeink számára, vagyis általában az emberi tapasztalat számára hozzáférhetetlen, ugyanakkor jobb és tökéletesebb, mint a mi érzéki világunk. Ebből azután már egyenesen következik az érzéki világ és az érzéki világban zajló élet leértékelése. Az egész metafizikai hagyomány arra a kényelmes álláspontra helyezkedett, hogy az értékek már eleve adóttak abban a bizonyos másik világban, nem feladatunk az értékek létrehozása, csupán a már meglévők feltárása és az így elsajátított értékeknek való megfelelés. Nietzsche szerint azonban a metafizikai másik világ nem egyszerűen hibás ismeretelméleti konstrukció, hanem az élet egészére nézve a lehető legveszélyesebb feltevés. Magát az életet értékeljük ugyanis le, amikor a testet és az érzéki tapasztalatot megfosztjuk jelentőségétől, és látszatlátnak állítjuk be. Nem marad más tehát, mint megszabadulni az érzékfeletti világ gondolatának minden válfajától és belátni, hogy csak egy világ van: ez, itt és most. Ez a számunkra közvetlenül adódó világ

a legkonkrétabb valóság, ennél nincs valóságosabb és konkrétabb világ. Platón barlang hasonlata arra tanít meg, hogy tekintetünket fordítsuk a lényegekre érzékfeletti szférájára felé, a kereszténység megismétli ezt a szembeállítást ideális és érzéki világ között, és a test, illetve a fenomenális megjelenések kárára az isteni transzcendenciát tartja egyedül értékesnek. A filozófiai metafizika és a keresztény metafizika ugyanarról a töről fakad és ugyanabban a betegségben szenved: elfordítja tekintetünket az érzéki világtól, mert - Nietzsche diagnózisa szerint - nem tudja akarni az életet, azt az életet, amely minden szálával ehhez a világhoz köt bennünket.

A metafizikai látszatok felépítése nem csak a gondolkodás műve: óriási szerepe van ebben a nyelvnek is. A nyelvkritika, a nyelvről való gondolkodás és a nyelvnek a metafizikai látszatok létrejöttében játszott szerepe visszatérő motívum a nietzschei gondolkodásban. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (1873) címet viselő, Nietzsche életében publikálatlan kis írás a metafizika megismerésfogalmát és általában az igazság fogalmát is visszavezeti a nyelv működésére. "A számtalan viliódzó 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" (Nietzsche 1873/1992: 3). Nietzsche kifejti, hogy az intellektus tulajdonképpen csak a gyengébb lények önálcazásának eszköze, a szerencsésebb természetű lényeknek nincs rá szükségük, mivel egyéb képességeik alkalmassá teszik őket a túlélésre. Az embernek szüksége van a közös létezésre, „a nyájban élésre”, az együttléttel pedig létrejön a nyelv, a nyelvvel pedig az igazság eredendő fogalma is, ami valójában az általános nevek alkalmazásából ered. Az ember számára elengedhetetlen a nyugalom, a következetesség és a biztonság, ezt pedig a többiekkel való együttlét és a megállapodáson alapuló fogalmak kialakítása biztosítja. A fogalmak születését kétlépcsős folyamatként írja le Nietzsche: az érzéki ingereket képekké sűrítjük, a képeket pedig metaforákkal fejezzük ki.

Ez a kettős átalakítás azonban nem hagyja érintetlenül az eredeti tapasztalatot: „az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket” (7). A megismerés rá van utalva a nyelvre, hiszen csak általános fogalmakon keresztül válik lehetségessé, a nyelv viszont nem az igaz

ismeretek semleges és áttetsző közvetítője, hanem olyan közeg, ami megtöri és átalakítja azt, ami rajta keresztül jelenik meg. A nyelv tehát nem az igazságot mondja ki, s ennek következtében a szavaktól nem is juthatunk el a dolgokig. A nyelvet a megegyezés és a megszokás irányítja. A legfőbb illúzió az, hogy a nyelv általános fogalmai a magánvaló lényegiségre vonatkoznak. Nietzsche szerint azonban a fogalmak nem az ideális lényegre referálnak, hanem *létrehozzák ezt a lényegét*, vagyis létrehozzák az érzékeléstől független létezők világának látszatát. Az igazság tehát teljességgel antropomorf fogalom, a tudomány csupán ezt a bizonytalan és relatív fogalmat duzzasztja fel látszólag szilárd összefüggéssé.

A nyelv ezek szerint nem a racionalitás terepe, pszichológiai és fiziológiai vizsgálódások mutatják meg a valóságos működését. A szubsztancia fogalmának létrejötte remek példával szolgál: az ész mindenütt cselekedetet és cselekvőt lát, az akarat számára mindig feltételez egy ént. A dolog fogalma pedig úgy jön létre, hogy - az Én-szubsztancia mintájára - a nyelvtani szerkezethez tartozó alanyt kivetítjük a tapasztalás éppen adott tárgyára. A dologi szubsztancia feltevése tehát nyelvi eszközeink visszavetülése a világra, és ugyanígy elmondható, hogy nyelvi eszközök játszanak közre például Isten fogalmának létrejöttében is. Az ideális, egységes, változatlan és keletkezetlen lényeg, amelynek ősképe minden formájában a platóni idea (akár Istennek, akár fogalmi lényeknek, akár magában való dolognak gondoljuk el), az emberi lény intellektusának *nyelvi* jellegére vezethető vissza: arra a mozgásra, amelynek során valójában különböző dolgokat egy fogalom alá sorolunk és így létrehozuk a dologtól független azonos lényeg látszatát. Minden metafizika alapja tehát Nietzsche szerint az, hogy hiszünk a nyelvtanban.

Azzal párhuzamosan, ahogy szakít az igazság metafizikai fogalmával (a fogalom és a tárgy megfelelésének gondolatával), Nietzsche gondolkodásának előterébe a tapasztalás *értelmezésre* való ráutaltsága és *perspektivikussága* kerül. A perspektivikusság, vagyis az, hogy a tapasztalatban éppen ezen a sajátos módon mutatkoznak számomra a dolgok, azonban immár nem korlátozást jelent egy vélt igazságfogalom általánosságához képest. A perspektivikusságnak pozitív értelme van: a saját perspektívából adódó igazság az egyetlen lehetséges igazság - ez az, amit nem szabad megcsalni és metafizikai látszatok mögé rejteni. A perspektivikusság feladatát ró a megismerő és gondolkodó emberre: ezt

a perspektivikus megismerést kell vállalnia és elmélyítenie, mivel nincs olyan érzékfeletti, metafizikai igazság, amihez esetleg hozzámérhetné. Az igazság Nietzsche szerint csak önmagával mérhető. Ez a látszólag paradox megfogalmazás nem az igazság szélsőségesen szkeptikus elutasítását jelenti. A szkepticizmus ugyanis még megmarad az igazság hagyományos, metafizikai fogalmánál, és pusztán ennek lehetetlenségét állítja. Nietzsche nem az igazság lehetőségét tagadja az ideál elérhetetlensége miatt, hanem *magát azt az ideált tagadja, amelyik az emberi igazságot egy abszolút, idő feletti, általános lényegben véli megragadni*. Ismeretelméleti szempontból ez a nietzschei fordulat lényege: akkor sajátítjuk el a perspektivizmus igazi értelmét, ha megszabadulunk az ideális igazság platóni eredetű fogalmától.

A metafizikától azonban nem a tudomány ment meg: Nietzsche nem osztotta a racionális felvilágosodás és a pozitivizmus naiv bizakodását a „valódi”, vagyis tudományos megismerésben. *A vidám tudományban* (1882) egyenesen arról beszél, hogy a tudomány is hiten nyugszik, azon az irracionális hiten, hogy eljuthatunk a végleges igazságokig. A tudomány nagyon is metafizikus abban az értelemben, hogy hisz ebben a történelem feletti és tapasztalótói független igazságban: „még mindig metafizikai hit az, amelyen a tudományba vetett hitünk alapul” (Nietzsche 1882/1997: 255). A tudomány a megismerés vágyán alapul, a megismerés vágya azonban valami fiziológiai ösztön, az ember életben maradásának puszta eszköze. „(A) megismerés vágya, igénye nem éppen az ismert iránti vágy, az az akarat, hogy minden idegen, szokatlan, kérdéses elem között végre felfedezzünk valamit, ami már nem nyugtalanít bennünket? Csak nem a félelem ösztöne sarkall bennünket a megismerésre?” (272). Sőt, nem csupán a tudományos megismerés vágya utal vissza valamilyen eredendőbb, de biológiailag nagyon is megmagyarázható ösztönre, hanem maga a tudat, illetve a tudatosság is. Mivel az ember gyengesége folytán rá van utalva fajtársai állandó közelségére, ezért kénytelen kommunikálni. E közlési igény nyomására fejlődik ki a tudat, ami úgyszólván a közlési kényszer többlete, és hasznossága is csak e körön belül értelmes. „(M)inden eleven lény állandóan gondolkodik, de nem „tud”: a *tudatossá* váló gondolkodás csak a gondolkodás elenyésző része, mondjuk ki, hogy a *legfelületesebb, leghitványabb része* - mert csak ez a tudatos gondolkodás *történik szavakban, vagyis közlési jelekben*, melyek által a tudat eredete fölfedi önmagát” (270). A racionális,

tudatos gondolkodás, vagyis a túltengő tudat nem a létezés legmagasabb foka, ahogy arról a metafizikai hagyomány meg volt győződve. A tudatosság, a tudatos, önmagát vizsgáló gondolkodás egy bizonyos mértéken túl sokkal inkább veszély az egyedre nézve, mert meggyengíti életerőit. Tudatosság, tudomány és megismerés tehát - a nyelv közvetítésén és torzításain keresztül - valójában az ember fiziológiai alkatából és csordaösztöneiből vezethető le: „a tudat nem tartozik sajátosan az ember individuális létéhez, sokkal inkább ahhoz, ami benne közösségi és csordajellegű, (ezért) a világ, amelynek tudatára ébredhetünk, felszínek és jelek világa csupán, egy tönkreáltalánosított és tönkreközönségesített világ” (271-272).

A nietzschei gondolkodás talán legdöntőbb mozzanata a metafizikakritika kapcsán annak belátása, hogy a metafizika *alapvetően* nem ismeretelméleti probléma. A lét és az érték ugyanis szorosan összetartoznak: az örök, érzékfeletti világ nem egyszerűen másként létezik, mint a mi érzéki világunk, hanem tökéletesebb, szebb, jelentőségteljesebb, vagyis egyszerűen jobb, mint a mi világunk. Az ideális igazságok világa érdekesebb a létezésre, mint ez a bizonytalan, változékony világ és benne a mi életünk. A két világ metafizikai megkülönböztetése tehát egy érték-különbségre épül: a test-lélek, érzéki-értelmi, jelenség-magánvaló szembeállításban az első mindig alárendelt a másodikhoz képest. A racionális ítéletek és tudatos gondolkodás értékébe vetett bizalom nem ismeretelméleti természetű, hanem *morális*. A morális meggyőződések kifejlődése párhuzamos a metafizikával, és ugyanabból a rejtett, alig észrevehető, alig kitapintható forrásból ered, mint a metafizika két-világ feltevése: az élettől, az egészségtől, az önzéstől és legfőként a teremtetéstől való félelemből. „Nem a vadállat iszonytatóságának van szüksége morális öltözetre, hanem a csordaállatnak a maga mélységes középszerűségével, szorongásával és azzal, hogy mennyire unja saját magát. A morál felemeli az európai embert valami - valljuk meg - előkelőbb, jelentősebb, csinosabb, »istenibb« magasságba” (Nietzsche 1882/1997: 266 sk.). A morális és vallásos gondolkodású emberekkel Nietzsche a szabad szellemeket állítja szembe. A szabad szellemek azok, akik képesek az igazság elviselésére, nem bújnak a metafizika és a morál látszatai mögé, erejüket alkotásra és új értékek létrehozására fordítják.

Így szólott Zarathustra. 1883 és 1885 között született meg a négy részből álló *Így szólott Zarathustra*. Nietzsche ihletett állapotban, rendkívüli gyorsasággal vetette papírra a művet, az első rész például tíz nap alatt készült el, csak a negyedik részen dolgozott hosszabb ideig. Legismertebb, fő művének is tartott könyve semmiben sem emlékeztet egy hagyományos filozófiai értekezésre: szimbólumokban, hasonlatokban és példázatokban gazdag nyelv és költői eszközökkel sugalmazó gondolkodás jellemzi. Filozófiának és költészetnek egyaránt olvasható, de egyik kategóriába sem illeszkedik. A történeti Zarathustra, az időszámításunk előtti 6. században élt óperzsa vallásalapító tanítása szerint a világ legfőbb mozgatója a jó és a rossz küzdelme, s ebben a küzdelemben az ember dolga a világosság, vagyis a jó erőinek támogatása. Nietzsche teljességgel elveti ezt a minden metafizika alapját képező morális dualizmust. Azért nevezi el hősét a jó-rossz morális világkép mitikus megalapítójáról, mert úgy gondolja, hogy ha Zarathustra hozta létre ezt a minden metafizika mélyén munkálkodó hibás dualizmust, akkor neki is kell visszavonnia és eltörölnie azt. A könyv tehát olvasható minden metafizikai vallás visszavonásaként, négy része pedig a négy evangélium ellenpárjaként is.

Az előljáró beszéd megadja a mű kerettörténetét. Zarathustra elhagyja szülőföldjét és magányosan él a hegyekben, majd tíz év után visszatér az emberek közé, hogy elmondja tanítását az embert meghaladó emberről (*Übermensch*). A tömeg azonban nem érti meg és kigúnyolja, Zarathustra visszatér tehát magányába, tanítványokat gyűjt maga köré, és nekik beszél. Az egyes fejezetek Zarathustra egy-egy beszédét tartalmazzák, mindegyik fejezet a könyv címéül választott szavakkal ér véget: „Így szólott Zarathustra.” Gondolatok indázó, játékos sokaságából áll össze a mű, mindazonáltal fő részei nagyjából egy-egy fő téma köré csoportosulnak: (Előljáró beszéd) Isten meghalt, 1. minden érték átértékelése, 2. a hatalom akarása,

3. az örök visszatérés és 4. az embert felülmúló ember.

Az előljáró beszédben Zarathustra találkozik egy öreg remetével, aki óva inti attól, hogy szeresse az embereket, az emberek ugyanis túlonatúl tökéletlenek, csak az Istent lehet szeretni. Zarathustra értetlenül és idegenkedve vesz tőle búcsút és így szól: „Még ilyet! Ez a szent életű aggastyán itt a vadonban még nem is hallott róla, hogy *Isten halott!*”

(Nietzsche 1885/2000: 17). Nietzsche minden tanítása e köré a látszólag egyszerű gondolat köré építhető. Nem arról van szó, hogy a világ marad a régiben, annyi különbséggel, hogy az Isten létrehozó hitünk érvényét veszíti. Az „Isten halott” kijelentés egy egész korszak végének a megállapítása: a világ és az élet szerveződését eddig irányító keresztény hit egésze érvényét veszítette, és ezzel szoros összefüggésben a metafizikai és a morális helyzet is gyökeresen megváltozott. Ám nemcsak valaminek a végére értünk, hanem egyszersmind valami új is elkezdődött. Ha Isten halott, akkor az emberre váratlanul hatalmas feladatok hárulnak. Első beszédében Zarathustra a következő lehetőségekkel szembesíti a piactéren összegyűlt tömeget: vagy az embert felülmúló embert választják, vagy az utolsó embert. „Olyasvalami az ember, amin felül kell kerekedni” (18). Ha az Isten halott, akkor az embernek kell az életét irányítania és a világ további sorsáról gondoskodnia. „Kötél az ember, kötélt az állat és az embert felülmúló ember között” (20). Ha az embernél nincs magasabb rendű valóság, akkor az embernek magának kell ezzé a magasabb rendű valósággá válnia; ez azonban már nem egy metafizikai gondolkodásban történik meg, nem kívülre vetített értékek követésében, hanem saját magának meghaladásában. Az embernek önmagát kell meghaladnia és önmagát kell megteremtenie.

A sokféleképpen félreértett és félreértelmezett „*Übermensch*” fogalma nem más, mint az ember önmeghaladásának és önteremtésének követelése. A hallgatóság azonban nem akar az embert felülmúló emberről hallani, Zarathustra ezért elrettentésül felvázolja az ellentétes lehetőséget: mi lesz akkor, ha az emberiség nem akarja önmagát meghaladni. Ekkor - állítja Zarathustra - el fog jönni, vagy talán már el is jött a legmegvetendőbb életforma és életfelfogás képviselője, az utolsó ember, a civilizáció zsákutcája. Az utolsó ember a szerelem, a vágy, a teremtés nélküli létezés állapota, vagyis a kényelmes és biztonságos tömegélet állapota, ahol nincs kockázat, de nincs is nagy veszteség. „Egy kis gyönyör nappal, egy kis gyönyör éjjel: de fő az egészség. / »Feltaláltuk a boldogságot« - mondják az utolsó emberek, és vaksin pislognak” (23). A tömeg azonban kineveti Zarathustrát, nem hogy nem retten meg az utolsó ember víziójától, hanem követeli, hogy olyan lehessen az élete, mint az utolsó emberé.

Zarathustra ezért ismét visszavonul és lemond arról, hogy mindenkire beszéljen, és tanítását már csak néhány kiválasztott ifjúnak fejti ki. Az

első részben összegyűjtött beszédek középponti témája *az értékek átértékelése*. Nem egyszerűen új támasztékot kell keresnünk Isten helyett az értékek számára, hogy azok változatlanul fennállhassanak, Isten halála ugyanis azt jelenti Zarathustra szerint, hogy minden értéket át kell értékelni. Az eddigi értékek mindegyikéről belátható, hogy emberi alkotás, vagyis nincs abszolút érvénye: mindaz, amit a keresztény erkölcs tisztelt, a jóság, az igazság, az alázatosság, az egyenlőség stb. nem isteni adottság, hanem emberi találmány, a csordaösztöne által vezetett ember védekezése a veszélyek ellen. Ezek az értékek azonban nemcsak idejét múlttá váltak, hanem egyenesen veszélybe sodorták az emberiséget és az életet. Az értékekkel szembeni magatartás három lehetséges válfaját vázolja fel Nietzsche mindjárt Zarathustra első beszédében (*A három átváltozásról*); a teve, az oroszlán és a gyermek szimbolizálja őket. Az emberi lélek először a tevéhez hasonlatos, aki súlyos terheket cipel türelmesen, a tapasztalat és a szellemi-morális örökség súlyos terheit. A teve nem csupán passzívan engedelmeskedik, de még örül is a tehernek, ebben találja meg a boldogságát. A sivatagban azonban a teve átalakul oroszlánná, leveti és vadul szétrombolja az eddig alázatosan hordozott terheket. Az oroszlán figurája azt fejezi ki, hogy a szellem még nem teremt, de már megérett a régi értékek lerombolására. „Új értéket teremteni - erre még az oroszlán sem képes: de megteremteni az új teremtés szabadságát - erre jó az oroszlán hatalma. / Hogy szabadságot teremtsen, és szent nemet mondjon a kötelességre: erre kell, testvéreim, az oroszlán” (32). A szellem harmadik, legmagasabb alakját a gyermek szimbolizálja: a gyermek a teremtés, a játék, a szent igenlés megtestesítője. Az új értékek teremtéséhez, ami az embert felülmúló ember feladata, a szellemnek gyermekké kell válnia.

Zarathustra azonban itt még oroszlánként viselkedik, és kíméletlenül támadja a hagyományos értékeket, elsősorban a kereszténységből származó morális értékeket. Ennek a morálnak minden megnyilvánulása mögött félelmet és gyávaságot szimatol, a szabadságra és a teremtésre való képtelenséget, olyan képmutatást, ami a jóság és alázatosság jelszavával álcázza tehetetlenségét. A morális jó és rossz dualizmusa tulajdonképpen a lélek és a test dualizmusára épül, ami a test teljes leértékelésével jár együtt. A kereszténység a testet minden rossz forrásának, beteg dolognak tartja: Zarathustra szerint tehát rehabilitálni kell a testet, a test leértékelésével ugyanis magát az életet értékelik le. Nem egyszerűen a korábbi sorrend megfordításáról,

és a test lélek fölé helyezéséről van szó. Azt kell belátnunk Nietzsche szerint, hogy a lélek is a test egyik aspektusa, ő maga is test. „De azt mondja, aki magára ébredt és immár tudva tud: Test vagyok egészen, semmi más; a lélek szó pedig azt mondja csupán: valami testi” (41). A régi morál Isten és a lélek fogalmához kapcsolódott, kulcsfogalmai a test-lélek dualizmus, a civilizáció, az igazságosság, az egyenlőség, az alázat, a szüzesség, a házasság, a felebarát szeretete volt. Zarathustra ennek az egész értékhálózatnak a lerombolását végzi el az élet és a test metafizikátlanított felfogásával. „Vezessétek vissza inkább, akárcsak én, a csapongó erényt a földre - igen, vissza az élethez meg a testhez: hogy ő adja értelmét, ember-értelmét a földnek!” (96).

A második rész egyik legfontosabb szövegében, *Az ön-felülmúlásról* című beszédben Schopenhauer életakarás (*Wille zum Leben*) fogalmának kritikáján keresztül jut el az egyik legfontosabb gondolatához. Az életet és a létet nem lehet akarni, mert ami nincs, az hogyan akarhatna, ami pedig már él és létezik, az nem akarhat létrejönni. „Csak ahol élet van, ott van akarat is: csakhogynem életakarát, hanem - így tanítom én - a hatalom akarása!” (143). Nietzsche szerint nem az erények mozgatják a világot, nem is szociális vagy vallásos hajtórugók, hanem minden emberi akarat egyetlen impulzust követ: minden akarás, még az igazság akarása és a morális jó akarása mögött is a hatalom akarása (*Wille zur Macht*) a titkos mozgatórugó. A hatalom akarása azonban nem vak és céltalan hajtóerő, mint a schopenhaueri életakarát, hanem mindenekelőtt az önmeghaladás és az önmagából való teremtes akarata: a hatalom akarása nem mások feletti uralomra törést jelent, hanem önnön erőink ki-teljesedésének akarását. A lerombolt értékek mögött tehát felsejlik valami eredendőbb hatalom, ám ahhoz, hogy ez pozitívan működhessen, meg kell szabadulnia attól, ami az eddigi torz értékeket kialakította: a „bosszú szellemétől”. Leggyakrabban a saját múltunkkal, ennek esetlegességeivel, fájdalmaival és szenvedéseivel nem értünk egyet. Nietzsche szerint azonban nem egyszerűen meg kell tanulnunk megbékélni a múltban megesett és mégoly fájdalmas emlékekkel, az embert felülmúló ember feladata ennél több: csak akkor tud megszabadulni a nehézkedés szellemétől, ha a múltat *visszafelé* is tudja akarni. „Megváltani az elmúltakat, és »Így akartam! «-má újjáteremteni minden »Megesett« - ezt nevezném csak megváltásnak én!” (171). „A megbékélésnél is magasabbrendűt kell akarjon az az akarat, mely a hatalomnak akarása - ámde mindezt miként éri el? Ki tanította

meg vajon akarni visszafelé is?” (173). A hatalom akarása annyiban különbözik és haladja meg a schopenhaueri vak életakaratot, hogy produktivitás jellemzi. Elválaszthatatlan az önmeghaladástól, másfelől a nehézkedés és a bosszú szellemének elutasításától: e kettő egyszerre pedig csak teremtő mozgásként gondolható el, új értékek teremteteként.

A mű harmadik részében ismerkedhetünk meg Zarathustra legfőbb és legrejtélyesebb gondolatával, az *örök visszatéréssel*. Ennek megértéséhez hosszabb kitérőt kell tennünk.

A látomásról és a talányról című, mély értelmű és titokzatos beszédben a következő, nehezen elviselhető, „meredek gondolatot” fejti ki Zarathustra a nehézkedés szellemének: „Nem úgy kell lennie hát, hogy befutotta már egyszer emez utat *mind, ami csak futni bír?* *Nem úgy kell lennie hát, hogy ami csak megtörténhet,* mind meg is történt, meg is tétetett, és egyszer már elszaladt errefelé? / Ha pedig minden megesett már egyszer: mit gondolsz erről a pillanatról, te törpe? Nem úgy kell lennie hát, hogy itt volt már egyszer - ez a kapu is? (...) nem úgy van, hogy vissza kell térnünk mindörökre?” (192). A görögség számára a kozmikus ciklusok végtelen ismétlődése csakis végső, isteni perspektívából volt elgondolható. Ezen a kozmikus változássoron belül nyert értelmet az egyes esemény vagy az egyes cselekedet. Nietzsche teljes mértékben megfordítja a perspektíva irányát: a kiindulópont nem egy világállapot egészének ismétlődése, hanem a cselekvő én a most pillanatában. Ezt az éppen most megtett cselekedetemet kell úgy elgondolnom, mint ami végtelenszer megtörtént már és végtelenszer meg fog még történni. Az örök visszatérés nietzschei megfogalmazása tehát már nem egy kozmológiai problémára adott válasz, hanem *a saját cselekvés értékelésének* perspektívája. Mivel semmilyen eleve adott erkölcsi törvényre nem támaszkodhatunk, vagyis nem létezik végérvényes erkölcsi világrend, a nietzschei cselekvőnek magának kell megteremtenie cselekedetéhez a mércét.

A régi értékek tagadásával Nietzsche arra a belátásra jut, hogy a morálnak nincs abszolút, az embertől független alapzata. Ennek következtében a morális ítélkezés szétesik perspektívák egyesíthetetlen sokaságára. A morál azonban mégsem válhat teljesen szubjektívvé, valamilyen értelemben általánosnak kell maradnia, és valamilyen

normával kell szolgálnia a cselekvés számára. A morál problémájának meglátása egy olyan új értéktábla megteremtéséhez vezet, amely a szubjektív vonatkozásokon túl is érvényesnek bizonyul. A **morális perspektivizmus** nem szünteti meg a morál általánosságát, ám Nietzsche egy egészen másfajta általános érvénnyel beszél, mint amilyen például a kanti feltétlen kötelesség eszméjéhez kapcsolódik.

Az az általános, amit Nietzsche korábbi műveiben a morális perspektívák mögött megpillant, nem más, mint az emberi lény fiziológiai természete: az élet és az akarat működése minden cselekvőben. A **vidám tudomány** ezeket a motivációkat egy még tágabb háttérre, a természet elevenségére, a **physisre** vezeti vissza. A természet fogalma azonban egyrészt túlságosan „metafizikai” Nietzsche számára, másrészt pedig erős hasonlóságot mutat a sztoikus életideállal, az „élj a természet szerint” imperatívuszával. Nietzsche valójában nem lehet elégedett egy mégoly metafizikátlanított természetfogalommal sem: a **physis** mint végső alap elfogadását az teszi számára lehetetlenné, hogy a cselekvés **morális értéke** szenvedne csorbát, ha valamilyen morálhoz képest külső elvtől tennénk függővé. Nem véletlen, hogy a **physis** fogalma gyakorlatilag teljesen háttérbe szorul, sőt el is tűnik a későbbi művekből. 1881 augusztusában ugyanis megszületik az a gondolat, amely végül megteremti a morális perspektivizmus koherenciáját, s amely gondolat Nietzsche legkülönösebb, legvitatottabb, legnehezebben érthető gondolata: **az örök visszatérés**. A **physishez** képest, ami magában egyesíti az élet, az akarat, az ösztön és az erő fogalmát, az örök visszatérés gondolatából következő „norma” semmiféle konkrét tartalommal nem rendelkezik.

Így jutunk el az örök visszatérés nietzschei elképzelésének második mozzanatához. Az örök visszatérés gondolata ugyanis végletes pesszimizmushoz, sőt kétségbeeséséhez is vezethetne, de ennek épp a fordítottja igaz. Az *Ecce homo* (1888) beszámolójából kiderül, hogy az örök visszatérés nehéz gondolata tulajdonképpen az igenléssel áll kapcsolatban: a gondolat nem más, mint az igenlés „lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazása” (Nietzsche 1888/1994: 94). Vagyis az örök visszatérés megértése azt feltételezi, hogy elég erő van bennünk az élet igenléséhez, még akkor is, ha a múltban kudarcok és szenvedések értek: a múltat úgyszólván visszafelé kell igenelni. Ugyanakkor nem pusztán arról van szó, hogy azt, ami már elmúlt, képesek legyünk elfogadni - jóllehet már ez sem

könnyű. Az örök visszatérés egyszersmind egy másik követelményt is szembeszegez a cselekvővel: mostantól fogva úgy kell cselekednem, hogy képes legyek az ebben a pillanatban, itt és most végrehajtandó cselekedetem örök ismétlődését affirmálni. Vagyis ne félszívvel, fél akarattal, meggyőződés nélkül és jobb híján tegyem azt, amit teszek. Hiszen a most végtelen ismétlődése elviselhetetlen lenne, ha egy olyan cselekedet ismétlődését gondolnám el, amivel nem értek egyet, amit nem tudok akarni, ami miatt esetleg szégyent érzek, s amit a legszívesebben elfelejtene. Az örök visszatérés elve teremtő erőt követel meg a cselekvéshez, és irányt szab a morális értékelés számára, mivel e gondolat alapján egy ugyanolyan formális imperatívusz fogalmazható meg, mint amilyen Kant kategorikus imperatívusza. Gilles Deleuze megfogalmazásában ez a következőképpen hangzik: „Amit *akarsz*, azt *akard úgy*, hogy *annak egyszersmind az örök visszatérését is akard*” (Deleuze 1999:112). Mivel ez a megfogalmazás ugyanolyan szigorú, egyszersmind ugyanolyan formális, mint Kant kategorikus imperatívusza, ezért tartalmi oldala szintén csak negatív módon fejezhető ki: nem szabad fél-akarásokkal és kis kompromisszumokkal megelégedni. Nietzsche a kis örömtől, a kis kárpótlásoktól undorodik a legjobban, attól, amit jobb híján, esetleg aggodalomból vagy hamisságból teszek, amit nem akarom, hogy lássanak, s amit soha többé nem szeretnék megtenni. Nem nagyszabású hibákról van tehát szó, hanem az elhallgatott és önmagunknak megbocsátott apró hamisságokról, amelyeket csak ez egyszer, „kivételesen” követünk el.

Az örök visszatérés az a legnehezebb gondolat, amelynek elviselésére csak az embert meghaladó ember képes. Nietzsche gondolkodása egyszerre szabadul meg Isten és az erkölcsi világrend gondolatától. Az „Isten meghalt” formula a kopernikuszi fordulathoz hasonló radikalitással számol le a filozófiai és a hétköznapi meggyőződésekkel. Annak, hogy Isten meghalt, kettős következménye van: egyrészt nem lehet többé komolyan azt gondolni, hogy létezik egy végső értékelő perspektíva, akár az objektív igazság, akár a végleges erkölcs formájában; másrészt pedig a gondolkodás perspektívák sokaságára esik szét. Ebből fakadóan az a veszély merül fel, hogy a cselekvés elve szubjektívvá válik, vagyis hogy annyi morál lesz, ahány cselekvő. Ha pedig ez így van, akkor végső soron nem lehetséges morál. Nietzsche azonban nem állítja azt, hogy a morál szubjektivizálódásával egyszersmind a morál lehetősége is megszűnik.

A cselekvés szubjektív elvét ugyanis *még mindig morálnak tartja*. Az örök visszatérés gondolata pedig egy ilyen morál alapját teremti meg. Az örök visszatérés alapján elgondolt morál nem kivétel nélkül mindenkre érvényes általánosság: csak azokra érvényes, akik képesek elviselni a teremtető akarat terhet. Óriási erőt és könnyedséget igényel az az elvárás, hogy ezentúl úgy cselekedjek, hogy cselekedetem örök visszatérését is képes legyen akarni. Az embert meghaladó ember csak teremtető akaratként képes hordozni az örök visszatérés terhet.

Harc a nihilizmus ellen. Az *Így szólott Zarathustra* (1885) befejezésétől a szellemi összeomlásig (1889) terjedő időben a nihilizmussal folytatott harc jellemzi Nietzsche műveit: *Túl jön és rosszon* (1886), *Adalékok a morál genealógiájához* (1887), *Bálványok alkonya* (1888), *Az Antikrisztus* (1888), *Ecce homo* (1888). A nihilizmus kettős értelmet hordoz Nietzsche elmélkedéseiben: egyfelől szükség van a nihilizmus kiteljesítésére, ami ebben a formában nem más, mint a régi értékek teljes és maradéktalan lerombolása, másfelől azonban a nihilizmust meg is kell haladni, különben a gondolkodás beleragadna a pusztá negatívitásba. Nietzsche az életnek azokkal a szellemi megnyilvánulásaival veszi fel a harcot, amelyek az erők meggyengülésének, negatívvá, vagyis reaktívvá válásának a jeleként jelennek meg. A kortárs európai szellemi életben pedig bőven talál erre példát. Az értékek és az értelem tagadásának közvetlen megnyilvánulási formája a metafizikus-vallásos támaszték iránti szükséglet, a nihilizmus azonban közvetve egy még mélyebb problémára vezethető vissza: a pszichikai, sőt végső soron fizikai erők legyengülésére, amit Nietzsche röviden csak „dekadenciának” nevez. A nihilizmus pszichológiai szempontból az az állapot, amikor az értelem keresése hiábavalónak bizonyul, fiziológiai szempontból pedig az életakarat erőtlenné válik és megbénul.

Különösen az *Adalékok a morál genealógiájához* hangsúlyozza, hogy a morális értékek valójában az emberi szenvedés és tehetetlenség kifejeződései. A jó és a rossz, illetve az igazságos és az igazságtalan megkülönböztetései valójában a neheztelésből (*ressentiment*) erednek. Az, aki nem képes a teremtetésre és a pozitív igenlésre, vagyis akinek a lelke és az akarata gyenge, hajlamos nyomorúságát azáltal megbosszulni, hogy életének negatív mozzanatait normává nemesíti. Nietzsche a morális értékek eredetét kutatva egy keletkezéstörténetet mesél el: vagyis a morál *genealógiáját* írja le. A morális értékek

„értékét általában adottnak, nyilvánvalónak vettük, amely túl van minden lehetséges megkérdőjelezésen; mindmáig senki egy pillanatig sem kételkedett abban, hogy a »jó« értékesebb a »gonosznál« (...). És mi lenne akkor, ha ennek éppen az ellenkezője volna igaz? Ha a »jóban« csupán a visszafejlődés szimptomája rejtőzne mint valami veszély, csalás, méreg, narkotikum, amely által a jelen a jövő *rovására* él? (...) Ekképp talán éppen a morál volna a bűnös abban, hogy egy önmagában lehetséges *erősebb és értékesebb embertípus* sohasem tud kifejlődni?” (Nietzsche 1887/1996:14. sk.). Ennek a feltevésnek az igazolását végzi el Nietzsche a morál genealógiájának megírásával.

Az első rész elemzései *A túl jón és rosszon* megállapításaihoz kapcsolódnak: a Jó” eredetileg minden kultúrában az „előkelő” és a „nemes” fogalmához köthető.

Ez persze nem hivatali vagy született nemességet, hanem testi-szellemi előkelőséget és kiválóságot jelent. Ám a zsidóságban és az ő révén majd a kereszténységben is a rabszolgák bosszút állnak a náluk kiválóbbakon, és azt állítják, hogy a szegények, a tehetetlenek, a betegek és a nyomorultak a jók: Isten szerettei ők. Ezzel kezdődik a rabszolgamorál kétezer éves története, amelynek középponti tétele az, hogy a nyomorultak és gyengék jobbak, mint az életerősek. Ennek a nagyszabású és immár alig érzékelhető átalakulásnak a mélyén a neheztelés és a bosszúvágy munkál. Aki nem képes a fizikai bosszúra gyengesége és szerencsétlensége miatt, az szellemi bosszút áll. E szellemi bosszú legkifinomultabb formája az arisztokratikus morál, a teremtető, igenlő morál felforgatása, és az alapvetően nihilista rabszolgamorál uralomra juttatása, vagyis annak a tételnek a ravasz elfogadtatása, hogy a gyenge „jobb”, mint az erős.

A genealógia elnevezés értelme az, hogy Nietzsche szerint nem lehet megírni a morál fejlődésének lineáris történetét. Ez csak akkor lenne lehetséges, ha a morálnak lenne egy végső metafizikai alapja. A genealógia éppen azt jelenti, hogy az értelmezések, átalakítások, eltorzítások bonyolult szövedékéből kell kibontanunk azoknak az értékeknek és intézményeknek a történetét, amelyek meghatározzák morális világképünket. A második rész témája, a lelkiismeret tulajdonképpen nem a szellem megnyilvánulása és Isten hangja az emberben, hanem - ahogy az *Ecce homo* fogalmaz - „a kegyetlenség ösztöne, ami befelé fordul, miután nem tud kitörni és kirobbanni”

(Nietzsche 1888/1994:114). Így születik a bűntudat és a rossz lelkiismeret azokból az erőkből, amelyek nem tudnak természetes úton hatni. Az interiorizált kegyetlenség azután létrehozza Isten eszméjét, aki nem más, mint mindannak a tisztátalan állatiságnak a tagadása, amit önmagában elnyom és gyűlöl a szubjektum. A harmadik rész az aszketikus ideálokkal számol le: az aszkéta eszmény minden vallásosság rejtett élettagadásának kifejeződése, és mint ilyen, a legkártékonyabb eszme. Az aszketikus vallási ideál sikere annak köszönhető, hogy a neheztelés és tagadás embere számára egy utolsó menedéket kínált. Az aszketikus pap ugyan tagadja a testi létezést és ennek a világnak az értelmét, de az aszketikus ideál révén mégis értelmet ad az emberi egzisztenciának. „Mert - adja meg a magyarázatot Nietzsche - az ember inkább a semmit akarja, mint hogy egyáltalán ne akarjon semmit...” (115). A morál nietzschei genealógiája tehát azt mutatja meg, hogy az úgynevezett morális értékek mindegyike a neheztelésből és az élet gyűlöletéből származik, és ez a morál, ami önmagáról azt állítja, hogy biztosítja az ember számára az értelmes célokat és a jó életet, valójában velejéig nihilista. Egyetlen dolog akarására képes, az élet tagadásának akarására. A jón és rosszon túl, vagyis a hagyományos - és a kereszténységben világuralomra jutott - morális értékeken túl Nietzsche a hatalom akarását és az önmagát felülmúló, teremtő ember alakját magasztalja. Csak az embert felülmúló ember képes az örök visszatérés gondolatát elviselni, és csak ő képes a nihilizmust átfordítani új értékek teremtésébe.

Nietzsche kései gondolkodását talán úgy lehetne összefoglalni, hogy a lét és érték azonosítása helyett az *élet és érték azonosítását* dolgozza ki. Az önmagában értékes metafizikai magánvaló világ és az ehhez kapcsolódó értékek bonyolult hálózatának elvetése végeredményként nem a teljes nihilizmushoz vezet, hanem az élet afirmálásához. Élet és érték azonosítása azt jelenti, hogy minden szakadatlan alakulásban van, és ennek a keletkezésnek nincs külső mércéje: semmilyen tökéletes és eredendően létező ideához nem mérhető a változás. Az embernek ebben a konkrét, Isten nélküli világban kell kiteljesítenie önmagát: Nietzsche szerint ez csak a nihilizmus meghaladása, az örök visszatérés vállalása, az embert felülmúló ember hatalomakarása révén lehetséges.

8.2. Dilthey és a filozófiai hermeneutika kezdetei

A 19. század második felében a gondolkodás előterébe kerül a történelem mibenlétére és a történelmi megismerés lehetőségére vonatkozó kérdés. A hermeneutika, ami korábban a bibliai és jogi szövegek értelmezésének művészete volt, filozófiai jelentőségre tesz szert, amennyiben - a természettudományok világos és jól működő ismeretelméleti módszertanával szemben - a szellemtudományok számára kínál módszertani alapot. A hermeneutika tehát az értelmezés művészetéből azoknak a tudományoknak az elméletévé válik, amelyek nem magyarázó, hanem értelmező módon járnak el, elsősorban is a történettudomány elméletévé. A történeti múltra vonatkozó ismeret hagyományosan nem számított tudománynak, hiszen nem támaszkodott általános alaptételekre és törvényekre, csupán individuális jelenségekkel, személyekkel, történelmi eseményekkel, stílusokkal és korszakokkal foglalkozott. Egyre sürgetőbbé vált azonban az igény, hogy az úgynevezett „szellemtudományok” (*Geisteswissenschaften*) képesek legyenek egyrészt valódi tudományként működni, másrészt a természettudományokkal (*Naturwissenschaften*) szemben meghatározni saját módszerüket és tudományos eljárás módjukat. A természettudományok törvényeket fogalmaznak meg, amelyek segítségével magyarázatot adhatnak tényekre, és előrejelezhetnek jövőbeli eseményeket. Ezzel szemben a szellemtudományok feladata nem a magyarázatban áll, hanem összefüggések megértésében és értelmezésében.

A klasszikus tudományos karriert befutó *Wilhelm Dilthey (1833-1911)* Basel-ben, Kielben, Breslauban és Berlinben tanított, és azt a feladatot tűzte maga elé, hogy kidolgozza a szellemtudományok filozófiai és módszertani alapjait. Úgy vélte, a szellemtudományok ugyanúgy általános érvényű igazságokat és ismereteket szolgáltatnak, mint a természettudományok, noha ezek az igazságok más természetűek, és más módszertani eljárásokon nyugszanak. Egész munkássága során a történelmi megismerés lehetőségére irányuló kérdés izgatta. Mindenekelőtt a hegeli történetfilozófia meggyőződése ellen vette fel a harcot, mert úgy gondolta, a történelemben hiába keressük egy abszolút

ész vagy szellem munkáját. A hegeli történetfilozófia nem a valóságos emberi történelmet mutatja meg, hanem egy megkonstruált és utólagosan elrendezett, nagyszabású fikciót tár elénk, ugyanakkor mégis biztos és jól működő modellt kínált a történeti gondolkodás számára. Diltheynek azzal a kérdéssel kellett szembenéznie, hogy ha feladjuk a hegeli modellt, és lemondunk arról, hogy a történelemben az ész munkáját keressük, akkor vajon szolgál-e valamilyen rendezett, tudományos ismerettel a történelem? Megismerhető-e a történelem, ha nem feltételezzük benne a szellem munkáját?

Dilthey tehát a szellemtudományok ismeretelméleti alapvetését tűzte ki célul. „E feladat megoldását lehetne a történeti ész kritikájaként, azaz az ember azon képességeinek kritikájaként megjelölni, hogy önmagát és az általa teremtett társadalmat és történelmet megismerje” (Dilthey 1883-1910/1974: 241). Meg volt róla győződve, hogy lehetséges a valóságos történelem vizsgálata, mégpedig a benne működő *élet* megértésén keresztül. A történelemben és kultúrában működő élet megértése azonban nem a közvetlen intuíció mentén halad, hanem bizonyos általánosan érvényes feltételekhez kötődik, és ezek az általánosan érvényes feltételek jelölik ki a szellemtudományok módszertanát és ismeretalapját.

A Bevezetés a szellemtudományokba (1883) című művében Dilthey először is megkülönbözteti a természeti folyamatokra vonatkozó tudományokat a társadalmi-szellemi alakzatokra vonatkozó tudományoktól. „E tudományoknak egészen más az alapjuk és a struktúrájuk, mint a természet tudományainak. Tárgyuk nem kikövetkeztetett, hanem adott egységekből tevődik össze, melyek számunkra belülről érthetők; itt először tudunk és megértünk, hogy azután fokozatosan megismerjük” (231). A szellemtudományok ismeretelméleti megalapozását egy olyan pszichológia kidolgozásával igyekezett végrehajtani, amely az embert egészében mint tevékeny, akaró, eleven lényt írja le. A természettudományos pszichológia hatalmas sikereket tudhatott magáénak a 19. század második felében. Ezeket az ismereteket természetesen Dilthey sem vonta kétségbe, sőt komolyan tanulmányozta a kortárs pszichológia eredményeit. Mindazonáltal meg volt róla győződve, hogy a természettudományok mintájára működő laboratóriumi pszichológia - bármennyire dinamikusan fejlődnek is - nem képes alapot biztosítani a

szellemtudományok működése számára. A természettudományos pszichológia ugyanis adatokkal és oksági összefüggésekkel dolgozik, következésképp nem tud számot adni az eleven ember egészéről, csupán fiziológiai létezésének feltételeiről. Az életfolyamat ugyanis összehasonlíthatatlan a determinisztikus természeti folyamatokkal: a természetet kauzalitás és determináció, az emberi életet viszont célkitűzés és szabadság jellemzi. Egyugyanazon folyamatot ugyanis kétféleképpen tudunk leírni: magyarázhatjuk fizikai-természeti összefüggésként és megérthetjük szellemi jelenséggként. Dilthey gondolatmenetének alaptézise az, hogy a történelmet megismerő és megértő szubjektum ugyanaz az eleven és egész ember, mint a történelem egykori eseményeinek szubjektuma. A vizsgálódásnak tehát nem természeti és fiziológiai tényekre, de nem is valamiféle ember fölötti abszolút szellem működésére kell irányulnia.

A történelmi megismerés alapja a megértés, a megértés pedig *élmények átéléseként* valósul meg. A természettudományos pszichológia azáltal magyarázza a tudati folyamatokat, hogy egyszerű elemekre, például érzetadatokra vezeti vissza őket, ezek egymáshoz kapcsolódását pedig az asszociáció törvényeivel magyarázza. Ez a pszichológia tulajdonképpen a kémiához hasonlóan jár el: alkotórészek együttműködéseként ragadja meg a lelki funkciókat, vagyis konstruktív hipotézisekkel közelít a pszichéhez. Ezen az úton azonban Dilthey szerint az élmény egészlegessége elsikkad, és a megértés helyett csupán különálló tényeket kapunk. Dilthey nem tagadta, hogy a „magyarázó pszichológiában” is pszichés összefüggésekről van szó, ám úgy vélte, hogy ezek az összefüggések csupán következtetések és feltevések. Ezzel szemben vezeti be a „megértő pszichológia” eszméjét, ami a közvetlenül átélt összefüggéseket hivatott megmutatni. Ennek a deskriptív pszichológiának a kiindulópontja az életösszefüggés egésze, mégpedig úgy, ahogy az egy konkrét élményben adott. Célja a lelki jelenségek fiziológiai öselemekre való visszavezetése helyett a lelki élet egészének megértése, vagyis eredeti strukturális összefüggéseinek megragadása és leírása. Ez a célkitűzés azonban nem valósítható meg az eddigi filozófiák megismerő szubjektumára támaszkodva. Az ember nem olyan lény, aki csak észlel és gondolkodik, a tényleges megismerő ugyanis az egész ember, aki nem csupán megismerésével, hanem érzéseivel és akarásával is részt vesz a világra vonatkozó ismereteinek kialakításában. Dilthey új, megértő pszichológiájának kulcsszava az átélés: a szubjektum a saját életét

közvetlenül, belülről éli át, és ezen az alapon képes a többi szubjektum lelki eseményeit is átélni. Nem következtetésről, nem is adatok illesztgetéséről és különösen nem spekulációról van szó, hanem önmagam és mások életének közvetlen átéléséről. A szellemtudományokban a tények, a törvények és a szabályok egészen más típusú összefüggésben mutatkoznak meg, mint a természettudományokban. „Ez az összefüggés — írja Dilthey - csak az öneszmélésben ismerhető meg” (247).

A szellemtudományok objektív érvényességének alapja így a belső tapasztalatban válik hozzáférhetővé. Ez azonban Dilthey szerint nem vezet szubjektivizmushoz és relativizmushoz, az átélés ugyanis az ember egészét teszi hozzáférhetővé, adott esetben történeti korokon átnyúlóan is. Meggyőződésének az az alapja, hogy a lelki fenomének közvetlenül adódnak a belső megélésben - szemben a külső fenoménekkel, amelyeknél mindig rá vagyunk utalva a külső érzékek közvetítésére. A pszichológiai leírás számára - és ezen keresztül a szellemtudományok számára - az általános érvényű alapot a belső élményeknek ez a közvetlenül tudatosuló struktúrája adja. Dilthey szerint az itt feltáruló összefüggés szilárd, objektív és általános érvényű.

Több probléma is felmerül azonban ezzel a felfogással kapcsolatban, ezek közül is talán a legjelentősebb az, hogy egy ilyen tisztán leíró pszichológia vajon valóban képes lehet-e közvetlenül hozzáférni a lelki szerkezet egészéhez? S még ha maradéktalanul képes lenne is erre, nem világos, hogy az átélés belső evidenciájából kibontakozó pszichológia hogyan világítaná meg a konkrét szellemtudományi problémákat? Dilthey maga is gyanította, hogy a pszichofizikai értelemben egészként kezelt ember életegysége, amely ugyan felöleli a megismerést, az érzést és az akarást, nem vezet el a szellemtudományok kérdéseihez. Az *Adalékok ama kérdés tanulmányozásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk* (1890) című tanulmány a fenomenalitás tételéből indul ki. Ez utóbbi azt mondja ki, hogy minden, ami a számomra létezik, csupán tudatomnak a ténye. Joggal merül fel a kérdés, honnét akkor a külvilág létébe vetett hit. Dilthey válasza az, hogy a fenomenalitás tétele maga is egy tudati megállapítás, nem pedig az élet ténye. A tőlem független tárgyak létezése ismeretelméletileg nem bizonyítható, viszont belátható abból, hogy az ösztönökből,

érzésekből és akarásokból származó impulzusok ellenállásba ütköznek. Ebben az ellenállásban tudatosan a saját életem és a tőlem független másvalami tudata is, és ugyanebben a tapasztalatban tudatosan, hogy nemcsak tárgyak adódnak számomra, hanem más személyek is. Dilthey úgy vélekedik, hogy az akaratommal nem pusztán és vak természeti erőként szembeszegülő másik akaratban közvetlenül és áttételek nélkül nyilvánul meg egy másik személy, és a belső állapotok közössége folytán az ő élményei közvetlenül átélhetővé válnak. A leíró pszichológia és a szellemtudomány alapját tehát az élet közvetlen átélésének kellene hordoznia.

Minden ember lelki életében fellelhető három nagy terület, amelyhez egy-egy sajátos összefüggésrendszer tartozik: az intelligencia, az ösztön és az érzelmi élet, valamint az akarat cselekvések szférája. A *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról* (1894) című műben Dilthey e három terület kidolgozásával igyekszik a leíró pszichológiát elkülönítenie és megalapozni a magyarázó pszichológiával szemben. A leíró pszichológia kétségtelen előnye, hogy a lelki folyamatokat nem kauzális összefüggéseknek veszi, hanem valóságos lelki összefüggések felől próbálja megközelíteni a lelki élet egészét. A művel szembeni heves támadások azonban világossá tették Dilthey számára, hogy nem egyszerűen értetlenségbe ütközött, hanem a gondolatmeneten belül valóban hiányosságok voltak. A támadások lényege három pontban foglalható össze: 1. A Dilthey-féle leíró pszichológia csak akkor jogosult, ha a lelki életnek tényleg van szilárd belső szerkezete. 2. Felmerül a probléma, hogy a lelki élet eseményei a belső szférában játszódnak, vagyis nem hozzáférhetőek a tudomány számára. Hogyan szolgálhat egy ilyen pszichológia a szellemtudományok ismeretelméleti megalapozásául? 3. Mi a biztosítéka annak, hogy egy másik élet megértése túllép a szubjektivitáson, vagyis hogy elvezet az általános érvényű ismerethez?

Dilthey a 90-es évek második felében kételkedni kezd a leíró pszichológia megalapozó funkciójában.

A szellemi tények hermeneutikája. Utolsó évtizedének munkái egy új típusú megalapozás irányába mutatnak. Ennek legfontosabb dokumentumai: *A hermeneutika keletkezése* (1900) és *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (1910). A cél továbbra is a szellemtudományok ismeretelméleti megalapozása, avagy - Dilthey

megfogalmazásában - a történeti ész kritikája. Ez a törekvés azonban már nem a leíró pszichológia irányába és nem olyan - tudományosan nehezen megragadható - fogalmak irányába vezet, mint az „érzület totalitása”, az „öneszmélés” és az „átélés”. Dilthey számára világossá válik, hogy az általa eddig vizsgált lelki tényeken és a természettudomány által leírt fizikai tényeken kívül van még a tényeknek egy sajátos, harmadik csoportja, ami sem az előbbire, sem az utóbbira nem vezethető vissza: ezek a *szellemi tények*. Az individuális lelki élet folyamatai nemcsak a belső átélésben mutatkoznak meg, hanem ezek a folyamatok kilépnek a külvilágba, amennyiben szellemi alakzatokban és alkotásokban nyilvánulnak meg. A pszichológiai megalapozás problematikus jellegének belátása után Dilthey a szellemi tények megértésének kérdése felé fordul, és így jut el a hermeneutikához. A pszichikai tények megértése során nincs arra biztosítékunk, hogy nem pusztán önmagunkat vetítjük-e bele a megismerendő életbe vagy műbe. *A hermeneutika keletkezése* című tanulmány nagy újdonsága, hogy az életben nem mérő pszichikus tényekkel kerülünk szembe, vagyis nem képzeteket és érzéseket kell megértenünk, hanem e képzetek és érzések megnyilvánuló és ezáltal *objektíválódó jeleit*, vagyis szavakat, kifejezéseket, gesztusokat, műveket stb. A szellemi tények esetén, éppen azért, mert objektíválódott alakzatok, már van valamiféle biztosítéka az objektivitásnak. A kulcs a *szabályszerűség és a nyelviség*: a szellemi tények ugyanis az élet kifejeződései, és minden kifejezés szabálykövetés. A leíró pszichológia mellé így csatlakozik a hermeneutika, sőt egyre nagyobb jelentőségre tesz szert Dilthey szemében. A hermeneutika, a megértés művészete lesz az a királyi út, amelyen keresztül lehetővé válik a szellemtudományok alapvetése. Dilthey életfilozófiai indíttatása így fokozatosan háttérbe szorul: feladja a másik élet megismerésének közvetlenségét, hiszen minden kifejezés és minden megértés immár a közvetettség szférájában, a nyelvi és egyéb szabálykövetés objektíválódott szférájában zajlik. Az élet megértése immár nem pszichikai élmények reflektálatlan közvetlenségben zajló átélése, hanem értelmezés, a kifejezés megértése. „A hermeneutikai eljárás végső célja az, hogy a szerzőt jobban megértsük, mint ahogy ő magát megértette” (493).

Dilthey utolsó, befejezetlen próbálkozása a szellemtudományok megalapozására *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ezt az átfogó igényű gondolatmenetet a korábbi művektől két újdonság

különbözteti meg. Dilthey már nem az individuumot tartja a társadalom és történelem szubjektumának, hanem az élő, alkotó, intézményeket és műveket létrehozó, majd leromboló emberek összességét, vagyis az emberiséget. Ebben a hegeli hatás alatt álló műben - amely Hegellel szemben mindazonáltal az élet és az élmény irracionális hatalmát hangsúlyozza - a szellemi tények az emberiség termékei. A szellemtudományok tárgya tehát az emberiség, valamint mindaz, amit létrehozott. Az objektiválódó szellem fényeitől pedig csak a hermeneutikai megértésen keresztül juthatunk el a valóságos, eleven szubjektumig. A közvetlen, lelki átélés helyett tehát közvetett - nyelvi-szabálykövető - megértés és az emberiség szellemi termékeire való irányulás: ez a két súlypont határozza meg a filozófus kései gondolkodását.

Dilthey szándéka a szellemtudományok megalapozására egyfelől világossá tette, hogy különbség van szellem és természet szférája között, másfelől hogy e szféráknak megfelelő tudományok is merőben eltérnek egymástól. Ezzel pedig a szellemtudományok önállóságát alapozta meg. Abban azonban nem lehet nem észrevenni a rejtett szcientista törekvést, hogy a szellemtudományok igazságigénye számára is szilárd, objektív és általános érvényű alapot találjon. Dilthey művének belső feszültsége az objektivista, tudományos elvárás és azon mély belátás között jön létre, hogy az emberi élet minden formájában történeti, s ennek következtében az emberi élet szellemi tényei relatívak.

8.3. Henri Bergson (1859-1941)

Bergson filozófiájának középpontjában szintén az élet fogalma áll, ám gondolkodása mind Nietzscheétől, mind Diltheyétől merőben eltér. Életfilozófiája szellemében leginkább Schelling természetfilozófiájával áll kapcsolatban, ami nem véletlen: Bergsonra ugyanis nagy hatással volt *Félix Ravaisson-Mollier (1813-1900)*, aki még személyesen ismerte Schellinget. Az életfilozófia többi képviselőivel megegyezett abban a meggyőződésében, hogy a valóságot nem lehet az értelmi megismeréssel kimerítően megközelíteni.

Bergson zsidó származása ellenére egész életében kereszténynek vallotta magát, és különösen a katolicizmushoz vonzódott. Az *École normale supérieure* diákja volt, és mind a természettudományok, mind a szellemtudományok iránt mélyreható érdeklődést mutatott. 1900-ban választották a *Collège de France* professzorává. Előadásai és könyvei rendkívül népszerűek voltak, művészek, írók, tudósok sokaságát vonzotta előadásainak újszerűsége és lendülete. Írásainak irodalmi minőségéért 1927-ben irodalmi Nobel-díjat kapott. Pszichológiai érdeklődése mindenekelőtt korai műveiben mutatkozott meg: a doktori disszertációként írt *Idő és szabadság* (1889), az *Anyag és emlékezet* (1896), valamint *A nevetés* (1900) ezt az elsődlegesen pszichológiai megközelítésmódot tükrözik. Később egyre inkább a metafizika általános kérdései felé fordult. A *Teremtő fejlődés* (1907) egy átfogó kozmológiát és természetfilozófiát tár elénk, *Az erkölcs és a vallás két forrása* (1932) pedig Bergson vallásfilozófiáját mutatja be. Gondolkodásának középponti fogalmai: a tartam (*durée*), az intuíció és az életlendület (*élan vital*).

Tartam és szabadság. Bergson mélységesen elégedetlen volt a korabeli pozitivizmus tapasztalatfelfogásával és szcientista beállítódásával. A pozitivistá tudományfilozófia és a pszichologizmus diadalmenetének éveiben jelent meg első könyve, az *Idő és szabadság. Tanulmány a tudat közvetlen adottságairól* (1889), amely mélyrehatóan kritizálja az uralkodó tudatfelfogást. A könyv három fejezete a minőség, a tartam és a szabadság fogalmai köré rendeződik. Bergson két alapfeltevéssel száll szembe: az első szerint a tudat egymástól független elemek gyűjteménye, amelyek csak úgyszólván kívülről, az asszociáció révén

kerülnek kapcsolatba egymással, a másik szerint a pszichikai fenomének, az érzések és érzetek mérhető erővel, illetve intenzitással rendelkeznek. Bergson szerint mindkét tétel mögött az a szcientista meggyőződés húzódik meg, hogy a tudati események, vagyis a pszichikai fenomének fiziológiai folyamatokra és állapotokra vezethetők vissza. Röviden szólva: a pszichologista megközelítés mennyiséggé redukálja a tudati fenoméneket. A közvetlen tapasztalat azonban azt mutatja Bergson szerint, hogy a tudatot csak minőségi/kvalitatív meghatározottságokkal lehet jellemezni. Elsősorban Fechnert kritizálja, aki szerint az inger és az érzet között mérhető kapcsolat áll fenn (a híres Fechner-törvény azt mondja ki, hogy az érzet az inger logaritmusának arányában nő). Bergson részletes elemzésekben mutatja meg, hogy amit mennyiségi fokozatoknak hiszünk az érzésekben, azok valójában nem mások, mint minőségi átalakulások. Az érzéseket és a tudati fenoméneket általában csak akkor lehet mennyiségi módon kezelni, ha valamilyen módon térbelivé változtatjuk, vagyis természetükkel ellentétes jegyekkel látjuk el őket. Bergson tehát ezért különbözteti meg a tudat tisztán kvalitatív módon meghatározott valóságát a kvantitatív fogalmakkal értelmezett fizikai valóságtól.

E kritikai megfontolások után pozitív értelemben is meghatározza a tudat tisztán minőségi jellegét, és így jut el a *tartam* fogalmához. Ezen a ponton már nem az egyedi érzetek erősségének mennyiségéről vagy minőségéről van szó, hanem sokaságról, a tudat áramló élményeinek sokaságáról. Az idő Bergson szerint két aspektusában mutatkozik a számunkra: részben egynemű, fizikai idő, részben pedig minőségi változásoknak alávetett élményidő. Ez utóbbi, vagyis a tartam legfontosabb meghatározása az, hogy *nem mérhető*: minden mérés ugyanis az elemek elkülönítését és térben való kiterítését jelenti. A mérhetőség feltevése ugyanis - ez Bergson alaptézise - az időből valamilyen térszerűt csinál. Minden mérés a szám fogalmát implikálja, számokat viszont csak elkülönített és egymás mellé helyezett részekre lehet alkalmazni, vagyis nincs mérés extenzív meghatározás nélkül. A numerikus és mérhető sokaság - márpedig a természeti-fizikai idő nem más, mint időpillanatok sokasága egy vonal mentén elrendezve - valójában a tér rendjéhez tartozik: a fizikai idő fogalma azért hamisítja meg az idő tapasztalatát, mert valamilyen térszerűt csinál belőle, vagyis a tér fogalmait alkalmazza az időre. Ezért szakít Bergson az idő és a tér párhuzamosságának kanti elképzelésével is, ami *A tiszta*

ész kritikájának „Transzcendentális esztétika” fejezetében található, és ami óriási hatással volt a 19. század idő- és térfelfogására. Bergson szerint a szemlélet e két „formájának” feltevésével valójában eltorzítjuk az időtapasztalatot. Az idő ugyanis nem párhuzamos a térrel. Nem a szemlélet funkcionálisan hasonló formáiról van szó, hanem sokaságokról, mégpedig egymástól merőben eltérő sokaságokról. A tér kiterjedést foglal magában, és kvantitatív, diszkrét sokaságot jelent. Az idő ezzel szemben kvalitatív sokaság, amit lehetetlen lefordítani a diszkrét sokaságok térszerű nyelvére. A közvetlenül megélt idő nem homogén közeg és nem is lineáris idősor, hanem kvalitatív sokaság. A tartam nem pillanatok monoton egymásutánja, hanem olyan egymást kölcsönösen átható elemek szukcessziója, amelyek mindegyike összefügg a többivel és reprezentálja az egész tudatot.

A térszerű, lineáris időfelfogás és a tisztán kvalitatív tartam megkülönböztetése Bergson szerint mind a fizikában, mind a pszichológiában jelentős következményekkel jár. A fizikában például csak ezáltal válik lehetővé a mozgás *dinamikus* felfogása: a térszerű vagy kvantitatív időfelfogás alapján ugyanis a mozgás jelensége mozdulatlan állapotok absztrakt sorozatává egyszerűsödik. A pszichológiában is csak a tartam fogalma által válik lehetővé a természettudományos szemlélet meghaladása. A pszichológiai determinizmus hibája abban áll, hogy átveszi a természettudomány időfogalmát, a tér eltorzított fantomképét, és ezt vetíti bele a pszichikai folyamatokba. Ha fenntartjuk idő és tér párhuzamosságának doktrínáját, akkor a tartam tiszta kvalitatív jellegét megfosztjuk értelmétől. Az idő nem diszkrét, hanem kontinuos sokaság, nem homogén közeg, hanem heterogenitás jellemzi, nem elkülönült elemek, hanem egymással szerves kapcsolatban álló és egymást átható elemek dinamikus sokasága. Az élményidő ugyanis nem pillanatrészekből áll össze, hanem egészes jellege van. A homogén idő csak a tér negyedik dimenziója. A tartamnak és a mozgásnak - s ezáltal az élet itt még csak pszichikai oldala felől szemlélt eleveenségének - lényege a kialakulásban lét és folyamatszerűség. Bergson ez alapján a szabadság és az én új felfogását és meghatározását adja.

A belső és a külső, a tartam és a homogén idő alapján különböztethetjük meg Bergson szerint a mély ént és a felszíni ént. A felszíni nem pejoratív jelző, hanem az én egyik rétegét jelenti, az én „felszínét”, vagyis a világgal és másokkal való kapcsolatának szintjét.

A mély ént ezzel szemben a tartam jellemzi, a mély én a tiszta interioritás szférája, énünknek az az önmagunk számára közvetlenül hozzáférhető rétege, ami nem a homogén, szociális időben él és nem nyelvi-értelmi eszközökkel érti meg önmagát. A mély én a kontinuum, egészes, heterogén élményáram énje. A mély én és a felszíni én azonban kölcsönösen egymásra vannak utalva: a felszíni én gyakorlati téren például fontosabb, hiszen ezen a szinten zajlik a vitális és szociális cselekvések nagy része. A pszichológia hibája azonban az, hogy csak a felszíni én működését ismeri el, miáltal pszichikai fenomének sokasága esik ki vizsgálódásainak köréből. A felszíni én eredete ugyanis a társas élet és a társas tapasztalatot tükröző nyelvhasználat, amely rátelepül az élményfolyam énjére. „Így alakul egy második én, mely betakarja az elsőt, oly én, melynek létében különvált pillanatok vannak, melynek állapotai egymástól elszakadnak és így könnyűszerrel szavakba önthetők” (Bergson 1889/1990:134).

Bergson végül arra mutat rá, hogy a szabadság fogalma köré csoportosuló problémák mindaddig megoldhatatlanok, amíg a homogén idő és a felszíni én felől közelítjük meg őket. Az itt jelentkező metafizikai nehézségek mindenekelőtt abból fakadnak, hogy a metafizikai hagyomány a szabadságot összekeveri az önkénnyel, és ezáltal a szabadságot a választás aktusába helyezi. Bergson azonban megmutatja, hogy a lehetőségek közötti választás elképzelése abból fakad, hogy a tudaton kívülre helyezkedünk egy retrospektív illúzió révén. Ekkor a cselekedetek egymásra következését lineáris oksági láncként képzeljük el, az egymásra következő döntéseket pedig egy fa elágazásaihoz hasonló döntési sorozatként. Az aktus azonban az én dinamizmusának eredménye, nem pedig egy pillanatnyi döntés, vagyis a szabad cselekvés a lélek egészéből ered, a lélek saját mélysége, saját tartama felé fordulásból. A tartamot valójában keresztül-kasul átjárja a szabadság, a lélek világa ugyanis az invenció, a váratlan újdonságok, a teremtés világa. A szabad aktus személyiségünk egészét, illetve a személyiségünk mélyén áramló tartamot fejezi ki. Nem akkor vagyunk szabadok, amikor két vélt és ezáltal absztrakt lehetőség közül választunk, hanem akkor, amikor cselekedeteink a mély énünket fejezik ki, amikor meghaladjuk a szavak és oksági összefüggések felszíni rétegét. Akkor vagyunk szabadok, amikor hétköznapi életünk pszichés, gyakorlati és szociális automatizmusán áttör mély énünk törekvése. Bergson tehát azzal oldja meg a szabadság problémáját, hogy a mély én tartamos idejét eleve úgy gondolja el, mint amit

kreativitás és előreláthatatlan újdonságok határoznak meg. Én, szabadság és idő összefüggéséről a következő összefoglalást adja: „Időnk legnagyobb részében önmagunkon kívül élünk, énünkől csak annak elszíntelenített fantomját látjuk, árnyékát, melyet a tiszta tartam a homogén térbe vetít. Létünk tehát inkább a térben, mint az időben pereg le; inkább a külső világnak élünk, mint magunknak; inkább beszélünk, mint gondolkozunk (...). Szabadon cselekedni annyi, mint visszavenni magunkat birtokunkba, visszahelyezkedni a tiszta tartamosságba” (191). A szabadság nem más, mint a konkrét és egészében vett én viszonya ahhoz a cselekedethez, amelyet végrehajt.

Bergson második, talán legnehezebb, de metafizikailag legsúlyosabb könyve, az *Anyag és emlékezet* (1896) a test és lélek viszonyát teszi átfogó vizsgálat tárgyává. A könyv pontosabban az anyag és a lélek (avagy tudat) viszonyát tárgyalja egy sajátos példa, az emlékezet kérdése alapján. Kiindulópontja szerint az eddigi filozófiák alapvetően duális szembeállításokból indultak ki: Bergson az idealizmus-realizmus, spiritualizmus-materializmus, illetve pszichikai-fiziológiai szembeállítása helyett a tudatélet *szintjei* közötti különbségtételt javasolja. Az univerzum Bergson szerint képek együttese, amelyek két külön rendszerbe léphetnek: a tudomány rendszerébe, ahol minden képnek abszolút értéke van, mert csak önmagára vonatkozik, illetve a tudat rendszerébe, ahol minden kép egy központi képhez (a testünkhöz) képest rendeződik el. Az egyoldalú gondolkodás mindig csak az egyikről vesz tudomást, alárendelve neki a másikat. Így jön létre egymást kölcsönösen kizáró módon egyfelől a tudomány materialista realizmusa, másfelől pedig a tudatból kiinduló szubjektív idealizmus. Bergson a kép új fogalmával el akarja kerülni a reprezentációelméletek csapdáját, a hibás, egyoldalú szemléletet. A könyv alapgondolata az, hogy *a test és a lélek megkülönböztetését nem a tér, hanem az idő alapján kell végrehajtanunk*. Nem egy belső világot kell elképzelnünk, ami kapcsolatra lépne a hozzá képest teljesen külsővel; egy ilyen kapcsolat ugyanis eleve megoldhatatlan problémákhoz és paradoxonokhoz vezet. Bergson szerint például abszurd azt gondolni, hogy az agy mint az anyag egy sajátos együttese őrzi az emléknymokat, amelyeket a szellem előhív, ha emlékezni kíván. Éppen ezért a „hol őrződnek meg az emlékek?” rosszul feltett kérdés, mert eleve feltételezi az emlékek egy sajátos, térbeli helyét. Az

emlékek ugyanis a tartamhoz tartoznak, vagyis az emlék önmagában örződik meg, és bizonyos értelemben állandóan jelen van.

Az emlékezet két fajtáját különbözteti meg Bergson: a szokás-emlékezetet (*mémoire-habitude*) és a tiszta emlékezetet (*mémoire pure*). A múlt két különféle formában marad fenn, egyfelől a testi, motorikus mechanizmusokban, másfelől a független emlékekben, vagyis a tiszta emlékezetben, ami visszavezethetetlen a mechanizmusokra. A determinisztikus pszichológia hibája az, hogy az első formán keresztül vizsgálja az emlékezetet, és nem vesz tudomást a másodikról. Az uralkodó tériesítő szemlélet alapján csak a szokás-emlékezet rögzíthető valamilyen formában az organizmusban, a tiszta emlékezet ezzel szemben a tudattalanra utal. Ez a tudattalan maga a tartam, amit nagyon nehéz a cselekvő életben fellelni. A gyakorlati cselekvés ugyanis a felszínen zajlik, a szokások és automatizmusok világában. Az álomban viszont - mivel elszakadunk a cselekvést uraló közveden motivációktól - megmutatkozik a tiszta memória.

Bergson eljárása több szinten ugyanazzal a fogással él: élesen elválasztott dolgok viszonyában megmutatja a fokozatíságot és a tartamra utaló mélyebb egységet. 1. A múlt-jelen szembeállítása ellen: Bergson szerint nem állíthatjuk, hogy a jelen létezik, a múlt pedig az, ami már nincs. A múlt-jelen éles elválasztásának feloldására Bergson bevezeti az emlék-képek (*images-souvenir*) és az észlelés-képek (*perception-images*) fokozati különbségét. A múlt és a jelen együtt létezik a tartam virtuális, inaktív, tudattalan mozgásában. Ráadásul a múltnak nem csupán egyes elemei élnek együtt a jelennel, hanem a múlt egésze. 2. Anyag és szellem dualizmusa ellen: a tartamban minden összetartozik organikus módon, a szellem és az anyag kettőssége akkor keletkezik, amikor a képek áramának különféle, de egymással szorosan összefüggő szintjeit, a tiszta emléket, az emlék-képet és az észlelés-képet „térbeli” módon próbáljuk elválasztani egymástól. Így jön létre tudat és agy, lélek és test hibás elválasztása. Holott a test a szellemünktől nem térben különböző létező, hanem csupán - ahogy Bergson fogalmaz - a konkrét cselekvés eszköze, vagyis csak a cselekvés szintjén közelíthető meg.

A tartam mellett Bergson talán legfontosabb alapfogalma az intuíción. Miközben az intellektus (az ész és az értelem) a valóság statikus és szilárd oldalának felfogását végzi, az intuíción olyan közvetlen felfogás,

amely nem egyszerűen közel kerül tárgyhöz, hanem egybeesik vele. Az intuíció révén ragadjuk meg a tartamot, a lélek kvalitatív, konkrét oldalát, azt az oszthatatlan és kreatív áramot, amely hordozza minden működésünket. Az intuíció azonban nem csupán egy homályos funkció Bergsonnál, hanem valóságos filozófiai módszerré válik: az igazság ugyanis nem levezetés eredménye, nem is a fogalmakból és a nyelvből nyerhető, hanem a tartam feltárulása az intuíción keresztül. Ha például teljesen függetlenedhetnénk a cselekvés gyakorlati és életünket mindig közvetlenül motiváló kényszerétől, akkor az intuíció megragadhatná a tiszta emlékezetet, amely nem más, mint maga a lélek. Az intuitív tudásban tehát egyfelől az eleven, folyamatosan áramló tudatot ragadjuk meg a racionális, szabályszerű és megszokott összefüggések legkülső és megmerevedett kérge alatt, másfelől a külső valóságról is más képet nyerünk. Az intuíció azt teszi láthatóvá számunkra, hogy valójában semmi sem kvantitatíve meghatározott, hanem még a látszólag teljesen élettelen és merev dolgok is kvalitatív meghatározottságok sokaságából állnak össze. A tér, az idő és a kauzalitás formájába szorított jelenségvilág tehát nem a végső valóság. Az egymástól elválasztott és külső szabályok által egymásra vonatkozó dolgok értelem által meghatározott világa mögött megpillanthatjuk a másik, igazabb valóságot: az eleven, egységes, tisztán kvalitatív módon meghatározott léteezést, ami tulajdonképpen nem más, mint maga az élet.

Bergson harmadik meghatározó fogalma az életlendület (*élan vital*), amely a *Teremtő fejlődés* (1907) című műben jelenik meg. Az evolúció elméletének Lamarck és Darwin által kidolgozott formája - a természet egységes és folyamatos kifejlődésének helyes gondolata ellenére - ugyancsak a természettudományban uralkodó mechanisztikus szemlélet foglya marad. A fejlődést a természetben ugyanis szükségszerűen meghatározott és mechanisztikus elvek alapján magyarázható folyamatként fogják fel. Másrészt azonban a vitaiizmus képviselőinek sincs igazuk, amikor a fejlődést úgy fogják fel, mint egy cél által irányított változássort. Bergson azt a gondolatot szegezi a mechanisztikus és a vitális felfogással szembe, hogy a fajok kifejlődése az életlendület működése alapján történik, ami nem engedelmeskedik a természet törvényeinek, és nem követ terveket. Az életlendület az eleven élet előreláthatatlan formáinak folyamatos teremtése. A teremtő lendület pedig ugyanaz a természet számára, mint a tartam az emberi psziché számára. A *Teremtő fejlődés* alapgondolata így tulajdonképpen

Bergson korai tartamfogalmának metafizikai kiterjesztése a természetfilozófia egészére. Az életlendület olyan előreláthatatlan újdonságok és teremtő ugrások folyamata, amely visszavezethetetlen bármiféle mechanisztikus szemléletre. *Az élet, csakúgy, mint a tudat, teremtő dinamizmus.* Csak ezzel a felfogással érthetjük meg a természetben tapasztalható kreativitás és újdonság állandó felbukkanását. Ennek megfelelően az élet fejlődése Bergson szerint nem is lineáris leágazási sor, hanem divergáló fejlődésvonalak sokasága, amelynek sem előre meghatározott pályája, sem követendő célja nincs. A könyv részletekbe menő és a kor tudományosságát alaposan ismerő elemzéseken keresztül mutatja be a növényi, az állati és az emberi lét kifejlődésének főbb struktúravonalait, majd arra a megállapításra jut, hogy az életlendület felfogásához az embernek meg kell haladnia intellektusának korlátait. A filozófia feladata pedig az, hogy megmutassa a kreativitás új fogalmát, melynek révén hozzáférhetünk az élet fogalmához. Így érthetjük meg Bergson szerint, hogy az, ami az élet működésében lényegi, az teremtés, ami viszont esetleges, az evolúcióként jelenik meg.

Bergson utolsó nagy műve, *A morál és a vallás két forrása* (1932) arra tesz kísérletet, hogy a tartam és az intuíció gondolatát kiterjessze a metafizika és a természetfilozófia után a vallásfilozófiára is. A teremtő folyamat gondolata alapján a morálban és a vallásban is különbséget lehet tenni nyitott és zárt formák között: a nyitott formák a teremtő életlendületet tükrözik, azt a lendületet, amely azonban szükségszerűen megmerevedett alakzatokká zárul össze. A zárt morál az etika kötelességekből álló formája, amely az együttélésből fakadó szabályokat és a társadalmi nyomást fejezi ki. A nyitott morál ezzel szemben az életlendületből, annak gazdag teremtő erejéből táplálkozik, és valódi kifejeződése a szent és a hős alakjában érhető tetten. Ugyanígy különbséget tehetünk a vallás két formája között. A statikus vallás egy olyan zárt vallási intézményrendszer, melynek alapfunkciója a szociális integráció: az egyént a társadalomhoz kapcsolja és megóv a halálhoz fűződő szorongástól. A dinamikus vallás ezzel szemben egy olyan misztikus lendületből táplálkozik, amelyik az emberiséget önmagán túlra juttatja, a lelket pedig a szeretet szintjére emeli. Bergson radikálisan szembehelyezkedik Kanttal és a kötelesség alapján szerveződő morállal. Kísérletet tesz arra, hogy a morálba bevezesse a teremtő lendületet, a szeretetet, a nyitottságot és a misztikát. Ez azonban Bergsonnál sohasem irracionizmus, hanem

sokkal inkább a dinamikus, teremtő működés kiterjesztése a morál és a vallás szférájára.

8.4. Neokantianizmus

A 19. század második felében a szellemi életet az idealizmus összeomlásával kialakult materialista és pozitivista tendenciákra adott válaszok uralták. E válaszok sorában az egyik legjelentősebb vállalkozás a Kanthoz való visszatérést sürgette. Sokan meg voltak győződve róla, hogy a Kant által kidolgozott kritikai filozófia mind a spiritualisztikus - és éppen ezért tudománytalan - spekulatív filozófiának, mind a túlságosan is a természettudományhoz igazodó, de éppen ezért leszűkítő naturalista pozitívizmusnak az alternatíváját kínálhatja. 1865-ben jelent meg *Otto Liebmann (1840-1912) Kant és az epigonok* (Kant und die Epigonen) című műve, amely szellemes elemzésekben veszi sorra a kor filozófiai irányzatait és mutatja be ezek gyengéit, majd minden fejezetet ezzel a felkiáltással zár: „Vissza kell tehát térni Kanthoz!”. Liebmann a kanti filozófia felelevenítését oly módon akarta végrehajtani, hogy a Kanttal szembeni jogos kritikák ellenében a kriticizmus gondolata védhető és eleven maradjon. Elsősorban is a magánvaló dolog paradox fogalmát igyekezett kiiktatni a kritikai örökségből. A neokantiánusok másik jelentős előfutára *Friedrich Albert Lange (1828-1875)* volt, akinek *A materializmus története* (Geschichte des Materialismus, 1866) című műve a kor egyik legkedveltebb filozófiai könyve lett. Lange úgy gondolta, hogy a metafizika mint tudomány lehetetlen, mindazonáltal nem akarta teljesen felszámolni a metafizikai gondolkodást. A metafizikát annyiban tartotta jogosultnak, amennyiben a költészettel rokon gondolkodási módként fogható fel. Kant félreismerte a metafizikát, mivel nem látta, hogy az intelligibilis világ a költészet világához hasonlít, noha nem abban az értelemben, hogy a puszta fantázia játéktere lenne, hanem inkább abban, hogy az emberi faj szellemi életének szükségszerű terméke.

A neokantianizmus valódi születése és kibontakozása a század utolsó harmadára tehető. Két nagy vonulata alakult ki, a marburgi neokantianizmus, amely elsősorban a tudományos ismeretelmélet megteremtésének lehetőségét látta a kanti filozófia felélesztésében, illetve a badeni vagy délnyugat-németországi iskola, amely inkább az általános értékelmélet és a kultúrafilozófia megteremtésében támaszkodott Kantra.

8.4.1. A marburgi neokantianizmus

Az újkantiánus gondolkodás úgynevezett marburgi irányzatának képviselői - Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer - a filozófiai vizsgálódás középpontjába a logikát és az ismeretelméletet állították. *A tiszta ész kritikájában* ennek megfelelően egy ismeretelmélet alapvetését látták, vagyis annak lehetőségét, hogy a tárgyakra vonatkozó tapasztalatot fogalmilag megragadhassuk. A marburgi neokantiánusok közös filozófiai törekvése a tiszta gondolkodás logikai szerkezetének feltárására irányult, amely azután az összes tudomány módszertani alapjául szolgálhat. Itt semmiképpen sem pszichológiai vagy fiziológiai magyarázatra kell gondolnunk, hanem elsősorban logikai elemzésre, pontosabban transzcendentális logikai elemzésre, ahogy azt Kant a kategóriák dedukciójában és az alaptételek analitikájában végrehajtotta. Közös jellemzője a marburgi gondolkodóknak, hogy a tapasztalatot mindenekelőtt mint természettudományos tapasztalatot fogták fel. Ennek következtében a mindennapi és a történeti tapasztalatot is a természettudományos tárgytapasztalat alapján ragadták meg, ami némiképp egyoldalú gondolkodást eredményezett. A marburgi neokantiánusok azonban nemcsak Kant rendszerére támaszkodó utódok, hanem önálló gondolkodók is voltak. Ezenkívül feladatuknak tekintették Kant műveinek kritikai kiadását, valamint kiváló filozófiatörténeti munkákat is írtak.

Kétségtelenül a marburgi iskola alapítója, *Hermann Cohen* (1842-1918) az, aki szisztematikus szempontból a legeredményesebben fejlesztette tovább a kanti rendszert. Fő műve, *System der Philosophie* (A filozófia rendszere) három részből áll: I. *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902; II. *Ethik des reinen Willens*, 1904; III. *Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912.

Korai, programadó művében, a *Kants Theorie der Erfahrung* (Kant ismeretelmélete, 1871) című könyvben már megfogalmazza azt a törekvését, hogy a kanti filozófiából minden metafizikai mozzanatot ki kell iktatni, például a gondolkodástól függetlenül létező magánvaló feltevését, amely Kantnál paradox módon valamiképpen az érzetek okozója. Rendszeresen kidolgozott ismeretelméletében a tiszta megismerés ideálját akarta megvalósítani, ezért egy olyan idealizmus irányába haladt, amely a kanti filozófia minden realista vonását

tagadja, és szemben áll mind a hétköznapi valóságfelfogással, mind a természettudomány beállítódásával. Ez a határozott idealizmus erős ellenállást váltott ki a 20. század első harmadában fellépő gondolkodókból.

Az ismeretelmélet új alapokra helyezése során Kanthoz hasonlóan a tudományos tapasztalat lehetőségének feltételeit kutatta. Elutasította azonban azt a kanti filozófiában még latensen jelenlévő tendenciát, hogy a tapasztalat lehetőségfeltételeit bizonyos pszichikai képességek működésére vezesse vissza. Ebben ugyanis a pszichologizmus veszélyét látta, és inkább a kanti elmélet *logikai* oldalát hangsúlyozta. Az ismeretelméletnek Cohen szerint nem az a feladata, hogy felkutassa azokat a módokat, ahogy a szubjektum a pszichés megismerőképességeire támaszkodva létrehozza a tapasztalati tárgyat, hanem az, hogy a tapasztalat elemzésével megállapítsa, mi az, amit előfeltételezni kell ahhoz, hogy a tárgytapasztalat lehetővé váljon. Ezek nem a pszichikai képességek funkciói, hanem a tárgyi megjelenés formai összetevői. A transzcendentális logikai elemzés tehát elsősorban kategóriális elemzést jelent Cohennél. A tér, az idő és a kategóriák azok az ismeretformák, amelyek nem a tudat működésére irányuló reflexióban tárulnak fel, hanem a tapasztalati megjelenés feltételeiként ragadhatók meg a logikai elemzésben. Tárgytapasztalatról Cohen szerint csakis az értelmi kategóriák összefüggésében beszélhetünk, ugyanis sohasem tapasztalunk elszigetelt szín-, hang- és egyéb benyomásokat egymás mellett vagy egymás után, hanem mindig *egy dolgot*, ami színes, hangos stb. A dolog egysége pedig - a kanti tézis szerint - az értelem szintetizáló tevékenységének az eredménye.

Cohen nemcsak a pszichikai képességek elméletét és a magánvaló dolog feltevését vetette el, hanem azt a kanti elképzelést is, hogy a tapasztalat tartalmát olyan érzéki adottságok jelentik, amelyek a magánvaló dolog által okozott érzéki ingeren alapulnak. Nem a magánvaló dolog énré gyakorolt hatásáról kell beszélnünk, hanem az én azon - nem pszichikai jellegű - képességéről, amelyet előfeltételeznünk kell, hogy a felfogás létrejöhessen. Vagyis Cohen szerint a metafizikai feltevés kiiktatásával inkább a transzcendentális vizsgálódást kell elmélyíteni. Mindazonáltal nem teljesen értelmetlen magánvaló dologról beszélni: jogosult a fogalom, amennyiben olyan gondolati konstrukciót értünk rajta, amely túl van az ismeret határain, ám nem tárgy, hanem inkább a megismerés erőfeszítéseinek célja. A

magánvaló dolog feltevése hasonló ahhoz az illúzióhoz, amelynek esetenként a gyermekek és bizonyos állatok esnek áldozatul, nevezetesen, hogy a tükört figyelve valamilyen valóságos dolgot sejtenek a tükör felszínén túl. Figyelemre méltó és nagy hatású gondolat Cohen azon elképzelése, hogy a „velünk született” és az *a priori* megkülönböztetésének megfelelően világos és éles különbséget kell tennünk a genetikusan létrejövő és az eredet között. Ennek megfelelően a jelentésre és az értelemre vonatkozó reflexió teljesen függetleníthető mindenfajta redukciós eljárástól, legyen az a redukció biológiai, antropológiai, fiziológiai vagy éppen történeti. A gondolkodásnak nem önmagán kívül van az alapja és eredete, hanem csakis önmagában. A tiszta gondolkodás kizárólag önmagából hozza létre a tiszta ismeretet, állítja Cohen. A filozófiai eredetproblémát párhuzamba állítja az infinitezimális számításban fellelhető eredetproblémával: ez utóbbiban valami olyasmivel végzünk műveleteket és valami olyasmire irányul a gondolkodás, ami nem adott semmilyen módon, hanem magában a gondolkodásban jön létre, ahogy azt ennek a filozófiai gondolkodás számára nagyon jelentős tudománytörténeti kérdésnek szentelt művében (*Das Prinzip der Infinitesimaltheorie und seine Geschichte*, 1883) megmutatja. A filozófia számára egyedül lényeges tiszta ismeret ugyanilyen természetű: a gondolkodáshoz képest nem heterogén, hanem a gondolkodásból magából jön létre.

Etikai és vallásfilozófiai nézetei világosan kapcsolódnak az ismeretelméletben tetten érhető erős idealizmusához, amely szerint a szellem spontaneitását semmi sem korlátozza. Cohen szerint a szellem alapjellegzetessége az, hogy szabad: szabad mindentől, ami idegen a számára. Az etikát ugyanakkor nem gyakorlati tudományként, hanem elméletként határozza meg, és ebben eltér majdnem minden kortárs etikai felfogástól. Az etika Cohennél az általános érvényű kellés (*Sollen*) teoretikus tudománya, tehát nem a - kanti érteimben vett - cselekvés elmélete az érzéki hatások feltételeire való tekintettel. Az etikának nemcsak a pszichológiához és az antropológiához nincs semmi köze, de ugyanígy nem szabad összekeverni az emberi élet értelmére vonatkozó gondolkodással sem. Ha az etika ilyen szigorú értelemben vett elméleti tudomány, akkor kell valamilyen ténynek lennie, amelyet az etika segítségével ragadunk meg, hasonlóan ahhoz, ahogy az ismeretelmélet tapasztalatfogalma a természettudomány faktumára vonatkozik. Az, amit az etikának

fogalmilag megragadhatóvá kell tennie, nem más, mint a jogtudomány. Ez az első pillantásra meglepő megállapítás a teoretikus tudományok közötti párhuzammal magyarázható: ahogy a természettudomány viszonyul a tiszta tapasztalat elméletéhez, úgy viszonyul a jogtudomány az etikához. A jogtudomány szubjektuma nem az empirikus én, hanem a szubjektum mint az állami közösség jogviszonyainak alanya, tárgya pedig nem valamiféle természeti dolog, hanem a jogi aktusok által létrehozott objektum. Felfogása talán abban tér el leginkább Kant erkölcsfilozófiájától, hogy Cohen szerint az etika tárgya nem a kötelesség, hanem a szabadság; a kötelességre ugyanis az alkalmazott etika vonatkozik. A szabadság nem posztulátum Cohennél, hanem levezethető a tapasztalat elemzéséből, mivel a tárgy értelmi meghatározásában mindig marad valami, ami a kauzális viszonyokkal nem meghatározható. A szabadság valódi, etikai érteleme azonban a meghatározottságoktól való mentességen kívül azt a képességünket jelenti, hogy célokat, illetve egy olyan végcélt tételezzünk, amely már nem eszköz más célok szolgálatában. Az etika tehát nem pusztán formális, hanem tartalmilag meghatározott célra irányul, ami nem más, mint a szabad morális lények etikai közösségének eszméje. Az etika mint tudomány célja tehát az individuum meghaladása, illetve az ember átalakítása az emberiség eszméjének vezetése alatt.

Az etikával szoros összefüggésben áll vallásfilozófiája. Cohen szerint ugyanis nem képzelhető el önálló vallás az etikától függetlenül. Az etika nemcsak a vallás alapja, a függés még mélyrehatóbb: vallási felfogások csak akkor tekinthetők igaznak, ha visszavezethetők etikai tételekre. Például Isten eszméje nem más, mint a tökéletes moralitás eszméje, és más vallási eszmékhez hasonlóan gyengeségünk és bűnösségünk tudatából ered. A vallás tulajdonképpen eszköz az etika hatókörének kiteljesítésére.

A marburgi iskola másik jelentős képviselője *Paul Natorp (1854-1924)* volt, aki filozófiai munkásságának első időszakában Cohenhez hasonlóan az egzakt tudományosság Kantra támaszkodó alapvetését igyekezett kidolgozni, életének utolsó évtizedeiben azonban távolodni kezdett a kantianus tanoktól. Filozófiatörténészként elsősorban a kanti filozófia előtörténetét kutatta, habilitációs írásában, a *Descartes' Erkenntnistheorie* (Descartes ismeretelmélete, 1882) című műben a karteziánus filozófiában mutatta ki a transzcendentális filozófia csíráit. Fő műve, a *Die logischen Grundlagen der exakten*

Wissenschaften (Az egzakt tudományok logikai alapjai) 1910-ben jelent meg.

A neokantianizmus más képviselőihez hasonlóan elutasította a magánvaló dolog mint metafizikai létező fogalmát, ugyanakkor elfogadhatónak tartotta egy sajátos ismeretelméleti-logikai fogalomként: eszerint a magánvaló dolog a fogalmak által teljes mértékben meghatározott tárgy. Az ismeretek által teljesen meghatározott tárgy azonban csupán valami olyasmi, ami felé állandóan közeledünk. A magánvaló dolog ebben az értelemben sohasem adott, hanem csak feladott (*aufgegebenes*), egy feladatként értelmezhető ismeretcél.

Cohennel együtt Natorp is azt gondolja, hogy nem beszélhetünk az értelemről független szemléletről: minden szemléletet az értelem vezet és határoz meg. E meggyőződés alapján részesítették előnyben Kant transzcendentális analitikáját a transzcendentális esztétikával szemben. A matematika alapját is a logika jelenti, ám nem a szimbólumokra és axiómákra épülő formális logikai kalkulus a logicizmus értelmében, hanem a szabályokat alkotó és ítéleteket formáló „logosz” transzcendentális tudományaként. A természettudomány kapcsán pedig úgy vélekedett, hogy Kant felosztása az ítéletekkel kapcsolatban a mennyiség, minőség, viszony és modalitás aspektusai szerint megállja a helyét, azzal a pontosítással, hogy a viszonyt mindig funkcióként kell felfogni. A funkciók az értelem azon képességét fejezik ki, hogy törvényeket szabjon a természetnek. A funkciókban tehát a tulajdonságok változása során változatlan összetevő fejeződik ki, más szóval az, ami a dolgok megismerését lehetővé teszi.

Natorp gondolkodása jelentős változásokon ment keresztül élete utolsó évtizedében. Az első világháború után egy olyan filozófiát dolgoz ki, amely közel áll a Kant utáni spekulatív idealizmushoz, de az újplatonizmushoz is. Ez a fordulat kezdeti kantiánus meggyőződéseinek válságát, de az egész újkantiánus gondolkodás hanyatlását is mutatja. Teljes mértékben elhagyja az egyoldalú ismeretelméleti megközelítést, és úgy véli, a filozófia feladata a szellem önmagára és eredetére vonatkozó reflexiója. A tudománynak, a művészetnek és a vallásnak a teljes élet egységében kell összeolvadnia. Az életfilozófiával megegyezően azt vallja, hogy a

filozófiának el kell hagynia az elmélet (különösen az ismeretelmélet) szűk határait, és az élet egésze felé kell tájékozódnia.

A marburgi iskola második generációjának legismertebb tagja *Ernst Cassirer (1874-1945)*. Önálló gondolkodóként és filozófiatörténészként egyaránt jelentős életművet hagyott hátra. *Georg Simmel (1858-1918)* hatására fordult Kant felé és ismerkedett meg Cohen Kant-értelmezésével. 1933-ban előbb Angliába, majd Svédországba emigrált, 1941-től haláláig pedig az Egyesült Államokban élt. Filozófiatörténeti kutatásai a Descartes-tól Kantig terjedő újkori filozófia problémáira összpontosultak. Filozófiatörténeti monográfiái közül a legismertebbek: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Leibniz rendszere tudományos alapjaira vonatkoztatva, 1902), a háromkötetes *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (A megismerés problémája az újkori filozófiában és tudományban, 1906-1920), *A felvilágosodás filozófiája* (1932), *Kant élete és műve* (1921).

Önálló filozófiai műveiben Kant transzcendentálfilozófiai alapintuícióját terjesztette ki az ismeretelméleten túl a kultúrfilozófia legkülönfélébb területeire. Az értelem formái, vagyis a kategóriák mellett a nyelvi, mitikus, vallási és esztétikai valóságfelfogás formáit is bevonta a transzcendentális filozófia vizsgálódási körébe, és az értelem mellett önálló státust biztosított nekik. Háromkötetes fő műve, *Philosophie der symbolischen Formen* (A szimbolikus formák filozófiája, 1923-1929) azokat az értelmezési sémákat mutatja be, amelyek ugyan nem időtlenül állandó formái a valóságfelfogásnak, mégis meghatározzák azt, hogy mi és milyen módon jelenik meg számunkra a tapasztalatban. Cassirer ragaszkodott ahhoz a kanti eredetű gondolathoz, hogy a tapasztalatot lehetővé tévő formák nélkül semmiféle tapasztalat nem lehetséges. Kanttól eltérően azonban úgy vélte, hogy ezek a szimbolikus formák nem idő feletti és általános érvényű rendszerként irányítják a tapasztalatot, hanem nagyon is függnék a történelmi és kulturális kontextustól.

Cassirer úgy gondolta, hogy az újkori gondolkodást irányító alapkategóriák válságba kerültek: a belső világ és a külső világ megkülönböztetése és az ezzel szorosan összefüggő leképezéseméletként értett reprezentációfogalom tarthatatlan öröksége ennek a gondolkodásnak. A dualista szubjektum-objektum feltevés

helyett Cassirer szerint valami harmadikra van szükség, ami közvetít megismerés és valóság között. Ennek a bizonyos harmadiknak a keresése az egész 20. századra jellemző tendencia: az interpretáns, az elméleti keret, a megértés horizontja, a nyelvjáték, a fogalmi séma és a 20. századi filozófia egyéb központi fogalmai valójában ezt a harmadikat nevezik meg. Mindezek a fogalmak arra utalnak, hogy nem úgy ismerjük meg a dolgokat, ahogy magukban vannak, hanem úgy, ahogy egy meghatározott kontextus vagy fogalmi keret révén megjelennek. Cassirernél ez a bizonyos harmadik a *szimbolikus forma*, és mint ilyen a kultúra egésze felől nyeri el értelmét.

Egy másik fontos eltérés Kanthoz képest, hogy Cassirer a szubsztancia fogalma helyett a *funkció* fogalmát állítja a középpontba. A kanti filozófiában a szubsztancia az a középponti fogalom, amely a tárgytapasztalat és a természetleírás egészét irányítja. Fontossága összefügg a hagyományos logika szubjektum-predikátum szerkezetével, amelynek következtében a viszonyfogalmak háttérbe szorultak. Cassirer szerint tarthatatlan elképzelés, hogy az egyes dolog, a faj és a nem egymáshoz való viszonya már a tapasztalat előtt előzetesen rögzítve van. Ha lemondunk a klasszikus, absztrakció révén létrejövő fajfogalomról, akkor a szubsztancia fogalma is felcserélhető a - tulajdonképpen matematikai eredetű - funkciófogalommal. A funkció a dolgok és tulajdonságok közötti olyan előzetes viszony, amely lehetővé teszi összehasonlításukat: az absztrakció mindig előfeltételez egy ilyen előzetes, fogalmi összefüggést, vagyis az általános fogalom mindig függ a viszonyfogalmak sajátos szerkezetétől. Cassirer egész filozófiája arra a belátásra épül, hogy a tapasztalat minden formája egy olyan előzetes értelmezési keretbe illeszkedik, amelyet viszonyfogalmak képeznek. Cassirer tudományfilozófiai kutatási programja így általános kultúrfilozófiává tágu, amely az emberi elme szimbolikus reprezentációs módjainak leírását adja.

A szimbolikus formák filozófiája első lépésben a nyelv problémájára összpontosít. Cassirer számára a husserli fenomenológia jelentésfelfogása, vagyis a jelentéskölcsönző aktusok tana elfogadhatatlan, mert szubjektív és pszichologisztikus jellege van, noha a husserli felfogás kétségtelen érdeme, hogy Kant filozófiájához hasonlóan elutasítja az empirizmust. Cassirernél jelentéssel csak egy értelmezési kereten belül rendelkezhet valami, amelyet nemcsak

általános fogalmak, hanem szimbolikus formák is képeznek. Kantnál nem lehetséges tapasztalat fogalom nélkül, ezzel szemben Cassirernél a fogalom csak a legutolsó fázisa a tapasztalatnak. Ezt már megelőzi például a nyelv természetes mozgása is, ami a jelentéskonstitúció fontos eszköze: a név által az érzéki benyomások sokfélesége egy relatíve állandó tárggyá sűrűsödik össze anélkül, hogy még bármiféle fogalomról lenne szó. A név egysége tehát megelőzi, ám ugyanakkor meg is előlegezi a fogalom egységét.

Második lépésben a mítosz szerepét vizsgálja a tapasztalat kialakulásában. A természettudomány nem előzi meg a többi megismerési módot és nem alapvetőbb náluk, hanem ugyanúgy egyike a szimbolikus formáknak, mint például a mítosz. A mítoszt ezért nem szabad olyan lepelnek tekinteni, ami leemelhető az egyébként függetlenül létező valóságról, hogy a dolgokat azután közvetlenül, a mítosz világától függetlenül tekinthessük. A mítosz ugyanis maga is valóságot konstituál, teljes jogú, önálló valóságot, amely ugyanúgy koherens világgépet és teljes világmagyarázatot ad, mint a természettudományos világgép. A vallás és a művészet is önálló szimbolikus formák, amelyek a tapasztalat előzetes értelmezési keretét nyújtják.

Cassirer meggyőződése szerint a természettudomány megismerési formái nem a végső valóságot mutatják meg, és a természettudomány nem az egyetlen és kizárólagosan helyes leképezése a valóságnak. Azt kell felismernünk szerinte, hogy minden, ami „faktikus”, valójában már „elméleti”, mivel nincsenek az értelmezéstől függetleníthető alapvető és egyszerű tények. A természettudomány egy olyan sajátos szimbolikus rendszer, amely voltaképpen konstruálja a természet objektív szféráját, ám mint ilyen csak egyike a szimbolikus formák sokaságának, mint amilyen a nyelv, a mítosz, a művészet, a történelem, a vallás stb. Az emberi történelem mindazonáltal nem más Cassirer szemében, mint a humanizálódás és a felvilágosodás felé való haladás: a tudomány lassanként lerombolja a mítosz mindenhatóságát.

A híres 1929-es, Davosban rendezett filozófustalálkozón heves vita alakult ki Cassirer és Heidegger között Kant értelmezése kapcsán. Cassirer ebben a vitában a neokantianizmus álláspontját képviselte, és egy racionális felvilágosodás képét vázolta fel. Heidegger ellenvetése

az volt, hogy az egész neokantiánus gondolkodás ismeretelméletté szűkíti le *A tiszta ész kritikáját*, holott az egy nagyszabású ontológiai alapvetés, amelynek középpontjában a véges szemlélet és a véges emberi létezés fogalma áll.

Cassirer kései gondolkodásának talán legfontosabb hozadéka az *An Essay on Man* (1944) című mű, amelyben korábbi vizsgálódásainak rendszeres, antropológiai alapot próbál teremteni és a történetfilozófiának is nagy teret szentel.

8.4.2. A badeni neokantianizmus

A Kant-reneszánsz másik súlypontja Marburg mellett Délnyugat-Németország, elsősorban Baden, Heidelberg, Freiburg és Strassburg volt. Ez az irányzat is úgy vélte, hogy a filozófia elsősorban a tudás és a tapasztalat elmélete, ám a tapasztalatnak nem a természettudományos fogalmára, hanem főként a történeti, kultúrtörténeti oldalára irányult a vizsgálódásuk.

A badeni neokantianizmus talán legismertebb képviselője *Wilhelm Windelband* (1848-1915) volt, aki híres és sok kiadást megélt filozófiatörténeti munkája mellett (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892), önálló elmélkedések sorozatával igyekezett a történeti gondolkodás számára értékelméleti megalapozást nyújtani. A kanti filozófia Windelband szerint egyoldalúan kötődött a természettudományos tapasztalat fogalmához. A transzcendentális filozófiát ezért ki kell szabadítani ebből a kötöttségből, és ki kell terjeszteni a szellemtudományokra is. A kanti kiindulópontok érvényességében nem kételkedett, viszont úgy gondolta, hogy időközben bebizonyosodott: a transzcendentális megközelítést ki kell terjeszteni a történelmi tapasztalatra is. A kanti filozófiát tehát történeti irányultságú kultúrfilozófiaként kell újradefiniálni. Ezt az új kritikai filozófiát az értékek általánosan érvényes tudományaként kell meghatározni, mégpedig az elmélet, a morál és az esztétika területén.

A természet és a szellem tudományos megközelítésének különbsége, illetve e különbség problémája uralkodó kérdés volt a 19. század végének német gondolkodásában. Windelband a *Történelem és természettudomány* (*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894) című, a strassburgi egyetem rektorátusi székfoglaló beszédében a következő megoldást javasolta a problémára. A tudományokat két nagy

csoportra oszthatjuk: törvénytételező (*nomothetikus*) és esetleíró (*idiografikus*) tudományokra. Az előbbieket a kanti-newtoni hagyomány értelmében a törvény (elsősorban természettörvény) gondolatára épülnek. A második csoport cseppet sem kevésbé tudományos, mint az első, noha a törvénynek nem a természettudományos fogalma áll a középpontjában. Ez utóbbiak módszertanilag abban különböznek a tudományok első csoportjától, hogy nem valami általánosra, illetve általánosan érvényes szabályra vagy törvényre vonatkoznak, hanem a sajátos individualitásra. Windelband szerint a közkeletű felosztás természettudományok és szellemtudományok között azért nem tartható, mert a „tárgyak” különbségéből indul ki. A törvénytételező és esetleíró tudományok általa javasolt megkülönböztetése ezzel szemben elsősorban két módszer, illetve két érdeklődési irány különbségéből adódik. A kétféle megközelítés ugyanis adott esetben ugyanazokra a dolgokra irányul, és mégis teljesen más aspektust tesz láthatóvá. Egy nagyszabású történelmi esemény értelmezhető bonyolult gazdasági és társadalmi folyamatok eredményeként (a nomothetikus tudományok felől), és ezzel egyidejűleg a történelem teljesen egyedi és megismételhetetlen eseményeként is (az idiografikus tudományok felől). Windelband célja tehát a történelmi szellemtudományok sajátos területének és módszerének meghatározása.

Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy nem minden megtörtént esemény lesz a történelmi érdeklődés tárgya. A szellemtudományok ugyanis értékekre támaszkodnak: csak az lesz az idiografikus tudományok tárgya, ami egy bizonyos érték alapján jelentőségre tesz szert. Ez azonban nem jelenti a szellemtudományok szubjektívizálódását. A történelmi tények közötti választás ugyanis objektív érvényű értékek alapján történik. Windelband megfogalmazásában az objektív *érvényű* értékek nélkül nem lehetséges történelmi tapasztalat, vagyis ezek az értékek - a kanti kategóriákhoz hasonlóan - a történelmi tapasztalat lehetőségfeltételeit jelentik. Az értékek sajátos létezéssel bírnak, ami azonban nem hasonlít a valóságos dolgok tárgyi létezőmódjához. Az értékeket nem fennállás jellemzi, hanem érvényesülés (*Gelten*), ami szubjektum és individualitás feletti normát, vagyis sajátos kellést jelent. Ez megkülönbözteti meg felfogását a hermeneutikától, amelyet túlzottan szubjektivistikus megoldásnak tart. Az értéket ugyanakkor nagyon széles értelemben használja Windelband: a logika eszerint az igazság értékére vonatkozó tan, az etika a jóság értékének tana, az esztétika pedig a szépség értékének tanát dolgozza ki. Mivel a transzcendentális

analízis feladata az értékek felmutatása, ezért Windelband iskoláját a neokantianizmus értékelméleti irányzatának is szokták nevezni.

Az értékelméleti álláspontot mesterénél, Windelbandnál még erőteljesebben és konzekvensebben képviselte *Heinrich Ricken* (1863-1936). Történeti megismerésre vonatkozó elméletét *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (A természettudományos fogalomképzés határai, 1902) című művében fejtette ki. Értékelméletét egy nagyszabású rendszerben akarta bemutatni, de a *System der Philosophie*-ből csupán az első rész jelent meg *Allgemeine Grundlegung* (Általános alapvetés, 1921) címmel. Jó áttekintést ad gondolkodásáról és a neokantiánus értékelmületről utolsó műve, *A filozófia alapproblémái* (Grundprobleme der Philosophie, 1934).

Rickert szerint minden filozófiai gondolkodás kiindulópontja az a belátás, hogy a valóságról csak az ember vonatkozásában beszélhetünk. A korszakban uralkodó tudományelméleti kérdést, vagyis a természettudományok és szellemtudományok elválasztását is ezen az alapon igyekezett megoldani. A valóság ugyan nem oszlik két külön létszférára, az ember felől nézve azonban egyfelől *megismerhetőnek*, másfelől *megérthetőnek* mutatkozik, vagyis egyfelől a tények birodalmaként tárul fel, másfelől az értelemalakzatok szférájaként. Ez a megkülönböztetés azonban nem a valóságnak magának a sajátja, hanem csak az ember valósághoz való viszonyáé: a valóság nem e két létszféra összege, hanem ezek eredeti egysége. Az ember számára azonban a kettő világosan elkülönül. Természettudományok és szellemtudományok között ezért nem a tárgyak alapján lehet különbséget tenni, hanem inkább módszertani irányultságuk szerint. A természettudományokat a törvények ismeretére való törekvés jellemzi, a történeti tudományokat ezzel szemben egy egészen más irányultság: az egyesre és az értékre, illetve az érték szempontjából tekintett egyesre való irányulás. Személyek és individuális események a természettudomány eszközeivel megragadhatatlanok: a konkrétumok világa mindig valamilyen módon az individualitáshoz kapcsolódik, ezt azonban a törvényekre irányuló természettudományok nem képesek fogalmilag megközelíteni. Rickert szerint az a világ, amelyben élünk, amelyből örömeink és fájdalmaink származnak, láthatatlan a természettudományok számára. Ezért van szükség azokra a történeti tudományokra, amelyek az érték fogalmán keresztül láthatóvá teszik az egyedit és az individuálisat.

Rickert osztja Kant nézetét a gyakorlati szféra elsődlegességéről, ám míg Kant ezen egy etikai észhitet értett, Rickert az értékekre vonatkozó felfogásról beszél: az értékek léte ugyanis az ítéletek és általában minden ismeret lehetőségének az alapja. Az értékek ezen a megalapozó funkción kívül ráadásul rendszeres egészet, az értékek strukturált összefüggését is alkotják. Rickert ezzel oly mértékben kiterjeszti az értékelméletet, hogy már nemcsak a történeti, individuális megértés feltételei lesznek az értékek, hanem általában a megismerése is: a megismerő ítéletben ugyanis egyfajta „igazságértékre” irányulunk.

8.5. Edmund Husserl (1859-1938)

A fenomenológia megalapítója és az ún. fenomenológiai mozgalom elindítója, Edmund Husserl Lipcsében kezdte meg egyetemi tanulmányait, ahol elsősorban matematikát és fizikát, de némi filozófiát is hallgatott. Itt ismerkedett meg és került baráti viszonyba Thomas Masarykkal, Csehszlovákia későbbi első elnökével. 1878-tól a berlini egyetemen matematikát tanult Weierstrass vezetésével, akinek később asszisztense lett. Feltehetően Masaryk hatására költözött Bécsbe, és itt védte meg matematikából írott disszertációját. Ekkoriban kezdett elmélyülten foglalkozni a filozófiával, a legnagyobb hatást Brentano előadásai gyakorolták rá. 1886-ban az ő tanácsára megy Halléba, hogy Carl Stumpf irányítása alatt írja meg habilitációs tézisé. A következő évben védi meg habilitációs írását a szám fogalmáról *Über den Begriff der Zahl*, ami apróbb javításokkal az 1891-ben megjelent *Philosophie der Arithmetik* (Az aritmetika filozófiája) című művének első négy fejezetét képezi. Ezt a művet egy második kötettel akarta kiegészíteni, de saját kutatásai, valamint a Fregével folytatott levelezés eltéríti ettől a szándékától. Frege az egész megközelítést pszichologizmussal vádolja, és ez a kritika megerősíti Husserlt abban a sejtésében, hogy rossz úton jár. A következő években ezért mélyreható logikai és ismeretelméleti kutatásokba kezd. Tízévi munka eredményeként jelenik meg 1900-ban a *Logikai vizsgálódások* első kötete, a *Prolegomena a tiszta logikához*, amelyet 1901-ben követnek a második rész kötetei, a hat voltaképpeni logikai vizsgálódás *Fenomenológiai és ismeretelméleti vizsgálódások* címen. Husserlt először rendkívüli professzorrá, majd 1906-ban rendes professzorrá nevezik ki Göttingenben.

Husserl gondolkodói hatása egyre erőteljesebb, elsősorban azok körében, akik elégedetlenek a pszichologizmussal és a neokantianizmussal. Tanítványok és követők gyűlnek köré Göttingenben (Jean Hering, Alexandre Koyré, Roman Ingarden, Edith Stein) és Münchenben (Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach és Max Scheler). A korábbi generáció filozófusai közül Wilhelm Dilthey ismeri fel elsőként a *Logikai vizsgálódásokkal* született új filozófia jelentőségét, de a neokantiánusok is felfigyelnek rá, Heinrich Rickert például felkéri Husserlt, hogy írjon cikket az általa

vezetett *Logosz* folyóirat számára: ez lesz az 1911-ben megjelent programadó tanulmány, *A filozófia mint szigorú tudomány*. 1913-ban lát napvilágot a transzcendentális filozófia fő műve, az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához*. 1916-ban kinevezik Freiburgba, ahol nyugdíjazásáig, 1928-ig tanít. Az első világháború után Németország legismertebb filozófusai közé tartozik, tanítványok sokasága látogatja az előadásait (a legismertebbek: Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Rudolf Carnap, Marvin Farber, Dorion Cairns, Herbert Spiegelberg). Közülük a legfontosabb Martin Heidegger, aki 1919-től, egészen 1923-as marburgi kinevezéséig Husserl asszisztense. A legszűkebb tanítványt és asszisztensi kör olyan később jelentőssé vált fenomenológusokból állt, mint Edith Stein, Ludwig Landgrebe és Eugen Fink, akik részt vettek Husserl kéziratának kiadásra való előkészítésében. 1929-ben tartotta utolsó egyetemi előadásait, a hallgatóságban jelen van Herbert Marcuse és Emmanuel Lévinas.

Alkotói tevékenysége nem csökken, bár nagyon keveset publikál. Külföldön nagy elismeréssel és érdeklődéssel fogadják gondolatait. 1929-es párizsi előadásai alapján írja meg *Karteziánus elmélkedések* című művét - ami érdekes módon először franciául jelenik meg -, az 1935-ben Bécsben tartott előadások anyaga alapján pedig megszületik időskori fő műve: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Husserl azonban külföldi sikerei ellenére hazájában, a fasizálódó Németországban egyre jobban elszigetelődött, sőt 1933 után zsidó származása miatt már nem is oktathatott. 1937-ben például nem kapott engedélyt arra, hogy elutazzon Párizsba, a Nemzetközi Filozófiai Kongresszusra, és utolsó életében publikált nagy műve is külföldön, Belgrádban jelent meg. Halála után néhány hónappal egy fiatal belga ferences, Van Breda kalandos körülmények között csempészi ki Németországból Husserl kéziratok hagyatékát, kb. 45 000 oldalnyi gyorsírással lejegyzett szöveget, és alapítja meg Leuvenben a Husserl Archívumot. 1950-ben kezdődik meg Husserl összes műveinek kiadása és indul útjára a negyvenegynéhány kötetre tervezett Husserliana, amely a publikált műveken kívül az előadások szövegeit és a kéziratok hagyatékot is feldolgozza.

Husserl filozófiai munkássága közel fél évszázadra terjed ki, de műveinek csak a töredékét jelentette meg. Ennek oka részben

igényessége, részben pedig az a visszatérő sejtése, hogy még nem találta meg a problémának megfelelő formát és kidolgozottságot. Érdekes megfigyelni, hogy a neokantiánus rendszertörekvésekkel szemben Husserl - talán az egy *Logikai vizsgálódások* kivételével - részben befejezetlenül maradt, részben pedig bevezetésnek szánt műveket publikált. Sohasem jutott el gondolkodásának végleges és kanonikus megformálásáig, önmagát újra és újra „kezdő gondolkodóként” írta le, sőt a fenomenológia egészét a gondolkodás állandó és szükséges újrakezdéseként határozta meg. Gondolati fejlődésében nagyjából három fázist különíthetünk el. Az első a fenomenológia születésének időszaka, amely *Az aritmetika filozófiájának* publikálásától a *Logikai vizsgálódások* megjelenéséig (1901) tart. A második korszak ennél hosszabb időszakot fog át, és a redukció gondolatának nagyjából 1905-re datálható születésétől egészen a *Karteziánus elmélkedések* 1929-es kidolgozásáig terjed. Ennek az időszaknak és a transzcendentális fenomenológiának is meghatározó műve, az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához* befejezetlenül maradt: az első kötet 1913-ban látott napvilágot, a kidolgozott második és harmadik kötet közlésétől azonban hosszú halogatás után végül elállt. Gondolkodói útjának harmadik szakasza a 30-as években bontakozik ki, és a transzcendentális fenomenológiától való fokozatos eltávolodás jellemzi. E periódus középponti témája a tudományok válsága és ezzel párhuzamosan egy, a filozófia által elfeledett téma: az életvilág kérdése. Ezek az elmélkedések jelennek meg időskori fő művében, *Az európai tudományok válsága* (1936) című műben.

8.5.1. A fenomenológia kialakulása

A filozófia olyan jelentős alakjaitól eltérően, mint Schelling, Hegel, Brentano vagy Heidegger, Husserl nem a teológián, hanem a matematikán keresztül érkezik a filozófiához. Ez a tény leginkább Leibnizzel és Bolzanóval rokonítja. Berliini professzora, Weierstrass ébresztette fel benne az érdeklődést a matematika megalapozásának problémája iránt. A szám az elme produktuma, mégsem tartozik az empirikus realitáshoz, az aritmetika filozófiájának feladata tehát a szám sajátos idealitásának megragadása. Az 1891-es mű, *Az aritmetika filozófiája* alcíme világosan mutatja Husserl filozófiájának akkori irányultságát: *Pszichológiai és logikai vizsgálódások*. Első írásában tehát a szám fogalmának pszichológiai eredetét igyekszik feltárni,

elsősorban a Brentano értelmében vett deskriptív pszichológia módszerének segítségével. A könyv megjelenését követő években azonban rohamosan távolodott saját eredeti, később pszichológistának tartott álláspontjától. Egyre világosabbá vált számára, hogy a szám fogalmának idealitását fenyegeti egy olyan megközelítés, amely ezt a fogalmat az emberi psziché sajátos működésére, az ún. „kolligáló”, vagyis egybegyűjtő aktusokra vezeti vissza. Saját álláspontjától való önkritikus eltávolodását Frege 1894-ben publikált megsemmisítő hangú kritikai recenziója is megerősítette. Husserltől egyébként sem állt távol az önkritika: életművében több olyan jelentős gondolati fordulat található, amely egy-egy korábbi elképzelésének nyílt kritikájaként fogalmazódik meg.

8.5.2. A pszichologizmus kritikája

A *Logikai vizsgálódások* első kötete, a *Prolegomena egy tiszta logikához* (1900) gondolatmenete a pszichologizmus előfeltevéseinek cáfolására vállalkozik. A 19. század végén a pszichológia nem csupán egy sikeres és ígéretes új tudomány volt, hanem a kor általános meggyőződésévé vált, hogy a gondolkodással kapcsolatos minden kérdésre a pszichológia fogja megadni a végső választ. Mivel a logika a gondolkodás szabályaival foglalkozik, ezért tulajdonképpen a gondolkodás, illetve a pszichés működés egészével foglalkozó pszichológia részének kell tekinteni. Az, hogy milyennek kell lennie a gondolkodásnak, csupán a esete annak, hogy milyen a gondolkodás ténylegesen: a pszichologizmus alapfeltevése tehát az, hogy a logikát vissza kell vezetni a pszichológiára. Husserl nem egyszerűen elutasítja, hanem részletekbe menően cáfolja a pszichologizmus nagyhatású érvelését. A logikával mint a „gondolkodás technikájával” Husserl szembeállítja a logikát mint „tiszta teoretikus tudományt”, és azt állítja, hogy csak az előbbinek van köze a pszichológiához, az utóbbinak semmi. A logika mint tiszta, teoretikus tudomány ugyanis *a priori* és formális jellegű, vagyis független minden faktikus, pszichés eseménytől. A pszichologizmusnak igaza van abban a tekintetben, hogy minden gondolkodási lépés egy pszichikai esemény; ez azonban csak azt bizonyítja, hogy a pszichológia is részt vesz a logika megalapozásában, nem pedig azt, hogy a pszichológia az egyedüli alapzat a logika számára.

Husserl abból indul ki, hogy minden normatív tudománynak van valamilyen teoretikus alapja. A logika normatív használata jogos, a logika normáit azonban, miként minden más normát, nem maga a normatív tudomány jelöli ki, hanem egy tőle független teoretikus tudomány szolgál alapjául. A kettőt pedig élesen el kell választani egymástól. A kérdés tehát az, hogy a normatív logika lényegi teoretikus alapját vajon a pszichológia szolgáltatja-e, vagyis hogy a logikai összefüggések levezethetők-e pszichológiai aktusokból. A szám fogalma levezethető-e a számolás pszichikai aktusából, az ítélet fogalma levezethető-e az ítélet pszichikai aktusából stb.? A logikában ideálisnak tekintett egységek és összefüggések vajon levezethetők-e a konkrét téridőben zajló pszichofizikai történésekből?

A pszichológisták érvelése azon alapul, hogy minden logikai összefüggés és ítélet feltételez egy elmét, amelyik az adott összefüggést elgondolja, vagyis végrehajtja az ítélet pszichikai aktusát. Husserl elismeri, hogy szoros összefüggés van a két szféra között, viszont azt állítja, hogy a faktikus, reális történet nem alapozhatja meg az ideális összefüggéseket. A félreértések Husserl szerint abból erednek, hogy a bírált gondolkodók nem vettek észre egy döntő fogalmi különbséget, s ezért gondolatmeneteikben folyamatosan és jogosulatlanul átcúsúznak egyik területről a másikra. A pszichologizmus hibája a logikai törvények és a pszichikai ítéletaktusok összetévesztése. A logikai törvények idealitása olyan ideális létet jelent, amely független mindenféle tér-, idő- és személyvonatkozástól, az ítéletaktusok viszont, amelyekben ezek a törvények megjelennek, valóságos események, tényleges okokkal és következményekkel. Az *ítélet aktusa* valóban a pszichológia tárgya, amennyiben a pszichológia az az empirikus ténytudomány, amely az elme pszichofizikai törvényeit kutatja, az *ítélet tartalma* azonban független attól, aki elgondolja, és semmilyen módon nem illeszkedik a téridőbeli kauzális összefüggések rendjébe. Élesen meg kell tehát különböztetni az ítéletet és az ítélet tartalmát: az előbbi pszichikai, az utóbbi ideális. Az előbbire egy empirikus ténytudomány irányul, az utóbbi viszont visszavezethetetlen bármiféle tapasztalatból nyert általánosításra. Ez az alapvető megkülönböztetés már előre vetíti az intencionalitás leírásában oly nagy szerepet játszó különbséget az intencionális aktus, az intencionális tartalom és az intencionális tárgy között. Az intencionális aktus, csakúgy, mint az aktus tárgya, része a kauzális valóságnak. Az intencionális tartalom azonban ideális tartalmat jelent.

A pszichologizmus legnagyobb veszélye Husserl szerint abban áll, hogy szkeptikus relativizmushoz vezet, hiszen a logika és a matematika törvényeit vissza akarja vezetni az ember pszichofizikai létmódjának adottságaira, vagyis az ideális igazságok mögött valamilyen relatív és esetleges háttérrel feltételez. Ezt a szkeptikus relativizmust csak az ítélet és az ítélettartalom, a pszichikai, esetleges aktus és az ideális fennállás megkülönböztetésével kerülhetjük el. Így vezet el a husserli kritika a jelentés idealitásának állításához.

8.5.3. A tudat intencionalitása

A Prolegomena egy tiszta logikához nemcsak leszámol a pszichologizmussal, hanem az utolsó fejezetben felvázol egy nagyszabású tervet is. „A tiszta logika eszméje” című fejezetben Husserl bemutatja a tiszta logikának azt az előzetes elképzelését, amelyet a *Logikai vizsgálódások* további köteteinek kellene részletesen kidolgozniuk. Ám az olvasó csak az első négy vizsgálódásban talál előkészületeket a tiszta logika megalapozásához, az ötödik és a hatodik vizsgálódás - terjedelmileg a legnagyobb része a műnek - az intencionális élmények és ismeretelméleti kérdések látszólag pszichológiai elemzését adja. Husserl ezzel sokaknak csalódást okozott. A logikai idealisták az egyes vizsgálódásokban ugyanis visszaesést láttak a pszichologizmusba, a megtámadott pszichológisták pedig egy skolasztikus pszichológiát olvastak ki a mű második részéből, amelynek a psziché empirikus, tudományos kutatásához semmi köze. Egyik oldal sem látta meg a „deskriptív pszichológiában” egy új filozófia születését, amelyet Husserl a brentanói elnevezés félrevezető allúziói helyett inkább „fenomenológiának” nevezett.

A husserli felfogás szerint a fenomenológia mind a logika, mind a pszichológia számára megalapozó tudomány lesz, a fenomenológia ugyanis a tudat élményeinek vizsgálata. A logika csak a tudat működése során felmerülő ítéletek ideális tartalmát vizsgálja, a pszichológia ezzel szemben csupán ezen ítéletaktusok pszichofizikai lezajlását. A husserli fenomenológia kiindulópontja az a feltevés, hogy a tudat élményei vizsgálhatók-e mesterséges elválasztást megelőzően is, ennek az alapvető fenomenológiai szintnek a kulcsa pedig az *intencionalitás* fogalma.

Az újkori tudatfilozófiák reprezentációfogalma alapvetően a következő sémára épült: a tudat az önmaga számára adott immanens és evidens bizonyosságok szférája, a tárgyak ehhez képest transzcendens létezők, amelyek nem közvetlenül adódnak a tudat számára, hanem közvetve, az ideán, illetve képzetten keresztül. A tudat belső szférájában található reprezentációk *leképezik* a valóságos tárgyakat. Husserl nem egyszerűen javít ezen a sémán, hanem az egész elképzelést elveti, és egy új sémát állít a helyébe: az intencionalitás közvetlen viszony tudat és tárgy között, a tudat ugyanis mindig valaminek a tudata (*Bewusstsein von...*) vagyis a tudat soha sincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktól függetlenül. Az intencionális viszony ugyanakkor nem leképezés, vagyis a külső tárgyról alkotott képpel való mentális műveletek végrehajtása a belsőben, hanem közvetlen viszony. Ez a közvetlen, intencionális viszony nem a képre, hanem az értelem fogalmára épül, nem leképezés, hanem *értelemadás*.

A husserli fenomenológia radikalitását a „vissza a dolgokhoz!” felszólítás fejezi ki: így jutunk el a fenomenológia által vizsgált „fenoménekhez”. A dolgokhoz, vagyis a konkrétumokhoz való odafordulás nem a magánvaló dolgok szférájába vezet, Husserl ugyanis egyértelműen elutasítja a jelenség és magánvaló kanti megkülönböztetését. Másrészt a fenomén nem azonos a hétköznapi értelemben vett jelenség vagy látszat fogalmával sem. A fenomén maga a dolog, amelyre az intencionális élmény irányul, vagyis a tárgy élménye. A deskriptív fenomenológia feladata a tárgy ezen új fogalmának körülírása és rögzítése, illetve a végső és legkonkrétabb tárgyiség megragadása. Ha egy poharat nézek, akkor a tudatom intencionálisan erre a pohárra irányul. A pohár nem „valami” a megjelenő oldalain túl, és nem is pusztán „látvány” vagy megjelenés, hanem maga a dolog, a végső konkrétum, amin túl nincsen más. Ez a dolog azonban - az intencionalitás alaptézise szerint - nem választható el a rá irányuló tudattól, hiszen egy intencionális élményben jelenik meg. A tudat nem leképezi a tárgyat, hiszen például vannak olyan intencionális élmények, amelyekhez nem tartozik valóságosan létező tárgy: ezek a fiktív tárgyak (például Jupiter isten vagy az egyszarvú) valójában nem léteznek, ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne irányulhatna rájuk intencionális tudat. Az intencionális aktus tehát független a tárgy létezésétől, viszont nem független attól az

értelemről, ami az aktus tartalma. Az intencionális aktus értelemadás, illetve egy bizonyos értelemben való felfogás.

Egy intencionális élmény három lényegi összetevőből áll: 1. az intencionális aktusból, amely a tudat pszichológiai oldalához tartozó esemény; 2. az intencionális tartalomból, amit Husserl felfogásértelennek nevez; illetve 3. az intencionális tárgyból. Az aktus egy pszichofizikai eseményhez köthető, egy pillanatnyi tudathoz, amelyben az egységes és ideális jelentés megjelenik. Számtalan szubjektum és számtalan egymástól független tudataktus képes ugyanazt az ideális jelentésegységet megragadni anélkül, hogy ez az ideális jelentésegység a legcsekélyebb módon is változna. A jelentés ugyanakkor a tárgytól is különbözik: nagyon sokféle értelemben lehet ugyanazt a tárgyat intencionálisan megcélózni. Ez utóbbi különbségtevés párhuzamos Frege elgondolásával az értelem (*Sinn*) és jelentés (*Bedeutung*) különbségéről. Husserl kedvelt példája a "jénai győző" és a „Waterlooi vesztes”: mindkettő Napóleonra vonatkozik, de két teljesen különböző értelemben.

Az intencionális aktusok két alaptípusra oszlanak: az egyik a szignitív aktus, amelyben megcélzunk valamit intencionálisan anélkül, hogy a megcélzott szemléletileg adódna. Ennek rengeteg lehetséges típusa van, például a fiktív és imaginárius dolgokra vonatkozó tudatok, de ugyanilyen eset az, amikor egy beszélgetés során olyasmire utalunk, ami nincs jelen. A másik alapeset az intuitív aktusok osztálya, amely a szóban forgó tárgyiság valamilyen szemléleti adódásával jár együtt. Ide tartozik a közvetlen, „hús-vér” adódás, az észlelés, de a közvetett adódás is, például a képtudat, a fantázia vagy az emlékezés. A szignitív és intuitív aktusok azonban abban hasonlítanak egymásra, hogy ugyanolyan az alapszerkezetük: a tudat egy felfogásértelen keresztül megcélzó egy tárgyiságot. Az evidencia élménye Husserl szerint az, amikor egy szignitív aktus teljes fedésbe kerül egy intuitív, szemléletileg adó aktussal, vagyis amikor a szemlélet betölti a jelentést.

8.5.4. A transzcendentális fenomenológia

A transzcendentális fenomenológia bemutatása *három alapfogalom*, az *időtudat*, a *redukció* és a *konstitúció* fogalma köré építhető. A *Logikai vizsgálódások* középponti kérdése az ideális tárgyak megragadására irányult, a következő korszakban Husserl más típusú tárgyiságok

tudatát is elemzésnek veti alá. A tudatélet olyan mélyebb működése felé fordul érdeklődése, amelyre a matematikai és logikai ideális tárgyak sajátos, magasabb szintű intencionalitása épül rá. Elsősorban az észlelés, ezen túl pedig a tudat folytonossága, vagyis az időtudat érdekli.

8.5.5. Időtudat

Husserl érett gondolkodásának talán legalapvetőbb belátásai az időtudat elemzéséhez kapcsolódnak. Az időtudat működése ugyanis minden egyéb tudati működés alapzatának és lehetőségfeltételének bizonyul. Az 1905-ös előadások az időről (amelyeket Heidegger szerkesztett egybe későbbi szövegekkel, és adott ki 1928-ban *A belső időtudat fenomenológiája* címmel) jelentős belátásokkal gazdagítják az intencionalitás addigi elméletét. Az időtudatra vonatkozó vizsgálódások abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy a tudat pillanatnyiségének dogmája tarthatatlan, és félrevezető képet ad. Ha a vizsgálódásban nem kapcsoljuk ki az objektív, vagyis tárgyi idő fogalmát, akkor könnyen beleragadhatunk abba a hibás értelmezésbe, amely szerint a tudat egy atomi pillanatban ragadja meg tárgyát az észlelésben. Ha azonban Husserlt követve a tudat *immanens* idejére irányítjuk figyelmünket, akkor az észlelést már nem a végeredménye, az előttünk álló tárgy felől tekintjük, hanem kialakulásában és időbeli lefolyásában. A legjobb példát nem a térbeli tárgyak észlelése adja, hanem az ún. specifikus „időtárgyak”, amelyek csak az időben léteznek: ilyen például egy dallam. A dallam mint időtárgy azonossága ugyanis nem eleve adott, hanem az időben jön létre, az egymáshoz kapcsolódó hangok sokaságán keresztül. Félreértés lenne azt gondolni, hogy a dallam az emlékezeten keresztül válik lehetségessé, mintha a dallam észlelése az éppen adott hang jelenére szűkülne le, és a többi hangot úgyszólván kívülről adnánk hozzá ehhez az éppen aktuális hanghoz az emlékezet vagy a fantázia segítségével. A dallam ekkor különálló hangokra esne szét. Az sem tartható elképzelés, hogy valamiként az összes hang egyszerre van jelen a tudatunkban, hiszen ez esetben nem dallamot, hanem egy sok hangból álló akkordot hallanánk. Husserl fenomenológiai belátása az, hogy az intencionális tudat nem szűkíthető le az éppen adott pontszerű jelenre. Az intencionális tudat ezek szerint nem csupán „impresszionális”, vagyis az éppen adott benyomás által meghatározott, hanem *retencionális* és *protencionális* is, abban az értelemben, hogy az érzéki benyomások fázisai nem

egymásra rakódnak „kívülről”, hanem immanens módon kapcsolódnak egymáshoz, a folyamatos módosulás révén. Husserl az elsődleges emlékezetet nevezi retenciónak, amit megkülönböztet a másodlagos vagy felidéző emlékezettől. A retenció tulajdonképpen nem a múlt, hanem a jelen fázisához tartozik, hiszen retencionális módosulás nélkül egy tárgy egymást követő pillanatokban látott különböző megjelenéseit nem is láthatnánk egy tárgynak. A jelen-fázis ennek következtében nem egy atomi most, hanem a most „felfakadási pontjához” tartozó retenciók sorozata. A mindenkori jelenhez ugyanígy hozzátartozik a protenció is, vagyis egyfajta elvárás a következő észlelési fázisra vonatkozóan. A mindenkori benyomás - husserli kifejezéssel: ősbenyomás - mostját tehát a retenciók és protenciók holdudvara veszi körül, és ez az egész folyamatosan módosuló szerkezet alkotja a jelent. A kitágított jelennek ez a fogalma áll szemben az elmúlt eseményre való visszaemlékezéssel.

Az időtudat elemzése láthatóvá teszi az intencionalitás egy mélyebb szintjét, s ennek kapcsán Husserl egyenesen kettős intencionalitásról beszél: 1. a „keresztintencionalitás” a tudat mindenkori tárgyra irányulása, vagyis egy külső tárgyra való irányulás, ami úgyszólván merőleges a tudatfolyamra; 2. a „hosszintencionalitás” pedig a tudatnak azon rejtélyes képessége, hogy az egyik aktuális tudat folyamatos módosulásokon keresztül, vagyis törés nélkül átmegy egy másik aktuális tudatba. Ez utóbbi tehát nem egy transzcendens tárgyra irányul, hanem a tudat önmagára irányulását jelenti, vagyis a tudat a hosszintencionalitás révén hozza létre saját egységét a protenciók és retenciók sorozata révén. Ez az elképzelés szakítást jelent Husserl azon korai meggyőződésével, amely szerint az intencionalitás alapszerkezetét legjobban a felfogásforma és felfogástartalom kettőssége jellemzi. Az időelemzésekben világossá válik, hogy a „hosszintencionalításban” nem különül el a forma és az a tartalom, amelyet a forma megformál. Az időtudat rejtélyes ön-konstitúciója kettős paradoxonként jeleníthető meg: 1. az időtudat önmaga formája és egyben anyaga is; 2. az időtudat úgy van benne az időben, hogy egyszermind ennek az időnek az eredete is. Husserl a tudatfolyam alapját képező önkonstituáló időtudatot „abszolút tudatnak” is nevezi, és ezzel kapcsolatban megjegyzi: „Ennek az egésznek a leírására azonban nem rendelkezünk nevekkel” (Husserl 1905/2001: 91).

8.5.6. Redukció

A zárójelbe tett kifejezést Husserl már az időelőadásokban is alkalmazza, amikor arról beszél, hogy az objektív időről szóló meggyőződéseinket ki kell iktatni a vizsgálódásból. A fenomenológiai redukció fogalma azonban csak két évvel később, 1907-ben bukkan fel először *A fenomenológia ideája* című előadássorozatban. Husserl ekkor már nemcsak a dolgokhoz való közvetlen visszatérést követeli, hanem konkrét módszertani lépéseket is ajánl. A fenomenológiai redukció módszere hivatott arra, hogy a gondolkodást kivezesse a találmányra kidolgozott fogalmak és összefüggések véletlenszerű belátásaiból, és a filozófiát valóban szigorú tudománnyá tegye. Husserl talán legalapvetőbb meggyőződése az, hogy a fenomenológia nemcsak megalapozást szolgáltat más tudományok számára, hanem önmagában is szigorúan tudományos, hiszen csak így menthető meg a historizmus és a pszichologizmus kilátástalan szkepticizmusától. Ezt fogalmazza meg 1911-es híres programadó tanulmánya: *A filozófia mint szigorú tudomány*. A fenomenológia és rajta keresztül a filozófia szigorú tudományosságának kulcsa pedig a módszer tisztázása. A fenomenológiai módszer a redukció fogalmára épül, amelynek több lehetséges, noha egymástól szigorúan el nem választható értelme van.

Első értelme nagyon hasonló a descartes-i módszeres kételyhez, ahhoz a tulajdonképpen első igazi filozófiai eljáráshoz, amelyhez Husserl a módszer kidolgozásában a legtovább ragaszkodott. Eszerint a redukció a bizonyos adottságokhoz, vagyis a valóban közvetlenül adott fenoménekhez, a tudati fenoménekhez való visszatérés.

A redukció második értelme az, hogy az adottságként felbukkanó fenoméneket redukáljuk, vagyis visszavezetjük a „konstitúciójukat” lehetővé tévő alapra, a transzcendentális tudatra (Husserl első korszakában a tudatot csupán az intencionális élmények nyalábjának tartotta, a transzcendentális fenomenológia kidolgozása során azonban rájött, hogy a konstitúció végső forrásaként fel kell tételezni egy transzcendentális egót). A redukció tehát ebben az értelemben annak a transzcendentális tevékenységnek a feltárása, amelynek eredményeképp a fenomén elébünk kerülhetett.

A redukció harmadik és legalapvetőbb értelme az antik szkeptikusoktól átvett kifejezéssel az *epokhé*, vagyis az ítélet felfüggesztése. A megjelenő fenoménrel kapcsolatban semmilyen meggyőződést nem engedünk érvényesülni: nemhogy a hétköznapi meggyőződéseinket

vagy a tudományos tudásunkat nem engedjük szóhoz jutni, de még azzal kapcsolatban sem foglalunk állást, hogy a dolog létezik-e. Mármost a létre vonatkozó ítélet felfüggesztése rendkívül jelentős az egész fenomenológiai módszer szempontjából. Nem szkeptikus kételyről van szó, Husserl számára ugyanis nem a dolog léte vagy nemléte a fontos, hanem az, hogy a dolog létre vonatkozó meggyőződés felfüggesztésével a dolog maga válik láthatóvá és hozzáférhetővé. Hiszen ameddig a dolgot létezőnek tekintem, a fenomén még nem közvetlenül és tisztán mutatkozik meg, mert valamilyen érdek még hozzákapcsolódik a részemről. A dolog létezésével óhatatlanul együtt jár a rá vonatkozó akarás, birtoklás, tetszés, elutasítás, megismerés stb. motivációja, ami a dolgot egy sajátos színben, sajátos aspektusból tünteti fel. Úgy kell a dologra tekintenem, hogy nem érdekes, létezik-e vagy sem. Ha ugyanis létezését zárójelezni tudom, akkor a létezéséhez tapadó egyéb, ráarakódott értelmezési rétegektől is képes leszek megszabadítani.

A létítélet felfüggesztése nem reflexív megragadást jelent, hanem „neutralizálást”, semlegesítést. Semlegesítem a létre vonatkozó meggyőződéseimet, mert csakis így szabadítható meg a fenomén a ráarakódott hétköznapi, tudományos, kulturális stb. előítéletek rétegeitől. E módszer problémája Husserl számára középponti jelentőségű, újra és újra megpróbálta kidolgozni és pontosítani a módszertani lépéseket. A fenomenológiai redukció különböző útjainak kidolgozásában közös motívuma a *természetes beállítódás* éles megkülönböztetése a *fenomenológiai beállítódástól*. A természetes beállítódás talaján nem kérdőjelezzük meg a megismerésre és létezésre vonatkozó meggyőződéseinket, a fenomenológiai beállítódás azonban ezeket mind felfüggeszti.

Husserl alkalmazza az *eidetikus redukció* módszerét is. Míg a fenomenológiai redukció alapvetően ismeretkritikai módszert ad, az eidetikus redukció a korai fenomenológia tudatot elemző módszerének pontosítása. A tudat mint „héraikleitoszi folyam” pusztá tapasztalata ugyanis még nem szolgál tudományos belátásokkal. Husserl célja, hogy ebben a szakadatlan változásban is felmutasson invariáns, lényegi összefüggéseket. Az általános szerkezet feltárására az *imaginatív variáció* és az *ideatív szemlélet* módszerét alkalmazza: az imaginatív variáció a képzelet segítségével elkülöníti egymástól az intencionális élmény különböző mozzanatait (az bizonyul elkülöníthető

elemnek, ami a többi változtatásával azonos marad), az ideatív szemlélet pedig az ideális értelemegységek (eidoszok) megragadását és leírását teszi lehetővé. A matematikához, logikához stb. hasonlóan a transzcendentális fenomenológia is lényegtudomány, ám a matematikai tudományoktól eltérően nem fogalmi konstrukcióval és deduktív levezetéssel dolgozik, hanem az eidetikus redukció módszerével.

8.5.7. Konstitúció

Ebben az időszakban alakul át a deskriptív pszichológia értelmében vett fenomenológia transzcendentális tudománnyá. Egyenesen „transzcendentális fordulatról” beszélhetünk Husserl gondolkodásán belül. A *Logikai vizsgálódások* időszakában a fenomenológia alapvetően az intencionális aktusokra irányult. A fenomenológiai redukció módszerének megjelenésével megváltozik annak a státusa, ami „intencionálisnak” nevezhető: a fenomenológiai mező már nem csupán az aktusra, a *cogitatio*ra, hanem az aktusok korrelátumára, a *cogitatum*ra, vagyis a tárgyiségra is kiterjed. Így válik teljessé az intencionális vizsgálódás, amely immár az „*ego-cogito-cogitatum*” hármas szerkezetében mozog. Husserl az intencionális elemzés tárgyi oldalra való kiterjesztését egy új műszóval jelzi: a fenomenológiai vizsgálódás számára közvetlenül hozzáférhető tárgyiség megnevezésére a *noéma* fogalmát vezeti be. A fenomenológia tehát nemcsak az intencionális aktusokra, a *noézisekre* terjed ki, hanem az intencionális tárgyakra, vagyis a noémákra is. A transzcendentális fenomenológia feladata az intencionalitás vizsgálata a noézis és a noéma szigorú korrelációján keresztül. A noéma mint tárgyi értelem ugyanolyan joggal vizsgálható, mint a noézis, noha az előbbi látszólag csak közvetve férhető hozzá. A fenomenológiai redukció azonban azt teszi beláthatóvá Husserl szerint, hogy a fenomenológiai vizsgálódás nemcsak a „konstituáló”, vagyis értelemadó oldalhoz fér hozzá, hanem a „konstituált” intencionális tárgyiség is a közvetlen evidencia módján adódik, vagyis immanens. A transzcendentális fenomenológia központi fogalma a *konstitúció*: a fenomenológiai redukció valójában azt teszi láthatóvá, hogy a transzcendentális én miként konstituálja (alakítja, hozza létre, látja el értelemmel) a fenoméneket. A konstitúció fogalma az, ami az ismeretkritika egészét hordozza: a transzcendentális ego konstitutív teljesítményeinek és a különböző konstitúciós rétegek egymásra épülésének megértése teszi lehetővé, hogy az egész újkori gondolkodást irányító

transzcendenciaproblémára (Hogyan képes a szubjektum igaz módon eltalálni a hozzá képest transzcendens objektumot?) választ találjunk. Az intencionalitás és a konstitúció fogalmával Husserl túllép a szubjektum-objektum, illetve az immanencia-transzcendencia megkülönböztetésen, illetve egy olyan szintre vezet el, amely megelőzi ezeket a metafizikai megkülönböztetéseket. Tudat és tárgy szigorú korrelációja ugyanis azt jelenti, hogy a tárgy szubjektummal szembeni léte nem transzcendens lét, adó-dása pedig nem közvetett reprezentáció, hanem közvetlen evidencia.

A konstitúció fogalma számára lényeges, hogy a tudat nem a tárgy *létét* konstituálja, hanem csupán a tárgy *értelmét*. A tárgyi értelem összetevők bonyolult szövődéke, amelyet csak a természetes beállítódást elhagyó, vagyis redukciót végző szemlélő fejthet fel. A tárgyi, vagy noématisztikus értelemhez nem csupán egy jelentés tartozik, hanem az adódások lehetséges sokfélesége közül egy meghatározott adódás, valamint a léttételezések lehetséges sokfélesége közül egy meghatározott. A redukcióban feltáruló tárgyi értelem azonban sohasem elszigetelt: a tárgyak különálló létezése a természetes, naiv beállítódás illúziója. A fenomenológiában a tárgyiság ugyanúgy nem képzelhető el egy sajátos *horizont* nélkül, ahogy a rá irányuló tudat nélkül sem.

A horizont fogalma, Husserl konstitutív elemzéseinek talán legfontosabb hozadéka, több jelentésspektussal rendelkezik. 1. Elsősorban horizontnak nevezzük egy térbeli tárgy nem látott vetületeinek összességét, vagyis azt a térszerű egészet, amelybe a tárgy illeszkedik. 2. Horizontnak nevezzük továbbá azt a meghatározott értelem-összefüggést vagy kontextust is, amelybe a tárgyi értelem mint olyan illeszkedik, vagyis amire a tapasztalati felismerés mozgása támaszkodik. 3. Az összes lehetséges horizontok pedig egy végső horizontot alkotnak; a horizontoknak ez a horizontja Husserl szerint nem más, mint a világ. A világ mint végső horizont nem a létező dolgok tartálya és nem ezek összessége: ugyanúgy túl van a „világi” dolgokon, mint ahogy a tudat sem egy „világi” dolog, hanem minden létezés és értelem feltétele. A konstitutív elemzés számára a világ fenomenológiai elemzése ugyanolyan fontos, mint a tudat működésének helyes értelmezése.

A fenomenológiai redukció módszerének megszületése és a konstitúciós elemzés kiterjesztése a noémákra a fenomenológiában rejlő idealista tendenciákat erősítette fel. A redukció eredménye az a belátás, hogy a tudat nem része a világnak, hanem fordítva: a világ relatív az értelemadó tudat tevékenységére vonatkozóan. Ez a felfogás Kant filozófiájához hasonlóan transzcendentális idealizmusnak tekinthető, vagyis olyan idealizmusnak, amely a valóság értelmét visszavezeti a tudatra (jóllehet tényleges létét nem). A husserli transzcendentális filozófia arkhimédészi pontja az az állítás, hogy a transzcendentális tudat, a konstitúciós aktivitás pólusa, nem része a világnak oly módon, ahogyan a többi dolog. *Karteziánus elmélkedések* című művében Husserl azt veti Descartes szemére, hogy a tökéletesen helyes módszertani kezdet után az önmagát felfedező egót egy sajátos szubsztanciává, vagyis világi dologgá változtatta. Husserl szerint azonban a tudat nem a világ egy darabkája, hanem a konstituáló aktivitásnak az a pólusa, ahonnét feltárul a világ mint olyan.

8.5.8. A kései fenomenológia

Husserl utolsó korszakának meghatározó kérdései némi súlyponteltolódást mutatnak a fenomenológián belül. Az interszubjektivitás, a genetikus fenomenológia, a történetiség és az életvilág fogalmai olyan témákat jelölnek, amelyek az *Eszmék a tiszta fenomenológiához* gondolatvilágától idegenek.

A husserli fenomenológia transzcendentális elmélyítése lehetővé tette ugyan az ismeretkritika radikalizálását, más szempontból azonban súlyos nehézséggel kellett szembenéznie. Ha a fenomenológiai elemzés végeredménye a tapasztalati értelem és létezés visszavezetése a transzcendentális ego konstitutív tevékenységeire, vagyis ha a fenomenológia tulajdonképpen a transzcendentális ego „kifejtése”, azaz *egológia*, akkor elkerülhetetlennek látszik a szolipszizmus veszélye. Mit mondhatunk a transzcendentális fenomenológia alapján a többi énről, a többi tudatról, akik nem pusztán az én által konstituált tárgyiságok, hanem maguk is ének, vagyis világot konstituáló szubjektumok? Ez az interszubjektivitás problémája, amellyel Husserl a *Karteziánus elmélkedésekben* néz szembe. Ebben a szövegben Descartes-ot követve az „én vagyok” apodiktikus, vagyis kényszerítő erejű evidenciájából indul ki, és minden értelmet ennek konstituáló teljesítményére vezet vissza: Husserl számára az elmélkedő

ego egyedül hordozza a világ konstitúciójának felelősségét. Az V. elmélkedés azonban e metafizikai látszatmagány megszüntetésére vállalkozik. Az erős Descartes-kritika ellenére felfedezhető egy rejtett analógia a két gondolatmenetben: ahogy Descartes Isten révén haladja meg a *cogito* körét, és Isten lesz igazságszeretetével az objektív ismeret garanciája, úgy Husserl az *alter ego* révén haladja meg az ego látszólagos szolipszizmusát, és az interszubjektivitás bizonyul az objektivitás végső garanciájának.

Az interszubjektivitás konstitúciójának bemutatásához Husserl a redukció egy sajátos változatát ajánlja: tekintsünk el mindazoktól az ismereteinktől és tapasztalatainktól, amelyek bármilyen módon egy másik ember léteire utalnak. Ha ezen a módon a *primordiális* szférára korlátozott tapasztalati állapotból indulunk ki, akkor jobban meg fogjuk érteni, hogyan is történik a másik én, vagyis az *alter ego* tapasztalata. Ekkor ugyanis belátjuk, hogy az én nem egy zárt és önmagának elégséges szféra, hanem már eleve nyitott más ének léte felé. Az egológia és az interszubjektivitás azonban túlságosan is különbözőek ahhoz, hogy közvetlenül átfordíthatók legyenek egymásba. Egy sajátos közvetítőre van szükség, amely Husserl szerint nem lehet más, mint a test. A Másik tapasztalata egy olyan közvetett intencionalitás, amelyben a Másik mint *alter ego* mássága ugyan a közvetlen tapasztalat tárgya, hiszen soha sem keverhetem össze egy én nélküli világi létezővel, ám mégsem közvetlenül férek hozzá, hiszen akkor a Másik élményeit összekeverhetném a saját élményeimmel. Husserl ezt a sajátos intencionalitást *apprezentációnak* hívja, ami azt jelenti, hogy a nem észlelt mozzanatok is a megjelenő tárgy összetevőiként a tapasztalat részeivé válnak. A tárgytapasztalatban is van apprezentáció, amikor a nem látott oldalt a dolog részeként tapasztalom. A tárgytapasztalatban az apprezentáció mindig átfordítható prezentációba, vagyis a nem látottat láthatóvá tehetem, körbejárhatom a tárgyat, megfordíthatom stb. Az interszubjektív tapasztalat során azonban olyan apprezentációról van szó, amelynek esetén a láthatatlan mozzanatot elvileg sem tehetem láthatóvá, mégis része a tapasztalatnak. A Másiknak csupán a testét tapasztalhatom és e test közvetlen tapasztalata alapján apprezentálom a tudatát, amelyhez csak ő férhet hozzá közvetlenül. Ebben az összefüggésben nyeri el a test sajátosan kettős értelmét: Husserl megkülönbözteti a fizikai testet (*Körper*) az eleven, organikus testtől (*Leib*). A Másik testét közvetlenül

az enyémhez hasonló, eleven testként tapasztalom, és e közvetlenül megélt hasonlóságra épül rá az ún. *analogikus apprezentáció*, amelynek alapján a másik testben is egy egót észlelek.

A fenomenológia egész vállalkozása számára rendkívüli jelentősége van az interszubjektivitás problémájának. 1. Az interszubjektív konstitúció kidolgozása biztosítja, hogy a fenomenológia megszabaduljon a szolipszizmus fenyegető látszatától. Husserl valójában mindig is meg volt arról győződve, hogy a transzcendentális szubjektivitás tulajdonképpen interszubjektivitás, ám a redukció ún. „karteziánus útja” - amelyben Descartes-ot követve úgyszólván „egyetlen ugrással” jut el az énhez - a szolipszizmus látszatát kelti. 2. Az interszubjektivitás nem csupán azért fontos, hogy igazoljuk a fenomenológiát művelő énen kívül más tudatok létezését is, hanem azért is, mert a fenomenológiában az objektivitásnak nincs más kritériuma, mint az, hogy egymástól független tudatok ugyanúgy tapasztalják a szóban forgó dolgot. Végző soron tehát az interszubjektivitás alapozza meg az objektivitást. 3. A Másik ember létezésének és tapasztalhatóságának problémája mint *probléma* a fenomenológiában született meg, és ez a sajátos kérdés rendkívül termékenynek bizonyult a 20. századi gondolkodás számára.

Husserl kései filozófiájának fő műve *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* (1936). Korábbi terveit feladva egy egészen új gondolat kidolgozásának szentelte utolsó éveit, ami mind a módszer, mind a tárgyterület változását eredményezte. Husserl nem csupán a redukció karteziánus útjáról mond le, hanem ezzel együtt arról a meggyőződésről is, ami a filozofálást egy abszolút kezdethez köti. Az univerzális tudományt megalapozó abszolút kezdet karteziánus eszménye ugyanis már feltételez valamit, amit nem maga alapozott meg, nevezetesen magának a tudományosságnak az eszményét. Husserl arra döbben rá, hogy a fenomenológiának olyan kezdetet kell kutatnia, amely még a karteziánus abszolút kezdetet is megelőzi bizonyos értelemben: ez pedig nem más, mint a tudomány eszméjének születése a természetes beállítódásban. A tudományosságról alkotott elképzelésünk nem valami végső adottság és magától értetődő evidencia, hanem egy történelmi fejlődés eredménye. Az utolsó mű témája tehát kettős: a természetes élet tudomány előtti alapzatának feltárása az életvilág fogalma mentén, illetve a tudományosság történetének feltárása.

Az *életvilág* fogalma Husserlnek abból a felfedezéséből ered, hogy a tudományosság nem a végső, és épp ezért nem is az egyetlen lehetséges hozzáférésünk a valósághoz. A teoretikus beállítódás valójában csupán másodlagos egy eredetibb és alapvetőbb viszonyhoz képest. Ez az új felfedezés egy általános érvényű kultúrkritikai gondolatmenetbe illeszkedik, amely szerint a jelenkor, vagyis a 20. század első harmadának kulturális válsága annak köszönhető, hogy a tudomány az egyoldalú teoretikus beállítódás miatt elveszítette jelentőségét a valóságos életproblémák számára. Éppen ezért rá kell kérdezni a tudomány objektív világának és az életvilágnak a viszonyára: a tudomány csak saját végső alapjával és talajával való megismerkedés és szembenézés révén szabadulhat meg naivitásától és egyoldalúságától. Husserl kései fenomenológiája ezért az életvilág fenomenológiája kíván lenni: az életvilág életünknek az a természetes horizontja és talaja, amelyhez elsősorban testi és érzéki módon viszonyulunk (nagyon fontosak a *kinesztézisek*, vagyis a testés mozgásérzékelésre mint az észlelés alapjaira vonatkozó elemzések), másrészt az a kulturális, interszubjektív közeg, amelyből minden ismeretünket merítjük. Az életvilág ilyen értelemben megelőzi a praktikus és teoretikus viszonyulás elkülönülését. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Husserl végleg leszámolt volna a transzcendentális idealizmus programjával: az életvilág elemzése megmutatja, hogy jóllehet az életvilág szubjektív és relatív, mégis felfedezhetők benne olyan végső elemek, amelyek egy sajátos „életvilág *a priori*” létére (vagyis a mégoly különböző életvilágok közös alapszerkezetére) utalnak. Az életvilág e végső szerkezete, amelyből minden teoretikus tudományosság és gyakorlati tevékenység is levezethető, végső soron a transzcendentális szubjektivitás konstitutív tevékenységének eredménye. Egy újabb kutatási terület tárult fel a fenomenológia számára, ám a végső alap ugyanaz maradt.

A Válság-könyv másik nagy témája a *történetiség*. Hogyan lehet az, hogy a végső értelemben vett objektív tudománynak - és itt a mintát nyilvánvalóan a matematika jelenti - köze lehet a történelemhez, azon túl is, hogy bizonyos ideális eredmények valamilyen teljesen esetleges történelmi pillanatban bukkannak fel? Husserl kései történelmi elmélkedései egyáltalán nem jelentenek kibékülést *A filozófia mint szigorú tudomány* lapjain még kíméletlenül bírált historizmussal. Nem a tények történelméről beszél ugyanis, hanem egy egészen más értelemben vett történetiségről, az - első pillantásra önellentmondónak

tűnő - „transzcendentális történetiségről”. Ennek két meghatározó mozzanata van. Az egyik annak a nem eseménytörténeti, hanem transzcendentális történeti változásnak a felfejtése, ahogy az újkor elején Galilei matematizálta a fizikát, és ezzel megszületett a modern értelemben vett objektív természettudomány, amelynek későbbi naiv naturalizmusa és objektivizmusa a jelenkori válság egyik legfőbb oka. A transzcendentális történetiség másik mozzanata pedig alapvetően a *telosz*, vagyis a cél fogalmához köthető. Husserl az európai gondolkodás történetében felfedezi a transzcendentális fenomenológiára utaló rejtett mozzanatokat, amelyek bűvópatakszerűen kísérik az újkori gondolkodást Descartes-tól kezdve, Hume-on és Kanton át, hogy aztán végül a fenomenológiában bukkanjanak felszínre. Husserl szerint a fenomenológiában megtestesülő „öneszmélés” lehet a hajtómotorja a kulturális válság leküzdésének. A fenomenológiát ennek megfelelően nem egy lezárt tudománynak tekintette, hanem olyan mozgalomnak, amelyben filozófus generációk sorozata dolgozik a közös célon. A fenomenológus - a híres meghatározás szerint - az emberiség funkcionáriusa.

8.6. A fenomenológiai mozgalom

A fenomenológiai mozgalomhoz olyan gondolkodókat sorolhatunk, akik részben Husserl szorosabb tanítványi köréhez tartoztak, részben Husserl gondolataihoz kapcsolódtak saját műveikben. A fenomenológiai mozgalom nem jelent egységes iskolát, amelyhez a problémák, megoldások és alapfogalmak egy meghatározott együttese tartozna, mint amilyen például a neokantianizmus. A fenomenológiai mozgalomhoz csatlakozó gondolkodók mindnyájan valamiképp Husserlhez és a husserli fenomenológia bizonyos alapvető belátásaihoz nyúlnak vissza, a fenomenológiában ugyanakkor nem egy doktrínát, hanem elsősorban módszerfogalmat, illetve sajátos hozzáállást látnak. Ha az egymástól nagyon is eltérő gondolkodók között valamilyen mindnyájuk által vallott közös elemet keresünk, akkor talán a következőket mondhatjuk: 1. A fenomenológiai mozgalom tagjai egyetértenek Husserlrel a metafizikára vonatkozó kritikájában és az intencionalitás fogalmának radikálisan új kiindulópontként való meghatározásában; 2. a fenomenológiai redukció mint öneszmélés mindnyájuknál kitüntetett jelentőségre tesz szert; 3. gondolkodásukban a dolog helyett az értelem és a tapasztalás fogalma játszik meghatározó szerepet.

Történeti szempontból többé-kevésbé világosan elkülönülő fázisok jelennek meg a fenomenológiai hagyományon belül, amelyek részben átfedik egymást, részben azonban kronológiai egymásra következést mutatnak. 1. A *realisztikus fenomenológia* elsősorban a müncheni egyetem fiatal filozófusaihoz köthető, akik a *Logikai vizsgálódások* belátásaihoz kapcsolódtak. Johannes Daubert, Adolf Reinach és Alexander Pfänder a fenomenológiából elsősorban az eidetikus módszert vették át. Hozzájuk kapcsolódott Max Scheler egy etika- és értékelmélet kidolgozásával, valamint Roman Ingarden, aki a módszert kiterjesztette az esztétikára és az irodalomelméletre is. Ezek a gondolkodók általában nem értettek egyet Husserl transzcendentális fordulatával. 2. A konstitutív fenomenológia a transzcendentális fordulat utáni Husserl gondolataihoz kapcsolódik. Oskar Becker és Aron Gurwitsch a fenomenológia és a természettudományok közötti kapcsolatot kutatták, Edith Stein, Ludwig Landgrebe, Alfred Schütz, Eugen Fink más és más érdeklődési terület felől, de mind a konstitutív

fenomenológia tematikáját gazdagították. 3. Az egzisztenciális fenomenológia Heidegger 1927-ben megjelent *Lét és idő* című művéhez kapcsolható. A husserli regionális ontológiákon túllépve Heidegger egy fundamentális ontológia kidolgozására vállalkozott, amely az emberi világban-lét egzisztenciális összefüggésein alapul. Ehhez a vonulathoz sorolható Hannah Arendt, valamint francia gondolkodók sokasága Sartre-tól Lévinasig. 4. A hermeneutikai fenomenológia megjelenése ugyancsak Heidegger gondolkodásához köthető. Ennek legjelentősebb követői Hans-Georg Gadamer és Paul Ricœur.

A fenomenológia eleinte Németországban hatott, a második világháború után azonban súlypontja áthelyeződött Franciaországba, és a fenomenológia másodvirágzása kétségtelenül francia gondolkodók: Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur és Emmanuel Lévinas nevéhez köthető. A következőkben a fenomenológiához kapcsolódó vagy abból ihletet merítő néhány legjelentősebb filozófus gondolatait mutatjuk be röviden.

8.6.1. A fenomenológiai mozgalom kezdete és a realiztikus fenomenológia

Husserl Göttingenben tanítványok sokaságát gyűjtötte maga köré. A kezdeti időszak másik jelentős fenomenológiai központja München volt, ahol *Theodor Lipps (1851-1914)* tanítványai lelkesen fogadták a *Logikai vizsgálódások* újszerű hangját. A müncheni fenomenológusok körének lelke *Johannes Dauben (1877-1947)* volt, aki alig publikált, a kortársak azonban egyöntetűen úgy nyilatkoznak róla, hogy a vele folytatott viták és beszélgetések a legjelentősebb filozófiai inspirációt jelentették számukra. *Alexander Pfänder (1870-1941)*, a müncheni fenomenológusok meghatározó alakja, már 1900-ban egy programatikus művet jelentetett meg *Az akarat fenomenológiája* címen. Érdeklődésének iránya leginkább talán a „leíró pszichológia” címkével jellemezhető, ami mind az angolszász empirista ismeretpszichológiával, mind a német pszichofiziológiai szemlélettel szembeszállt. Pfänder szerint a pszichológia feladata a pszichológiai fenomének oly módon való megragadása, ahogy azok „makrokozmosz” totalitásukban mutatkoznak. Husserlhez hasonlóan mindenféle spekulációtól függetlenül és mindenféle elméletet megelőzően a fenomének részletes leírására törekedett.

Pfänder később is a fenomenológia és pszichológia közelítésén munkálkodott. *Moritz Geiger* (1880-1937) a fenomenológiát az esztétika felé tágitotta, *Adolf Reinach* (1883-1917) pedig jogfilozófiát dolgozott ki fenomenológiai alapokon. A müncheni körhöz szoros szálakkal kötődött Max Scheler, rajta keresztül pedig Nicolai Hartmann. A fenomenológiai mozgalom korai szakaszának különféle alakjait az köti össze, hogy a filozófiát és a tudományokat előítélettől mentes alapra akarták építeni, amelyet a tapasztalat „fenomenológiai” leírásában véltek megtalálni.

A fenomenológiai mozgalom legsikeresebb időszaka a század tízes éveitől kezdődött. Husserl ekkor már elismert filozófusnak számított, ami nem kis szó az elsősorban neokantiánus meghatározottságú, zárt, német egyetemi filozófiában. 1913-ban indul útjára a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, amely 1930-ig a fenomenológia meghatározó műveinek sorát jelentette meg.

8.6.2. Max Scheler (1874-1928)

Különleges figurája mind a fenomenológiai mozgalomnak, mind a német intellektuális életnek. 1910-ben egy válás miatt veszítette el a müncheni egyetemen betöltött állását, majd egy évtizeden keresztül szabadúszó íróként működött. Rendkívül termékeny szerző volt, és különösen a 20-as években nagy népszerűségnek örvendett. Előadások sokaságára hívták meg, műveit számos nyelvre lefordították. Érdeklődése is sokrétű volt: írt az ismeretelmélet, az etika, a pszichológia, a tudásszociológia, az antropológia és a vallásfilozófia témakörében, sőt politikai publicisztikája is jelentős. Számára a fenomenológia nem fáradtságos és aprólékos módszert jelentett a lényegi összefüggések feltárására, hanem elsősorban szemlélést, olyan intuíciót, amely feltárja a fizikai és pszichikai fenoméneken túli valóságot.

Scheler gondolkodói önállósága igen hamar világossá vált: még a müncheni fenomenológusok számára oly fontos *Logikai vizsgálódásokat* is viszonylag korán kritizálta. Nem értett ugyanis egyet a műben felfedezhető erős platonizáló tendenciával, amellyel Husserl elválasztotta a magánvaló igazságot mind a dolgoktól, mind a gondolkodástól. Husserltől teljesen eltérően határozta meg a tapasztaló valósághoz való viszonyát: miközben Husserl a szemlélet alapvetően

teoretikus jellegét hangsúlyozta, Scheler világossá teszi, hogy még az érzésnek is ismeretfunkciója van. Az érzésben ragadjuk meg ugyanis az értékeket, mégpedig közvetlenül, bármiféle ismereti képzet közvetítése nélkül. Ez a gondolat olyannyira meghatározó volt műveiben, hogy Schelert tarthatjuk az értéketika egyik legfontosabb képviselőjének. Etikája arra az alapvető belátásra épül, hogy az értékek is sajátos léttel rendelkeznek és evidens módon megragadhatóak, noha nem értelmi úton, hanem az érzés tárgyaként. Az érzés ugyanolyan „adó szemlélet”, mint Husserl számára az észlelés. Az értékkel kapcsolatos megfontolásai állítják szembe Kant etikájával. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (1913-1916) című monumentális mű azt veti Kant szemére, hogy a túlságosan formalista megközelítés száműzi az etika területéről az érzést. Scheler szerint Kant alapvető tévedése az *a priori* és a formális azonosítása volt: Kant számára ugyanis csak valami tartalmilag meghatározatlan lehet az *a priori*, azaz eleve adott az etikában. Scheler ezzel szemben megmutatja, hogy van olyan etikai *a priori*, ami nem formális, hanem materiális, vagyis tartalmilag is meghatározott: ilyen az érték. Ezért nevezi saját etikáját materiális értéketikának. Az értékeknek ugyanúgy realitás tulajdonítható, mint a dolgoknak. Az érzés az a hozzáférési forma, amelyben ezek az értékek közvetlenül adódnak. Ezt a sajátos hozzáférést és ráirányulást nevezi érzelmi, vagyis *emotív intencionalitásnak*, azt a tárgyiséget pedig, amire ez a fajta intencionalitás irányul, értéknek. Az érték ugyanúgy független a hordozó szubsztrátumtól, mint például a szín, ami több tárgy esetén is ugyanaz lehet: a szépség értéke például egyaránt kapcsolódhat egy zenei műhöz és egy tájhoz. Az értékek a következő öt szintet alkotják emelkedő sorrendben: a testileg kellemesre alapuló értékek, a hasznos pragmatikus értékei, a nemestől a hitványig tartó vitális értékek, a szép, a jó és az igaz szellemi értékei, végül pedig a szent vallási értékei. Az értékek felé tartó mozgás nem racionális alapokon nyugszik, Pascalhoz hasonlóan Scheler is szembeállítja az ésszt a szívvel, és a szeretet rendjéről, az „ordo amoris”-ről beszél.

Értéketikájának fontos része a személyről vallott felfogása, filozófiáját ezért perszonalizmusnak is szokták nevezni. A személy ugyanis minden lehetséges intencionális aktus alapja, még az időtudatot is megelőzi, vagyis bizonyos értelemben idő feletti: a személy nem más, mint a tudat formája. Ez már önmagában jelentős eltérés Husserltől, aki szerint a személy a transzcendentális időtudatra ráépülő pszichés

rétegek összessége. Scheler a transzcendentális ego felfogását értelmetlennek nyilvánította, a személy ugyanis nem egy dologi létező módjára van, hanem csak működéseiben létezik: a személy tehát nem az aktusok szubsztanciája, hanem tiszta dinamizmus. Nem keverendő össze sem a pszichológiai tudattal, sem a személytelen ésszel, ám léte, amely aktusaiban és létmódjaiban nyilvánul meg, ugyanilyen nyilvánvaló.

1926-ban jelent meg a *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (A tudásformák és a társadalom) című műve, amelyben a tudásszociológia alapjait fektette le. Marxhoz és Mannheim Károlyhoz (1893-1947) hasonlóan úgy vélekedett, hogy a mindenkori tudást, ha nem is egészében, de legalább részben a társadalmi viszonyok határozzák meg. Mindez azonban Schelernél nem vezetett szociológiai relativizmushoz: elmélete szerint figyelembe kell venni a szociális feltételeket, ha meg akarjuk érteni, bizonyos felfogások mikor, kiknél és miért részesülnek előnyben. E felfogások igazsága vagy hamissága azonban nem függ a külső feltételektől. A kulturális és szociális sokféleség mögött ugyanis a mindenkiben közös emberi szellemet fedezhetjük fel. Scheler a marxizmustól eltérően nem a tudatot tartotta a szociális viszonyok kifejeződésének, hanem fordítva: a társadalom formáiban a tudás és a szellem visszatükröződését látta.

Az ember helye a kozmoszban (1928) című rövid könyve a 20. századi filozófiai antropológia egyik alapműve. Scheler az ember mibenlétén elmélkedve arra a következtetésre jut, hogy ha az embert a pragmatizmus mintájára csupán *homofaber*-nek tartanánk, akkor aligha tudnánk az állatoktól megkülönböztetni. Az ember megkülönböztető jegye az a képessége, hogy metafizikai eszméket alakít ki, és a világ egészét teszi szemlélete tárgyává. Ez a képesség nem vezethető le az evolúcióból, hanem valamilyen mélyebb alap megnyilvánulása. Az emberben fellelhető különbségek test és lélek, agy és gondolkodás között egy sokkal alapvetőbb ellentétre vezethetők vissza, ami nem más, mint *szellem és élet* különbsége. A szellem az idealitások megpillantásának képessége, és mint ilyen nem csupán a primitív késztetésekkel, de - az egyébként rendkívül bonyolult - gyakorlati intelligenciával is szemben áll. A szellemnek szüksége van az élet egyéb princípiumaira, hogy működni tudjon, mégsem vezethető le az életből. Az az aktuscentrum pedig, ahol a szellem megjelenik a véges létszférákban, nem más, mint a személy. Ahogy a szellem szemben áll

az étellel, úgy áll szemben a személy a pszichével. Az állattal ellentétben az embernek, e szellemi és személyi rendelkező lénynek az a sajátossága, hogy van világa. Nyitott a világra és témájává tudja tenni a világot: a fenomenológiai öneszmélés nem más, mint ennek a képességnek a megnyilvánulása.

8.6.3. Nicolai Hartmann (1882-1950)

Rigában született, majd Szentpéterváron tanult. Hermann Cohen és Paul Natorp irányítása alatt végezte filozófiai tanulmányait Marburgban. Klasszikus egyetemi karriert futott be, Marburgban, Kölnben és Göttingenben volt professzor. A fenomenológiával való viszonya némiképp hasonló Scheleréhez: a fenomenológia mindenekelőtt lehetőséget kínált számára az uralkodó neokantianizmustól való eltávolodásra, ám sohasem vált igazán fenomenológussá. Mindazonáltal műve a realiztikus fenomenológiához áll a legközelebb, hiszen az eidetikus módszerre támaszkodik és úgy véli, vannak univerzális lényegiségek (*Wesenheiten*). Ezek a lényegiségek transzcendens, ideális létezéssel bírnak, nem pusztán a gondolkodás termékei.

Alapgondolatait először és legátfogóbban a *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (A megismerés metafizikájának alapvonalai, 1921) című műben foglalta össze. Ebben világosan szakít a neokantiánus állásponttal, de a fenomenológiával szemben is kritikát gyakorol. Hartmann előítéletnek nevezi a korrelációs elvet, vagyis azt, hogy a tudat és a tudat tárgya közötti szigorú megfelelés minden lehetséges megismerés alapja. Ezt a gondolatot a reflexív beállítódás hibás következményének tartja. A korrelációs elv következtében ugyanis a dolog valóságos léte megszűnik, és átalakul a tudat, illetve a szubjektum számára való létté. Heidegger filozófiájának bírálata kapcsán fejt ki egy másik, az előbbivel szorosan összefüggő kritikai észrevételt: a fenomenológia alapvető hibája, hogy csak azt ismeri el létezőnek, amihez egy adottságmód rendelhető, vagyis a tudat számára való adódást tartja a létezés végső feltételének. Hartmann szerint azonban nem szabad összekeverni az adottságmódokat a létmódokkal. Heideggernél például a lét és a létmegértés kerülnek túl közel egymáshoz, a lét értelmére vonatkozó kérdés ugyanis mindent eleve az ember létmegértési képességeire vonatkoztat. Hartmann ebben a fenomenológia rejtett szubjektivizmusát és antropologizmusát véli

felfedezni. Fenomenológiához fűződő viszonya tehát ambivalens: a fenomenológiát mint előkészítő módszert kitűnőnek és nélkülözhetetlennek tartja, ám mint filozófiát egészében mégis elutasítja. Hartmann szerint ugyanis a fenomenológiai beállítódás a szemlélet közvetlenségére való hivatkozással szándékoltan műveletlen filozofálássá válik, mivel nem tartja szükségesnek a tanulást ahhoz, hogy „értsen”.

Hartmann szándéka ezzel szemben egy radikálisan új ontológia kidolgozása. Ennek az az egyik középponti tézise, hogy a realitás nem azonos a valóság teljességével. A reális, időbeli, individuális és folyamatszerű létezés mellett ugyanis fel kell tennünk az ideális lét időtlen és individualitás nélküli szféráját is. A fenomenológiával szemben vádként meghatározott „szubjektívizmust” Hartmann az ideális lét határozottan objektivista álláspontjával akarja ellensúlyozni. Dolog és tárgy között különbséget kell tennünk az új ontológia szerint: a dolog azáltal válik tárggyá, vagyis objektummá, hogy kapcsolatra lép egy szubjektummal. Kanttal szemben ennek megfelelően azt állítja, hogy a jelenségeket lehetetlen magánvaló dolog nélkül megismerni, vagy mindkettőt megismerjük, vagy mindkettő megismerhetetlen. A dolog mindig valami több, mint ami a megismerésviszonyban „tárgyként” megjelenik, van tehát valami, ami a megismert tárgyon túl van: ez a „transzobjektív” azonban nem lényegileg megismerhetetlen és hozzáférhetetlen, hanem szukcesszív lépésekben egyre jobban megismerhető.

A megismerés apóriáját csak azáltal haladhatja meg a gondolkodás, ha figyelembe vesszük, hogy a szubjektum és az objektum egy átfogó létösszefüggés tagjaiként válnak egymással szembeni kategóriákká. Ezt az eredeti létösszefüggést kell az ontológiának feltárnia. Egyetért azonban Kanttal abban, hogy a létezés és a gondolkodás kategóriái azonosak. Hartmann ontológiája ezért lényegében kategóriatan. A kategóriák között megkülönböztet általános és rétegspecifikus kategóriákat: az előbbiek minden valóságosra érvényesek, ezzel szemben az utóbbiak csak a valóság bizonyos meghatározott részeire. Ezeket a részeket Hartmann egymásra épülő rétegeknek tartja, és megkülönbözteti az élettelen, az élő, a lelki és a szellemi létrétegek kategóriáit. A „kategoriális alaptörvény” szerint a magasabb létrétegek az alacsonyabbakra épülnek rá és azoktól függenek. Az elmélet az egyes rétegek függése mellett a rétegek önállóságát hangsúlyozza. Az

önszabályozás kategóriája például nem érvényes a szervetlen létrétegre, a térhez kapcsolódó kategóriák nem érvényesek a lelkre, a lelkre vonatkozó privát jelleg kategóriája pedig nem érvényes a szellemire, ami a nyelv, a jog, az erény, a vallás, a művészet és a közösségképzés szintje. Csakis a közösségben és a szellemben való részvétele által lesz az egyén személylé. Ezzel pedig átlépünk a morál szférájába.

Nicolai Hartmann etikája közel áll Scheler értéketikájához: *Ethik* című műve 1925-ben jelent meg. Fenomenológiai alapokra támaszkodó etikai elképzelésének középponti fogalma az értékszemlélet, ami a husserli lényegszemlélet nyilvánvaló hatását mutatja. Az értékek olyan idealitások, amelyek a szubjektivitástól függetlenül léteznek, viszont csak a személy számára hozzáférhetőek. Az emocionális aktusban kiemelt jelentősége van az emocionális összetevőnek, hiszen az értékeket ezáltal tapasztaljuk felszólításként; ugyanakkor megismerési mozzanat is van bennük, hiszen az értékelő magatartásnak ismernie kell valamennyire az értéket, illetve az értékek összefüggését, különben nem tudna állást foglalni. Hartmann szerint azonban az ilyen módon megközelíthető értékek ideális fennállással bírnak. A történeti relativitás csak az értékek egy adott korban való érvényesülésére vonatkozik, nem az értéknek magának a fennállására. Az ontológiához hasonlóan az etikában is különbséget tehetünk magasabb és alacsonyabb értékek között, ezek azonban nem feltétlenül felelnek meg az ontológiai rétegek hierarchikus rendjének. A kanti etika formalizmusát Schelerhez hasonlóan elutasítja: Hartmann szerint egy cselekedet nem azért jó, mert általa jobbak akarunk lenni, hanem azért, mert egy objektív, meghatározott értékre vonatkozik. Az értékek fennállását a lelkiismeret mutatja meg: mivel nem kételkedhetünk a lelkiismeret létében, ezért az értékek létét is el kell fogadnunk. Az érték és a személy fogalmának összefüggésében még a szabadságproblémának is újfajta megközelítését adja: az igazi szabadság nem csak a kauzális természettörvényektől, hanem az értékektől, sőt Istentől való függetlenséget is jelent. Az értékek általi meghatározottság automatizmust jelentene az etikában, ami természetesen elfogadhatatlan. Hartmann tehát úgy gondolja, hogy a természeti kauzalitás és az erkölcsi kötelezettség kétfajta meghatározása mellett még egy magasabb formát is feltehetünk: a személyes meghatározottságot, ami a szabadság tulajdonképpeni értelme.

8.7. A fenomenológiai mozgalom második generációja

A fenomenológiai mozgalom történetében jelentős törést hozott az első világháború. Sok fiatal fenomenológusnak a fronton kellett szolgálatot teljesítenie, néhányan el is estek közülük. A göttingeni fenomenológusok köre azonban elsősorban azért oszlott fel, mert Husserl 1916-ban elhagyta a várost és Freiburgba költözött. Ekkor a fenomenológia történetében új szakasz kezdődött. A göttingeni és müncheni fenomenológusok még Husserl leíró fenomenológiájához kapcsolódtak, és csalódással vették tudomásul a Husserl gondolkodásában bekövetkezett transzcendentális fordulatot, amit a neokantiánus gondolkodásba való visszaesésnek tartottak. Husserl Freiburgban kialakult tanítványi köre azonban már nem a *Logikai vizsgálódások*, hanem elsősorban az 1913-ban megjelent *Eszmék a tiszta fenomenológiához* gondolkodását követte, vagyis nem realiztikus, hanem transzcendentális-konstitutív fenomenológiát művelt. E tanítványok között találjuk közeli munkatársait és asszisztenseit, olyan később ismertté vált filozófusokat, mint Martin Heidegger, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Roman Ingarden, Aron Gurwitsch, Alfred Schütz.

8.7.1. Eugen Fink (1905-1975)

Különleges helyet foglal el a fenomenológiai mozgalmon és Husserl tanítványainak csoportján belül. 1928-tól Husserl személyes asszisztense egészen annak haláláig. Ez nem csupán kéziratok előkészítését jelentette, hanem együttműködést, sőt együtt gondolkodást. Az elszigetelődés éveiben Fink annak ellenére is Husserl mellett maradt, hogy ezzel saját egyetemi előmenetelét hátráltatta. Ugyanebben az időben Heidegger előadásait is látogatja, akinek a gondolkodása legalább akkora hatást gyakorol rá, mint Husserlé. 1930-ban írja meg disszertációját *Megjelenítés és kép. Adalékok az irrealitás fenomenológiájához* címen, amit Husserl meg is jelentet a *Jahrbuch* XI. kötetében. A következő években Husserl irányítása alatt dolgozik, elsősorban a *Karteziánus elmélkedések* VI. részén, ami a mű módszertani fejezetét képezte volna. Az elkészült

szöveg közléséről azonban Husserl végül lemondott, de nem azért, mert Fink munkájával volt elégedetlen, hanem azért, mert akkor már más kutatásokkal volt elfoglalva. 1933-ban Fink egy összefoglaló cikket közölt Husserl filozófiájáról a *Kantstudien* című folyóiratban. Husserl egy rövid bevezetőben azt írja, hogy a cikknek egyetlen olyan mondata sincs, amit ne vallhatna a magáénak és ne fogadna el.

Fink azonban nemcsak hűséges és megbízható munkatárs, hanem önálló gondolatokat érlelő filozófus is, akit mélyen foglalkoztat a Husserl és Heidegger fenomenológiája közötti egyre mélyülő és egyre nyilvánvalóbb szakadék. A jelentős cseh fenomenológus, *Jan Patočka (1907-1977)* ekkoriban érkezik fiatal kutatóként Freiburgba. Visszaemlékezéseiben beszámol a Husserl és Fink között a fenomenológiai redukció kérdésében kialakult vitákról. Figyelemre méltó, hogy Fink Husserlt élete végéig mesterének tartotta és hűséges volt hozzá a nehézségek ellenére, a háború befejezése után kibontakozó önálló filozófiai életművében azonban szinte nyomát sem találni a fenomenológia transzcendentális vonulatának. Finket elsősorban a világ és a világban való lét problémája foglalkoztatja. 1960-ban lát napvilágot két legfontosabb műve: *A játék mint világszimbólum* és a *Nietzsche filozófiája*. Heideggerrel is szoros munkakapcsolatban áll, sőt az 1966-os téli szemeszterben közös szemináriumot tartanak Hérakleitoszról. A redukció problémája és a világ fenoménje képezi filozófiai elmélkedéseinek legfontosabb kérdését. Fink szerint nem annyira a létmegértés, mint sokkal inkább a világhoz való viszony jellemzi az emberi lényt. A kozmológiai, vagyis világra irányuló gondolkodás a játékban találja meg legfőbb kifejeződési formáját, ami nem csupán egy alapvető emberi fenomén a szerelem, a munka, a küzdelem és a halál mellett, hanem az ember világhoz való viszonyának szimbóluma is.

8.7.2. Roman Ingarden (1893-1970)

A tanítványi kör másik, Husserl-lel szoros kapcsolatot ápoló tagja. Egyetemi tanulmányait Lengyelországban kezdte, 1912-től Göttingenben folytatta, majd Husserl-t követve Freiburgban fejezte be. 1918-ban védte meg doktori disszertációját Bergson intuíciófogalmáról, és abban az évben vissza is tért Lengyelországba. Előbb Lvov, majd Krakkó egyetemén tanított, 1950-ben azonban idealizmus vádjával felfüggesztették, és csak hat évvel

később kapta vissza a tanítási engedélyt. Husserl meggyőződése, mely szerint a fenomenológiai filozófia szigorú, eidetikus tudomány, mélyen hatott rá. Episztemológiai kérdések mellett azonban elsősorban az esztétika foglalkoztatta. Legismertebb műve *Az irodalmi műalkotás* (1931), amelyben a műalkotást fenomenológiai lényegelemzésnek veti alá. Három különböző, de kölcsönösen összefüggő réteget különít el: 1. A műalkotás anyagi hordozója (pl. a festett vászon); 2. a műalkotás mint egy tisztán intencionális és sematikus képződmény, ami az anyagi hordozón alapul; 3. végül pedig az esztétikai tárgy, ami a mű konkretizálása a befogadó esztétikai attitűdjében, vagyis a mű „nyitott” helyeinek betöltése. A műalkotás tehát nem sorolható sem a realitás, sem az idealitás szférájába, hanem tisztán intencionális, és léte sem fizikai, sem pszichológiai terminusokban nem írható le. Ingarden esztétikája szerint különbséget kell tenni a mű és az esztétikai tárgy között: egy műalkotás csak azáltal lesz esztétikai tárgy, hogy a szemlélő az esztétikai beállítódásban konkretizálja. A konkretizálás a befogadót esztétikai minőségekkel és értékekkel hozza kapcsolatba, ugyanahhoz a műhöz pedig több esztétikai tárgy is kapcsolódhat, amiken keresztül kifejeződik. A művészet legfontosabb funkciója Ingarden szerint az, hogy a befogadót képessé teszi az esztétikai értékekkel való közvetlen kapcsolatra. Az esztétikai érték az esztétikai minőségek polifonikus harmóniája. Későbbi gondolkodásában is hű maradt a fenomenológiai kiindulóponthoz, bár Husserlt már életében is kritizálta szükségtelenül szélsőséges idealizmusáért. A fenomenológiai redukcióban egy rejtett „ördögi kört” látott: a transzcendentális tudat ugyanis egyszerre eredménye és ugyanakkor kiinduló feltétele is a transzcendentális redukciónak. Ingarden szerint ezt a nehézséget csak eidetikus leírással kerülheti el a fenomenológia, ami végső soron a tapasztalat számára feltáruló tárgyak ontológiai elemzését jelenti.

8.8. Martin Heidegger (1889-1976)

Heidegger Freiburgban tanult teológiát, majd matematikát és fizikát, ám végül a filozófia mellett döntött. 1913-ban írt szakdolgozata a pszichologizmus problémájáról már elárulja érdeklődését Husserl filozófiája iránt. Habilitációs írását, amely Duns Scotus kategóriaelméletéről szól, 1916-ban védte meg. 1922-ben Marburgban, a neokantianizmus fellegrárában kapott állást. A *Lét és idő* 1927-ben jelent meg, Heidegger pedig a következő évben megkapta a nyugdíjba vonuló Husserl katedráját Freiburgban. A német szellemi élet meghatározó figurájává vált. Ellentéte a neokantiánus filozófiával az 1929-es davosi filozófustalálkozón vált egyértelművé, ahol Cassirerrel éles vitát folytatott Kant filozófiájának értelméről. Ezután adta közre *Kant és a metafizika problémája* című művét. Ugyanebben az időben azonban már Husserltől is egyre inkább eltávolodott. A kettejük közötti filozófiai ellentéteket még a politikai nézetkülönbségek is felerősítették, különösen a náci hatalomátvétel évében, amikor Heidegger azzal fejezte ki szimpátiáját az új rezsimmel, hogy elfogadta a freiburgi egyetem rektori tisztségét. Egy év elteltével azonban lemondott és semmilyen egyéb tisztséget nem vállalt. A második világháború után náci múltja miatt visszavonták professzori engedélyét, amit csak 1951-ben kapott vissza. A kényszerű visszavonultság ellenére egyre ismertebb lett külföldön is. A politikai múltjával kapcsolatban megújuló vitákra reagálva 1966-ban interjút adott a *Spiegel* magazinnak, ám azzal a feltétellel, hogy azt csak halála után közölhetik. Még halála előtt elkezdődött a csaknem száz kötetre tervezett összes műveinek kiadása. Pár nappal halála előtt a következő mottót választotta az összkiadás élére: „Utak, nem művek”. Ezzel akarta kifejezni, hogy filozófiája nem meghatározott tézisek és állítások rendszere, hanem a gondolkodás útjainak keresése. Nem véletlen, hogy a legfontosabb tanulmányait összegyűjtő kötetek címe is az útra utal: *Rejtektutak* (Holzwege, 1950), *Útban a nyelvhez* (Unterwegs zur Sprache, 1959), *Útjelzők* (Wegmarken, 1967). Mindazonáltal Heidegger úgy nyilatkozott, hogy a különféle utakon ugyanaz a kérdés vezette: *a létre irányuló kérdés*, első korszakában a

metafizikai hagyomány elmélyítésével, az úgynevezett „fordulat” utáni második korszakában pedig a metafizika meghaladásával.

8.8.1. A létkérdés

Heidegger saját beszámolója szerint két filozófiai könyv volt rá maradandó hatással: Brentano *A létező különféle jelentései* *Arisztotelésznél* című műve, amelyben a szerző mélyrehatóan elemzi a lét és létezés különféle jelentéseit az arisztotelészi metafizikában, a másik pedig Husserl műve, a *Logikai vizsgálódások*. Mindkettőből a létkérdés kidolgozásához kapott indítást és ihletet. Arisztotelész és a fenomenológia Heidegger korai gondolkodásának állandó támpontjai, nem véletlen, hogy első marburgi előadásainak nagy részét Arisztotelész fenomenológiai értelmezésének szentelte. Ezekben az előadásszövegekben érlelődik Heidegger nagy műve, a *Lét és idő*, amely 1927-ben, közel egy évtizedes publikációs szünet és hallgatás után lát napvilágot.

A művet Heidegger kétrészesre tervezte, és mindkét fő rész három-három szakaszból állt volna. A kiadásra került szöveg végül csak az első rész első két szakaszát tartalmazta. Ez az, amit ma *Lét és idő* címen ismerünk. A tervet azonban egy darabig még nem adta fel Heidegger: az első rész harmadik szakaszát például *A fenomenológia alapproblémái* című előadásban próbálta meg kidolgozni. A második rész anyaga, amelyben az ontológiatörténet destrukcióját végezte volna el Kant, Descartes és Arisztotelész elemzése alapján, olyan művekben jelent meg részlegesen, mint a *Kant és a metafizika problémája* és a már említett *A fenomenológia alapproblémái*.

A *Lét és idő* egyszerre ontológiai alapvetés, fenomenológiai vizsgálódás és hermeneutikai megközelítés. Mit jelent ontológia, fenomenológia és hermeneutika sajátos együttese a műben? 1. A bevezetőben Heidegger arról beszél, hogy a lét értelmére és általában a létre vonatkozó kérdést újra fel kell tenni. A filozófiatörténet egyik dogmája szerint ez a kérdés értelmetlen, hiszen a lét a legáltalánosabb és ezért a legüresebb fogalom, nem kell vele foglalkozni, mert egyfelől definiálhatatlan, másfelől pedig magától értetődő. Heidegger szerint ezek a filozófiatörténeti előítéletek nem azt mutatják, hogy a kérdésre nem adható válasz, hanem azt, hogy maga a kérdés nincs jól feltéve. Mindenekelőtt tehát magát a létre irányuló kérdést kell helyesen

kidolgozni. Naivitás lenne azonban azt gondolni, hogy a létre irányuló kérdést meg lehet közelíteni frontálisan. Fel kell figyelni arra, hogy ezt a kérdést egy meghatározott létező teszi fel, az a létező, aki mi magunk vagyunk. Heidegger tudatosan kerüli az ember fogalmának alkalmazását, és ugyanígy kerüli az ezzel korrelatív fogalmakat mint szubjektum, tudat, lélek stb. Helyettük egy onto-lógiailag semleges fogalmat vezet be és jelenvalólétről (*Dasein*) beszél. A létkérdés tehát a jelenvalóiét vizsgálatán keresztül bontakozik ki és vezet el az *ontológia* újrafogalmazásához. 2. A heideggeri értelemben vett ontológia azonban nem szubjektumokkal szembeállított objektumokat vizsgál, hanem az intencionalitás fenomenológiai alaptéziséből kiindulva fenoméneket. Heideggerre mély hatással volt a husserli fenomenológia „vissza a dolgokhoz!” felszólításban kifejeződő alaptörekvése. Nem fogadja el ugyanakkor Husserl gondolkodásának transzcendentális fordulatát, sőt abban a fenomenológia eredeti értelmének meghamisítását látja. Heidegger szerint ugyanis a metafizikának tett engedmény, ha a fenoméneket egy transzcendentális tudat konstituáló tevékenységére vezetjük vissza. Heidegger ezért a husserlitől eltérő módon határozza meg a fenomén fogalmát: a fenomén nem az, ami egy tudat számára megjelenésként tudatosul, hanem az, ami önmagán és önmagában megmutatkozik. A fenomenológia feladata ennek megfelelően nem a konstituáló tudatra való redukció, hanem annak feltárása, ami megmutatkozik és ami elrejtőzik a fenoménben. A fenomenológia Heidegger számára módszerfogalom. Az ontológia - Heidegger egyik alaptézise szerint - csak fenomenológiként lehetséges, amennyiben a fenomenológia alkalmas azon kettősség feltárására, amely szerint a fenomén részben elfed, részben megmutat. Ez a kettősség a létre vonatkozóan a következőt jelenti: tulajdonképpen a lét az, ami nem nyilvánul meg a fenoménben, vagyis nem válik láthatóvá és kézzelfoghatóvá, hiszen mindig csak létezőt tapasztalunk, miközben a lét csak a fenoménben található. Ontológia és fenomenológia tehát szorosan összetartoznak. 3. Mivel Heidegger szerint a fenomén egyszerre elrejt és megmutat, ezért a fenomént feltáró fenomenológiát *hermeneutikának* is nevezi. Husserl szerint a fenomenológiai leírás a teoretikus szemlélő nézőpontjából történik, aki a redukció révén eltávolodik saját tapasztalatának közvetlen érdekeltiségétől. Heidegger ezzel szemben úgy vélekedik, hogy a fenomenológiai leírás csak akkor lehet hiteles, ha nem távolodik el mesterségesen a tényleges életösszefüggésektől. Ha megszakítjuk az eleven kapcsolatot a fenoménekkel és úgyszólván kívülről tekintünk

rájuk, akkor nem a dolgokhoz térünk vissza, hanem valamilyen teóriához és spekulációhoz. Heidegger meggyőződése, hogy az ontológia nem valósulhat meg teoretikus tudományként, hanem csakis a dolgokkal való közvetlen és elsősorban praktikus kapcsolat leírásaként. Ám mivel egy ilyen leírás nem lehet teoretikusan távolságtartó, éppen ezért értelmezésre szorul: az ontológia módszerét jelentő fenomenológia tehát egzszermind hermeneutika.

Heidegger megmutatja, hogy a létre vonatkozó kérdés tulajdonképpen annak a létezőnek a létmódjára és létmegértésére vonatkozó kérdés, aki egyáltalán kérdéseket tud feltenni. A létre vonatkozó kérdés kidolgozása tehát az emberi jelenvalóit sajátos létezésének elemzésén keresztül bontakozhat ki. Azt a létet, amelyhez mint saját létéhez viszonyul a jelenvalóit, Heidegger egzisztenciának nevezi. A mű első részét ezért a jelenvalóit vizsgálata, vagyis az ún. *egzisztenciális analitika* képezi.

Az emberi jelenvalóit elemzését nagyon megnehezíti az ember általános fogalmához tapadó antik és keresztény meggyőzések sokasága: ezek szerint az ember eszes állat - vagyis testi-érzéki létezéséhez a gondolkodás képessége kapcsolódik -, illetve olyan lény, amelyet Isten a saját képmására teremtett. Heidegger az ember lényegének megfogalmazása helyett az ember *léte* felé fordul. Ez pedig nem történhet másként, mint a jelenvalóit átlagos mindennapiságának leírása által. A *Lét és idő* nemcsak jelentős gondolati újdonságokat hoz, hanem egy sajátosan új fogalmiságot is bevezet a filozófiába. Heidegger meggyőződése szerint foglmaink nem ártalmatlan megnevezések, hanem tartalmilag is meghatározzák azt, amit megnevezünk velük. Ezért a hagyományos filozófia fogalmiságától el kell szakadnunk, mivel az elsősorban tárgyakat ismert, és ezeket dologi foglmaink, vagyis kategóriák révén írta le. Heidegger nemcsak az emberi létező helyett vezet be új megnevezést, hanem a jelenvalóit leírásában is eltekint a dologi kategóriáktól: „egzisztenciáléknak” nevezi azokat a foglmainkat, amelyekben az emberi jelenvalólétet mint egzisztenciát, vagyis a dologi megléttől radikálisan különböző létmódot leírhatjuk. Ilyen mindenekelőtt a világban-benne-lét (*In-der-Welt-sein*). Ahogy azt egy későbbi előadásban kifejti, egyedül az embert jellemzi az, hogy világa van. Az állat világszegény, vagyis csak környezeti világa van, a kő pedig világ nélküli. Az ember azonban állandóan a világban él, számára

egy világ tárul fel: világképző lény. Nem véletlen tehát, hogy a jelenvalóíét alapvető egzisztenciáléja a világban-benne-lét. Ezt három aspektusa felől lehet megvizsgálni: mi a *világ*, ami ebben a szerkezetben feltárul, *ki* az, akinek feltárul és mi a *benne-lét*? E három aspektus részletes elemzésén keresztül Heidegger egzisztenciálék sokaságát bontja ki és mutatja be.

8.8.2. A világ világisága

A világ nem pusztán a dolgok összessége, de nem is egyszerűen a környező világ, amelyben tartózkodunk. A világ ontológiai-egzisztenciális fogalma tulajdonképpen a jelenvalóíét egyik jellemzőjét adja meg, nem pedig a dolgok totalitására vonatkozik. A jelenvalólét ugyanis olyan létező, amelynek a számára bármi, ami megjelenik, egy világ háttere előtt jelenik meg, vagyis nem elszigetelt dolgokat tapasztal, hanem egy világot, és azon belül egymással összefüggő világi dolgokat. Ugyanakkor a jelenvalóíét világhoz fűződő kapcsolata nem alkalmi: Heidegger elutasítja az európai gondolkodást uraló szubjektum-objektum szerkezet egészét, és azt állítja, hogy nem elszigetelt szubjektumok viszonyulnak az önmagukban lévő dolgokhoz egy megismerési viszonyban, hanem az ember már mindig világban van és már mindig viszonyul ehhez a világhoz. Az objektumra irányuló megismerésszerű viszony levezetett viszony, és csak annak a sokkal alapvetőbb viszonyulásnak az alapján lehetséges, amelyben az ember és a világ egységet képeznek. A jelenvalóíét létezése tehát világhoz viszonyuló, világot feltáró lét, és eredendően gyakorlati. A világiság feltárására Heidegger az *eszköz* elemzését tartja a legalkalmasabbnak. Egy eszköz ugyanis elszigetelten sohasem lehet az, ami, csak egy közegészen belül. Heidegger az eszköz fogalmának a kidolgozásában kettős feladatot hajt végre: megmutatja, hogy sohasem pusztán dolgokkal van dolgunk, hanem a gyakorlati tevékenység számára jelentős vagy jelentéktelen dolgokkal, pl. eszközökkel, másrészt hogy ezek az eszközök maguk is túlmutatnak önmagukon és egy rendszeres egészbe illeszkednek. Ez azonban csak akkor mutatkozik meg, ha a vele való bánás otthonossága valamiért megszűnik, vagyis ha az eszköz elromlik. Az elemzés végeredménye az, hogy nem a pusztán meglét, vagyis kéznéllevőség (*Vorhandenheit*) a világbeli létezés alapesete, hanem a kézhezállóság (*Zuhandenheit*). A világ világisága nem más, mint a különféle otthonos összefüggések

átfogó és egymásra utaló összefüggése, amelyen belül mindennek értelme és jelentése van.

8.8.3. Akárki és önmaga-lét

A világban-benne-lét második aspektusát, vagyis a „Ki”-re vonatkozó kérdést az *együttlét* és *önmaga-lét* elemzésén keresztül mutatja be Heidegger. Ugyanúgy, ahogy nincs pusztá, világ nélküli szubjektum, ugyanúgy nincs elszigetelt, mások nélküli jelenvalóiet sem. Az életünk egy közös és otthonos világ megosztása másokkal, vagyis együttlét (*Mitsein*). Ez az együttlét egzisztenciálisan akkor is meghatározza a jelenvalólétet, ha ténylegesen nincs jelen egy másik. Eleve együtt vagyunk másokkal, vagyis Heidegger szerint nincs szükség „beleérzésre” ahhoz, hogy tudomást szerezzek másokról. Az együttléthez és az önmaga-léthez ugyanakkor hozzátartozik az, hogy ez tulajdonképpen és nem tulajdonképpen, vagyis *autentikus* és *inautentikus* módon is lehetséges. A mindennapi lét alapvető módusza az akárki (*das Man*) létezmódja. Az egymássalétben ugyanis feloldódik önmagaságunk, és egy átlagos, neutrális állapotba jutva az mondjuk, amit akárki mond, úgy gondolkozunk és ítélezünk, ahogy akárki gondolkozik és ítélezik, úgy szórakozunk, ahogy akárki szórakozik stb. A műnek ez a híressé vált része azonban nem a korabeli életviszonyok vagy a modern világ kultúrkritikája. Annak is olvasható, de Heideggert nem az autentikus önmaga-lét és az inautentikus akárki-lét közötti „morális” különbség izgatta elsősorban. A különbségnek ugyanis van egy természetes alapzata: másokkal úgy vagyunk együtt, hogy a világ otthonos belakásában megosztjuk a vélekedéseket és gondolatokat. Az akárki létmódját ennek ellenére mégis az jellemzi, hogy alapvetően inautentikus: nem más, mint a lét terhétől való menekülés. Az akárki átlagossága szétszóródást és egysíkúvá tételt von maga után: mindenki a másik - ahogy Heidegger fogalmaz - és senki sem önmaga.

8.8.4. Benne-lét

A világban-benne-lét harmadik aspektusa immár nem a viszony két „pólusát”, hanem magát ezt a viszonyt vizsgálja. A benne-lét értelme nem térbeliség és nem ontológiai meghatározottság: a benne-lét egzisztenciális jelentése az, hogy a jelenvalóiet számára már mindig is feltárulkozik a világ. E feltárulkozás alapmódjai a diszpozíció, a

megértés és a beszéd. Heidegger a diszpozíció vagy hangoltság (*Befindlichkeit*) fogalmát a hagyományos filozófia affektus- és érzésfogalma helyett vezeti be. A hagyomány az érzésnek és az affektusnak csak másodlagos, kiegészítő szerepet adott, Heidegger ezzel szemben abból indul ki, hogy a világ feltárulásának alapfenoménje a hangoltság. A jelenvalóit ugyanis sohasem semleges módon van benne a világban, hanem mindig a viszony egy meghatározott minősége, vagyis hangoltság jellemzi. A teoretikus szemléletre összpontosító hagyományos filozófia ezt nem vette észre. A diszpozíció ugyanakkor mindig sajátos megértéssel rendelkezik: a megértés mindig hangolt. Heidegger szerint már mindennapi életünket is egy előzetes megértés jellemzi, amit azután az értelmezésben kifejezetté teszünk. Az értelmezésnek ez az előstruktúrája sajátos körköröséget mutat: ezt nevezi Heidegger „hermeneutikai körnek”. Azt, amit értelmezünk, már valamilyen módon értjük, hiszen különben nem viszonyulhatnánk hozzá. A megértés egzisztenciális szerkezete a kivetülés: a létet a kivetülésben előzetesen megértjük, de ontológiailag még nem ragadjuk meg. A *beszéd* jelenti ugyanakkor a hangoltság és a megértés alapját. A nyelv Heidegger szerint nem önmagában nyugvó eszközrendszer az információ-csere céljából, hanem egy eredendő alapzatra, a beszédre támaszkodik. A beszéd egzisztenciális jelentése a jelenvalóit nyitottságának egyik módja, nevezetesen az érthetőség artikulációja. Az érthetőség jut szóhoz a nyelvben, nem pedig szódolgokat rakunk egymás mellé és látunk el jelentéssel. Ezeknek az egzisztenciáléknak megtaláljuk a hanyatló módusát is: a beszéd például fecsegéssé válhat (semmi sem értheteden, mindenről lehet beszélni, semmit sem kell tisztelni), a tekintet kíváncsisággá, ami elől semmi sincs elrejtve, a megértés pedig kétértelműséggé. A hanyatlás azonban nem egy eredeti állapot elvesztése, hanem a jelenvalóit állandó létlehetősége: a hanyadás a jelenvalóit hétköznapiságának inautentikus megvalósulása, belezuhanás a nyüzsgő, tevékeny élet szétszórtságába.

8.8.5. Gond

Annak a szerkezetnek, ami ezeknek a különféle egzisztenciáléknak az egységét megteremti, Heidegger a gond (*Sorge*) elnevezést adja. Ez a fogalom fejezi ki legjobban törekvését arra, hogy szakítson egyfelől az ember eszes lényként való meghatározásával, másfelől a 19. századot

uraló biológiai-életfilozófai és pszichologizáló megközelítésekkel. Ezek mindegyike abból indul ki, hogy az ember egy szellemi és egy biológiai részből álló, összetett lény. Heidegger ezzel szemben az emberi jelenvalóit egységét hangsúlyozza, és ennek alapfenoménjét a gondban látja meg. A gond alapvető jellege nem a praxis elsőbbségét jelenti a teóriával szemben, elmélet és gyakorlat elválasztása ugyanis csak a gond egységes alapján lehetséges. A gond a dolgokkal szemben gondoskodás, másokkal szemben pedig gondozásként jelenik meg. Az emberi létezés egységes alapfenoménje a gond: az akarat, óhaj, hajlam, vágy fogalmai mind a másra már vissza nem vezethető gondon alapulnak.

A világban-benne-lét mint gond szerkezetének egészlegessége egy sajátos hangoltságban, a szorongásban tárul fel. Ez a legeredendőbb azok között a lehetőségek között, amelyekben a jelenvalóit és világhoz való viszonya feltárul. A szorongás nem azonos a valamitől való félelemmel, a szorongásban a semmi nyilvánul meg. Ez a hangzatos tétel tulajdonképpen egy fenomenológiai belátást takar: a félelem a világon-belüli egyes létezőktől fél, a szorongásban azonban elfordulunk a világon-belüli létezőktől, amelyek semmisnek és jelentéktelennek tűnnek, ezáltal pedig a világ világisága válik hozzáférhetővé. A szorongás hátborzongató idegensége kettős jelentőségű: 1. A husserli fenomenológia tudatos lépések sorozatával igyekezett végrehajtani a redukciót, amivel szemben Heidegger a szorongás fogalmában egyfajta spontán redukció lehetőségét mutatja meg; 2. a szorongás hátborzongató idegensége visszarántja a jelenvalóit a világban való inautentikus szétszóródásból: a szorongás eltávolít a létezőktől, de közelebb hoz önmagához, legsajátabb létlehetőségeimhez.

Az első rész végének elemzései, immár az egész egzisztenciális analitika fényében, az igazság fogalmának új meghatározását adják. Heidegger szakít az igazság ismeretelméleti hagyományával, és ezt a filozófia számára oly jelentős fogalmat is a jelenvalóit létszerkezetének ontológiája felől értelmezi. A hagyományos igazságfogalom két alapjellemzője az, hogy az igazság helye a kijelentés, illetve az ítélet, valamint az, hogy az igazság lényege az ítélet és tárgya közötti megfelelés. Az igazság szerkezete azonban Heidegger szerint nem megismerés és tárgy megfelelése, hanem a világban-benne-lét ontológiai szerkezetéhez eredendően hozzátartozó

feltárulás: a jelenvalóit már eleve az igazságban van, hiszen folyamatosan egy világot tár fel. Az igazság ontológiai alapfenoménjét, a feltárultságot véli felfedezni Heidegger a görög *alétheia* (igazság) fogalomban, ami etimológiailag a feledésből való visszavétel, illetve az el nem rejtettség értelmében határozható meg. Ezek szerint az a metafizikai hagyomány, amely az igazságot a *logoszhoz*, az észhez, a kijelentéshez és a fogalomhoz köti, a feltárultságnak csak az egyik levezetett módusát jelenti.

8.8.6. Egzisztencia és időbeliség

A *Lét és idő* második szakasza immár nem a mindennapiság, hanem az időbeliség fogalma felől közelíti meg a jelenvalólétet: időbeliség és tulajdonképpeniség, időbeliség és történetiség, valamint időbeliség és vulgáris időfogalom viszonyával foglalkozik. A gond ontológiai értelme az időbeliség. Ahhoz, hogy ezt az első pillantásra rejtélyes összefüggést megértsük, érdemes abból kiindulni, hogy Heidegger szerint az ember nem egy szubsztancia, nem egy dolog, de nem is egy különleges állat, aki el van látva az ész képességével. A jelenvalóit világba vetett lét, amelynek alapjellemzője a végesség, vagyis az, hogy a halál felé tart: tehát alapjellemzője az időbeliség.

A jelenvalólét egészének kérdése eddig nem merült fel, ezt Heidegger a halálhoz viszonyuló lét kérdésén keresztül kezdi vizsgálni. A halandóság ténye nem fordítja az elemzést pesszimizmusba, hanem éppen az emberi jelenvalólét legpozitívabb oldalát próbálja ezáltal megmutatni. Az egzisztencia fogalmát igazából csak úgy tudjuk elgondolni, hogy ha a halálhoz való viszonyként gondoljuk el: a halállal elgondolt bevégződés ugyanis nem véget érést jelent, hanem a jelenvalólét egzisztenciális alaptulajdonságát: a véghez viszonyuló létet. Halál, egzisztencia, autenticitás és végesség tulajdonképpen szorosan összefüggő és egymást kölcsönösen feltételező mozzanatai a jelenvalólétnek. A halál - Heidegger meghatározásában - a legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan lehetőségünk. Minden egyéb lehetőség megvalósulhat, a halál azonban nem, hiszen ha bekövetkezik, akkor már nincs jelenvalólét. Ebben tehát az mutatkozik meg, hogy a jelenvalólét alapvetően lehetőség, sohasem valami reális. A halál nemcsak a jelenvalólét dinamikus, idői, lehetőségi jellegét mutatja meg, tehát hogy egy olyan létezőről van szó, amely egyáltalán nem redukálható dologi jellemzők meghatározott összegére, hanem az

autentikus léttel való összefüggését is. A halálhoz való állandó viszonyunk a szorongásban tárul fel: a haláltól való szorongás azonban nem a végtől való szorongás, hanem a legsajátabb lenni tudástól való szorongás. A halálhoz való viszonyt a mindennapi lét szintjén a menekülés és elfedés határozza meg: az akárki vélekedése a halállal kapcsolatban megnyugtat, kitér a halál elől, úgy tesz, mintha az mindig csak másra vonatkozna, vagyis nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást. Pedig az autentikus lét kulcsa végességünk tudata, vagyis a halálhoz viszonyuló lét. Az autentikus lét kapcsán Heidegger szép elemzéseket szentel a lelkiismeret fenomenjének, ami nem más, mint felhívás arra, hogy a jelenvalólét tudjon önmaga lenni; a bűntudat fenomenjének, amelyet nem valamilyen bűn elkövetése miatt, hanem már minden bűnt megelőzően is érzünk; s végül az elhatározottság fenomenjének, ami a hallgató, szorongásra kész kivetülés a legsajátabb bűnös létre, vagyis a jelenvalólét tulajdonképpeni feltárultsága.

Az emberi egzisztencia mint világba való belevetettség és halálhoz viszonyuló lét alapvetően véges. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a végtelen, homogén időből csupán egy véges szakaszt foglal el: Heidegger szerint a jelenvalólét végessége alapján beláthatjuk, hogy az eredendő idő a *véges időbeliség*, és az idő minden egyéb fogalma csak ebből vezethető le. Az idő három aspektusa, vagy - ahogy Heidegger fogalmaz - három eksztázisa, a jövő, a jelen és a múlt megfeleltethető a véges jelenvalólét egy-egy alapviszonyulásának. A halálhoz viszonyuló lét egy eljövendőt mutat meg, a belevetettség elvállalása a múltra vonatkozik, a szituációhoz kötött elhatározottság pedig a jelenhez való viszony. Így válik láthatóvá az időbeliség, ami a gond-struktúra eredendő egységét jelenti. Az időelemzés szempontjából fontos mozzanat, hogy Heidegger a jövőt egyértelműen elsődlegesnek tartja a három eksztázis közül, hiszen gondolkodása számára nem a most, a meglét a fontos, hanem a dinamikus lehetőség, ami a jövőben valósulhat meg.

Az idő eredendő és lényegi végessége alapján jelenti ki Heidegger azt, hogy a jelenvalólét léte alapvetően történeti. A történelemhez és a múlthoz való minden viszonyunk ez alapján az eredendő, ontológiai történetiség alapján értelmezhető. A történettudomány már előfeltételezi a történész egzisztenciájának történetiségét, vagyis *a történettudomány ontológiailag a jelenvalólét történetiségéből ered. A*

vulgáris történelemértelmezéssel szemben, ami a múltat múzeumi régiségek gyűjteményének veszi, a heideggeri gondolkodás a létezés eredendő és kiiktathatatlan történetiségét mutatja fel. Az eredendő időbeliség fenoménje azonban nem csak a történetiség problémáját teszi átláthatóbbá, hanem az időről való gondolkodás különféle módjait is. Heidegger a második szakasz utolsó fejezetében azt elemzi, hogy mind ez idáig miért nem volt képes a gondolkodás előrenyomulni az eredendő idő fenoménjéhez. Ez a probléma azért rendkívül jelentős, mert Heidegger meggyőződése szerint a létre irányuló kérdést valójában csak az idő felől, a helyesen értelmezett idő horizontján tudjuk feltenni. Az eredendő idő fenoménjét eltakarja előlünk a vulgáris időértelmezés. A vulgáris értelmezés csak dolgokat, dologi meglétet képes látni, ezért számára az idő is valami meglevő, vagyis most-pontok egymásutánja. Ez az időfelfogás megfosztja az időt eleven élet-összefüggésétől, és absztrakt módon elkülönített, homogén mostok végtelen sorozataként jeleníti meg. Az idő végtelenségének fogalmában Heidegger a halál előli menekülés egyik formáját, vagyis inautentikus értelmezést lát. A vulgáris értelmezés alapfogalma az „időnbelüliség” (*Innerzeitlichkeit*), ami annyit tesz, hogy a dolgok és események egy végtelen és homogén objektív időn *belül* történnek meg: ezt a hibás, de az újkori gondolkodást uraló időfogalmat lebontva kell eljutnunk az időbeliség (*Zeitlichkeit*) eredendő, eksztatikus-horizontális szerkezetéig.

8.8.7. A fordulat

A *Lét és idő* befejezetlen maradt, s néhány évvel az első két szakasz megjelenése után Heidegger lemondott az eltervezett többi rész publikálásáról. A heideggeri tervnek szerves része volt a metafizika történetének „destrukciója”, vagyis a metafizikai gondolkodást irányító alapfogalmak eredetének vizsgálata. Ezeket a fogalmakat a lét kérdésével szembeni vakság jellemzi, vagyis annak figyelembe nem vétele, amit Heidegger „ontológiai differenciának”, lét és létező radikális különbségének nevez. Jóllehet ez a fogalom a *Lét és idő* megjelenése után bukkan fel, de implicit módon már vezeti az akkori vizsgálódásokat is: a létre vonatkozó kérdést csak akkor tudjuk megfelelő módon feltenni, ha a létet nem tekintjük a létezők egyikének, még ha a legmagasabb rendű létezőnek is. Az ontológiát Heidegger ekkor még transzcendentális tudományként határozza meg, és nem véletlen, hogy a fő művet követő első megjelentetett könyv, a *Kant és a*

metafizika problémája Kant ontológiai értelmezését adja, nem az ember, és nem is a megismerés fogalma mentén, hanem a véges szemlélet vizsgálatával. Heidegger a metafizika elmélyítését tartotta céljának, és ezt elsősorban azért tartotta lehetségesnek, hogy a hagyományos ontológia helyett a jelenvalólét ontológiájából, vagyis a fundamentális ontológiából indul ki a vizsgálódás. A metafizika ekkor nem egy a többi tudomány között, hanem *az emberi jelenvalólét alapvető története*. Ez a *Mi a metafizika?* című szöveg alapállítása, amely freiburgi kinevezése alkalmából tartott nyilvános székfoglaló előadásként hangzott el 1929-ben. Heidegger a transzcendencia fogalmát is átértelmezi: a transzcendencia nem az, ami túl van a tapasztalható létezők körén, hanem a jelenvalólét alapvető létlehetősége, az a mozgás, ahogy az egészében vett létezőt meghaladjuk, vagyis transzcendáljuk.

A rektorátus rövid, de kellemetlen epizódja után Heidegger gondolkodásában bekövetkezik egy olyan fordulat, amely gyökeres szakítást jelent a *Lét és idő* alapgondolataival. A metafizika autentikus elmélyítése helyett immár a *metafizika meghaladását* tűzi ki célul. Ez a korszak tekinthető szakadatlan rákérdezésnek is a filozófiai gondolkodás határait: Nietzsche metafizikakritikája, Hölderlin költészete és a preszókratikus filozófia jelölik ki azt az új irányt, amelyet Heidegger gondolkodása 1936-tól kezdődően követ. Az 1935-ös *Bevezetés a metafizikába* című előadásban a görög kezdeteken belül is megkülönböztet kezdetet és véget: Platón és Arisztotelész filozófiája bizonyos értelemben az eredeti kezdettől való elhajlást jelent, az idea előnyben részesítése a preszókratikus *phüszisszel* (természettel) szemben ugyanis nem más, mint a lét alárendelése a gondolkodásnak. Ebből az alárendelésből születik a metafizika, amely a valóságos létezést az ideába helyezi, a *phüsziszt* pedig tiszta nemlétnek tartja. A metafizika tehát immár nem az emberi jelenvalólét alaptörténete, hanem egy olyan történeti esemény, amelyet leginkább Platón filozófiájához köthetünk, ám amely meghatározza a következő két évezred gondolkodását.

A fordulat azonban nemcsak a metafizikától való elfordulást jelenti Heidegger művén belül, hanem ama törekvés feladását is, hogy a gondolkodás a létet valamiképp a jelenvalólét perspektívájából közelítse meg: a jelenvalólét a fordulat után már nem az értelmet feltáró kiindulópontként jelenik meg, nem a transzcendentális filozófia

örököséként, hanem a lét jelenik meg úgy, mint amelyben a jelenvalólét időzik, és amelyre bizonyos értelemben választ kell adnia. Röviden: nem a létező (legyen az bármilyen kitüntetett létező), hanem a lét felől jön a kezdeményezés. A fordulat elfordulás a reprezentáció alapvetően transzcendentális gondolatától: Heidegger híres metaforájával az ember nem a lét ura, hanem a lét pásztora. Ez a megfogalmazás a *Levél a humanizmusról* (1946) című tanulmányban található. Ezzel a szöveggel Heidegger egy majd tízéves hallgatási periódust tört meg, ám ettől kezdve a fordulat a közönség számára is észlelhetővé vált. Nagyon leegyszerűsítve, az első korszak jellemezhető lét és létező olyan viszonyával, ahol a létet egy speciális létező, a véges jelenvalólét egzisztenciája felől közelítjük meg. A második korszakban ezzel szemben a hangsúly már a létre esik, a lét az, ami feltárul, s a metafizikát meghaladó gondolkodásnak éppen ezt a feltárulást kell elgondolnia. A korai korszak filozófiáját az alap keresése hatotta át, az alap pedig a jelenvalólét fundamentális ontológiája lett volna. A fordulat után azonban Heidegger lemond az alap kereséséről, és a lét kutatását már nem is nevezi ontológiának, de még filozófiának sem, hanem csak egyszerűen „gondolkodásnak”.

8.8.8. Létfelejtés

A metafizika kiteljesedését Heidegger a technika uralmában pillantja meg. A technika lényegéről szóló elmélkedés (*A technika kérdése*, 1949) megmutatja, hogy a modern technika horizontján az ember és a tárgy közötti kapcsolat radikálisan átalakul: a tárgy dologszerűsége feloldódik a kalkulálhatóságban, és evvel párhuzamosan a szubjektum is megszűnik létezni. A kutatás üzemszerűsége a természetet kiszámítható, rendelkezésre álló nyersanyagként és erőforrásként állítja elénk. A technika felől szemlélve csak az létezik, ami egy számító és tervező megjelenítés tárgya lehet. Heidegger ábrázolásában az emberiség technikai fejlődése az egész Földgolyóra kiterjedő totális uralmat eredményez, a tudomány diadalmas átalakulása technikává azonban nem más, mint a metafizika betetőzése. Az individualitás felszívódik a kollektívizmusban, a „nemzetiszocializmus”, a „sztálinizmus” és az „amerikanizmus” nem pusztán politikai és kulturális irányzatot jelentenek, hanem a metafizikai létfelejtés teljességét. A technika uralma azt a látszatot kelti, hogy minden az ember terméke, vagyis az ember mindenben önmagával találkozik. Pedig épp ellenkezőleg: önmagával, saját lényegével nem találkozik sehol. A

számító-tervező gondolkodás ugyanis mindenre, még az emberre magára is kiterjed, vagyis az ember már sohasem önmagával találkozik, hanem egy kiszámítható, uralható, manipulálható létezővel.

A lét felejtése azonban nem valami olyasmi, amit egy elszánt gesztussal meg lehetne szüntetni. Heidegger kései gondolkodásának egyik fontos belátása, hogy a létfelejtés nem az ember tökéletlenségének köszönhető, hanem magához a léthez tartozik hozzá. A létnek is van története, és ez tulajdonképpen a létfelejtés különböző alakzatainak története, ami a létező létezőségének különféle meghatározásaiban jelenik meg: ilyen az idea Platónnál, az *energeia* Arisztotelésznél, a bizonyosság Descartes-nál, az abszolút tudás Hegelnél és a hatalom akarása Nietzschénél. A létről való nem metafizikai gondolkodásnak azonban van a filozófiától független változata is: ez a költészet. A költészet és általában a művészet az, ami időnként még felvillantja a lét gondolásának lehetőségét. Heidegger elmélkedése Hölderlin, Rilke, Trakl és más költők műveiről nemcsak a költészet metafizikát megkerülő gondolkodását mutatja meg, hanem a nyelv működéséről is mély belátásokkal szolgál. Heidegger már a *Lét és idő* kapcsán is azt írja, hogy a művet részben egy nyelvi probléma miatt nem fejezhette be: az idő és lét viszonyának helyes elgondolásához a metafizikai hagyománytól teljesen független, új nyelvre lett volna szükség. Ez azonban - ahogy az *Útban a nyelvhez* szövegeiből kiderül - nem történhet meg új kifejezések fabrikálásával, mintha lehetséges lenne a fenomének egyre adekvátabb kifejezése. Egy ilyen elképzelés még mindig annak a metafizikai meggyőződésnek a foglya, amely szerint a nyelv csupán a dolgok leképezésére és jelölésére szolgál. Egészen új viszonyt kell elgondolni a nyelvvel - ebben segít a költészetről való elmélkedés. A költészet nem a dolgok megjelölése, hanem a létező megénekklése és „felavatása”, mintha a létező ebben az énekben kerülne először napvilágra. A költői beszéd ugyanis valójában feltárás, a *Dichten*, a költés a művészet alapformája abban az értelemben, hogy a *Dichten* az el-nem-rejtettségre hozza a létezőt. Ilyen értelemben nemcsak a költészet, hanem például egy görög templom is ugyanezt a mozgást valósítja meg. A műalkotás - ahogy az 1936-ban előadásként elhangzott, majd 1950-ben közölt *A műalkotás eredete* című tanulmányban olvashatjuk - nem pusztán dolog és nem is eszköz. A műalkotás világot nyit meg, s a létezőt kiemeli az elrejtettségéből. Ez a megnyílás azonban nem semleges és ártalmatlan, hanem az igazság eseménye maga: a művészet az igazság működésbe

állítás. Heidegger már itt is hangsúlyozza, hogy a létezőt mindenekelőtt a nyelv képes megnyitni; ahol nincs nyelv, ott a létező megnyílásáról sem beszélhetünk, az igazság története ugyanis a költői mondásban jut szóhoz.

Lét és nyelv viszonya tehát rendkívüli jelentőségű Heidegger számára. Jóllehet lemond egy új nyelv kidolgozásáról, a gondolkodás feladatát mégis a nyelvre való mélyebb odahallgatásban látja. A nyelv eredetibb tapasztalása - amit elsősorban a költészet tesz lehetővé - ugyanis azt mutathatja meg, hogy a nyelv minden „tudományos”, vagyis pszichológiai, nyelvészeti, antropológiai meghatározása másodlagos ahhoz képest, hogy minden fenomént a nyelv nyit meg számunkra. A filozófia vége nem a gondolkodás vége, csupán azé az előállító-tárgyasító metafizikáé, amely Platón óta jellemzi az európai gondolkodást. Ehhez a tradícióhoz egyfelől hozzátartozik egy meghatározott nyelv, amelynek a szókészletét le kell építeni, másfelől pedig egy meghatározott elképzelés a nyelv működéséről, amely a nyelvet leképező-megjelölő funkciójára redukálja. Heidegger a gondolkodás feladatának elsősorban e kettős akadály elhárítását és a nyelv eredendőbb tapasztalását tartotta.

A filozófia vége és a gondolkodás feladatai (1964) című előadásban úgy vélekedik, hogy a filozófia tulajdonképpen eljutott addig a pontig, hogy feloldódott a saját maga által létrehívott tudományokban. Ezek a pozitív tudományok már csak létezőket látnak egy tudományos-technikai szemlélet felől, és az uralkodó tudomány hamarosan a számítástechnika lesz. A filozófia tehát megszűnik, de a gondolkodás számára marad még feladat: ebben a kiüresedett, technikai korszakban is őrizni kell a metafizikán túli gondolkodás lehetőségét a kalkuláló, technikai racionalizmussal szemben. A gondolkodás közvetlen hatásra aligha számíthat, viszont felébresztheti a készenlétet egy másmilyen, a létre nyitottabb jövővel szemben.

8.9. Hermeneutika

A hermeneutika szó jelentése: az értelmezés tudománya. A hermeneutikai filozófia az értelmezés különféle változatait és az emberi tapasztalatban betöltött szerepét teszi tárgyává. A fogalom jelentése azonban többértelmű a hermeneutika történetét meghatározó különböző korszakoknak megfelelően. Eredeti jelentése szerint a hermeneutika a szent szövegek interpretálását jelenti, vagyis azoknak a jelentésrétegeknek a feltárását, amelyek a nyilvánvaló jelentés szintje mögött húzódnak meg. Az exegézis mellett a hermeneutika a retorikához és a grammatikához is kapcsolódott. Az antikvitás és a keresztény középkor után a hermeneutika második nagy korszaka a romantikával veszi kezdetét, és a hermeneutika fogalmának modern jelentései ebben a fejlődésben alakulnak ki.

Friedrich Schleiermacher módszeres hermeneutikájának egyik alapelve az, hogy a szöveget a kortárs olvasó kontextusából kiindulva, nem pedig a későbbi értelmező kontextusa felől kell megérteni. Másik alapelve a „hermeneutikai kör” megfogalmazása: a szöveg egészének megértése feltételezi a részek megértését, a részek megértése pedig feltételezi az egész megértését. Vagyis a részek megértése csak a kor egész kontextusának értése felől lehetséges.

Második jelentésében a hermeneutika a megértés általános elmélete, és elsősorban a humán tudományok sajátos megismerésmódjára vonatkozik. Wilhelm Dilthey szerint a humán tudományok episztemológiájának első feladata a humán tudományok különböző válfajainak megkülönböztetése és rendszerezése (történeti-filológiai tudományok, illetve rendszeres társadalomtudományok), a második feladata pedig a természettudományokra jellemző magyarázat helyett a *megértés* általános elméletének, vagyis a hermeneutikának a kidolgozása. Ennek a megértésfogalomnak a jellemzői: nem kauzális magyarázatot ad, leíró jellegű és a megélt tapasztalatot próbálja szóhoz juttatni.

A hermeneutika fogalmának harmadik jelentése Martin Heidegger gondolkodásához köthető. Nála elsősorban a létmegértés, az előzetes értés, a lét és létező közötti differencia, valamint a nyelv kiemelt

jelentősége a meghatározó. Heidegger-nél a hermeneutika már nem a humán tudományok önértelmezésének alapját jelenti, hanem az ún. fundamentális ontológiához tartozik: világban létezésünk egyik alapjellegzetessége, hogy megértjük és értelmezzük környezetünket, vagyis a tapasztalat elválaszthatatlan a megértéstől és a nyelvtől. Minden tudományos, filológiai, vagy humán tudományi megértés erre a fundamentális megértési képességre épül, vagyis Heidegger-nél a hermeneutika alapvetőbbnek bizonyul a tudományos igényeknél. Hans-Georg Gadamer ezen a heideggeri alapon kritizálja a korábbi hermeneutikákat a tudományosságra való irányultságuk miatt.

A hermeneutika fogalmának negyedik értelme a latens értelem feltárásában látja a hermeneutika feladatát. Paul Ricœur nevéhez fűződik az a felfogás, amely szerint az értelmezés tudománya a szimbólumokra és a tudattalan feltárására vonatkozik. A következőkben a 20. századi hermeneutika e két legjelentősebb gondolkodójáról, Gadammerről és Ricœur-ról lesz szó.

8.9.1. Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Azok közé a fiatal filozófusok közé tartozott a 20-as évek elején, akiknek a Heideggerrel való találkozás meghatározó élménnyé vált. Gadamer eredetileg művészettörténettel foglalkozott, a művészet és a történetiség problémája filozófiai gondolkodásának később is állandó témája maradt. Saját munkáját úgy fogta fel, mint a fiatal Heidegger hermeneutikai filozófiájának folytatását. Első nagyobb művében, a *Platón dialektikus etikájában* (1931) a Philébosz című dialógus fenomenológiai értelmezésére vállalkozott. Három mozzanatot érdemes kiemelni a gondolatmenetből: 1. A szókratészi dialógus és a platóni dialektika közötti párhuzam elemzésével Gadamer a *megértés dialógusjellegére* hívja fel a figyelmet. 2. A hermeneutika középponti kérdése nem általában a megértés, hanem *a megértés a nyelviség felől tekintve*. 3. A harmadik mozzanat, amire Platón kapcsán rámutat, az, hogy a dialogicitásnak *etikai* gyökerei vannak, amennyiben a beszélők egymással szembeni nyitottságát feltételezi.

Igazság és módszer (1960) című műve a filozófiai hermeneutika talán legfontosabb összefoglalása. Gadamer hermeneutikájának középpontjában az a meggyőződés áll, hogy a tudományos módszer nem az egyetlen és kizárólagos útja az igazság elérésének. A

tudományok objektivitásra és szigorú bizonyításra törekszenek, de a megismerésnek más módjai is vannak. A mű célja az, hogy a tudományos módszer univerzális igényével szemben felmutassa az igazság olyan tapasztalati formáit, amelyek túllépnek a tudományosságon: a művészet tapasztalatáról, a filozófia tapasztalatáról és a történelem tapasztalatáról beszél. „Ezekben a tapasztalásmódokban - írja Gadamer a Bevezetőben - olyan igazság nyilvánul meg, mely a tudomány módszeres eszközeivel nem verifikálható” (Gadamer 1960/1984: 21). A mű egyik jelentős hozadéka a hermeneutikai igazság fogalmának kidolgozása. Ez a fogalom visszautal Heidegger meghatározására, aki szerint az igazság olyan esemény, amely egyszerre tár fel és rejt el valamit. Gadamer ezt a fogalmat továbbgondolva és kiegészítve jut el saját igazságfogalmának meghatározásához, amelynek lényeges eleme olyan fogalmak rehabilitálása, amelyeket az ún. tudományos gondolkodás a felvilágosodás óta elutasít. Ilyenek az „előítélet”, a „tekintély” és a „hagyomány”. Gadamer megmutatja, hogy minden igazság történetileg szituált és korlátozott, nincs tehát önmagában megálló, tiszta igazság, amelyet a megfelelő tudományos módszer segítségével meghódíthatnánk. Az emberi tevékenység legnagyobb része a nyelvhez, a beszédhez és az íráshoz kötődik, márpedig a nyelv sohasem teljesen áttetsző és egyértelmű. Az emberi viselkedés megértése tehát mindig egyfajta értelmezés, ez az értelmezés pedig a nyelven keresztül, a nyelvben leülepedett előzetes ismeretek játékba hozásával működik, vagyis az előítélet például nem negatív és kiiktatandó mozzanata az értelmezésnek, hanem szükséges előfeltétele. Gadamer ezt az alapvető értelmező tevékenységet nevezi hermeneutikának.

Három, szorosan egymáshoz kapcsolódó fogalom játszik meghatározó szerepet Gadamer hermeneutikájában: a játék, a hatástörténeti tudat és a horizontösszeolvadás. A *játék* a hermeneutikai tapasztalat egyik legfontosabb metaforája: a játéknak saját rendszere és struktúrája van, minek következtében a résztvevők úgy tapasztalják a játékot, hogy a játéknak elsőbbsége van a játékos tudatával szemben. Minden megértés olyan, mint a játék: nem mi csináljuk, hanem belevonódunk, rajtunk keresztül zajlik. A *hatástörténeti tudat* a hermeneutikai szituáció tudata, olyan feladatot jelöl, amelyet sohasem sikerül teljesíteni. Nem létezik közvetlen, teljesen semleges hozzáférés a műalkotáshoz vagy a hagyományhoz, nem tudjuk ugyanis

„kirefektálni” magunkat abból az összefüggésből, amely a hagyományhoz fűz. A hatástörténeti tudat nyitottság a hagyomány iránt: annak tudata, hogy egy hagyomány áramlik át az értelmezőn, vagyis tudata nem tiszta önadottság. Párhuzamos a dialogikus tapasztalattal, ahol a Te, a Másik csak akkor tapasztalható, ha igényeit nem eresztjük el a fülünk mellett, és engedjük, hogy mondjon magáról valamit. A hatástörténeti tudat értelme tehát az, hogy a hagyomány talaján állás - ahogy Gadamer megfogalmazza - „nem korlátozza a megismerés szabadságát, hanem lehetővé teszi” (253). A *horizont-összeolvadás* ez utóbbi gondolathoz kapcsolódik: a történeti szituáció jelenti minden lehetséges megértés horizontját és kontextusát. A szövegolvasás példáján ez azt jelenti, hogy a megértés mindig az olvasó, illetve értelmező elvárásainak és a szöveg által nyújtott értelemszerkezetnek egymáshoz kapcsolódásaként, játékaként, egymásba olvadásaként jön létre. Az olvasás logikája a kérdés és válasz logikája, és ez a dialogikus nyitottság jelenti minden tapasztalat alapját.

Gadamer szerint a mindenkori megértés kiindulópontját képező horizontösszeolvadás valójában a nyelv teljesítménye; tapasztalat és nyelv ugyanis szorosan összetartoznak. Az újkori tudományosság a tapasztalatot az eltárgyasítás, a természet leigázása és az előrejelzés fogalmai felől közelítette meg. A hermeneutikai tapasztalat fogalma ezzel szemben azt jelenti, hogy önmagunkat ismerjük meg jobban: a tapasztalat a tudás megváltozása, vagyis újabb tudás és az ezzel járó nyitottság megszerzése. Amit tapasztalunk, azt Gadamer szerint nem semleges ismeretként szerezzük meg, hanem szenvedés árán tapasztaljuk. „A hermeneutikai tudat tökéletessége nem a módszertani magabiztosságban áll, hanem a tapasztalásra való készségben, amely a tapasztalt embert a dogmatikusan elfogulttól megkülönbözteti” (uo.). Ez a tapasztalatfogalom azonban sohasem eredményezhet tudományt és tudományos módszerként sem alkalmazható, mivel önmagunk és végességünk tapasztalatát jelenti: nem tárgyi ismeretek felhalmozása, hanem megértés. Megértés és tapasztalat pedig egyaránt csak a nyelv közegében lehetséges - ez Gadamer egyik alaptézise. A nyelv rejtélye a beszélgetés felől tárható fel: a beszélgetésben a nyelv senkinek sem szabad tulajdona, minden beszélgetés előfeltételez egy közös nyelvet. Világban létezésünk tulajdonképpen nyelvi létezés. A megértés nyelviségének tételében azonban nem azon van a hangsúly, hogy minden megértett tapasztalat nyelvi alakot ölt, hiszen ez banalitás. A

gadameri hermeneutika a megértés nyelviségén azt érti, hogy az a folyamat, ahogy a tapasztalatot szóba hozzuk és szóhoz juttatjuk, soha nem zárul le egészen.

Gadamer szerint a filozófia sohasem szolgáltathat végérvényes igazságokat. A hermeneutika *univerzalitása* nem azt jelenti, hogy a hermeneutika egyetemesen érvényes igazságokkal fog szolgálni, hanem azt, hogy a nyelv és a megértés közegében mozgunk és ez alól nincs kivétel. Ez a közeg az univerzális, amelyben véges lényként tartózkodnunk kell.

8.9.2. Paul Ricœur (1913-2005)

A 20. századi francia gondolkodáson belül kétségtelenül Ricœur nevéhez fűzhető a hermeneutika elterjesztése és új útjainak feltárása. Ricœur fiatalkorában a husserli fenomenológia követője volt, a transzcendentális fenomenológia fő művét, az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához* című könyvet ő fordította le franciára és látta el kommentárokkal. Életműve tekinthető a hermeneutika és a fenomenológia ötvözetének is, bár az angolszász nyelvfilozófia szintén hatott rá. Első jelentős műve, *Le volontaire et l'involontaire* (Az akarati és az akarattalan, 1950) még a husserli eidetikus módszert követi, célja pedig az, hogy feltárja az akarat fenoménjének alapvető, lényegi szerkezetét. A későbbiekben a fenomenológia felől a hermeneutika felé közeledik. A fenomenológiából átveszi az intencionalitás tételét, vagyis azt, hogy a tudat mindig valaminek a tudata, és ennek a kiegészítő tételét: azt, hogy a tudat mindig jelentésteli módon irányul a tárgyára. A jelentés tehát ugyanolyan fontos lesz Ricœur számára, mint az intencionalitás. Husserlrel szemben, aki lehetségesnek tartotta a jelentés közvetlen megragadását a konstitúciós elemzésen keresztül, Ricœur úgy vélekedik, hogy a jelentést mindig csak kerülő úton, a hermeneutikai értelmezésen keresztül közelíthetjük meg. Számára nem lehetséges a filozófia abszolút kezdőpontjáról és alapjáról beszélni, az emberi cselekvés és szenvedés csak a szimbólumok, szövegek, történeti emlékek, művek és intézmények értelmezésének bonyolult és hosszadalmas kerülő útján ragadható meg. Ricœur szerint a fenomenológia feltárta a „jelentésteli” mezejét, ám a hermeneutikára van szükség, hogy ezt a mezőt helyesen tudjuk értelmezni.

Ricceur terjedelmes életművének egyes fejezetei felfoghatóak a hermeneutikai munka egy-egy sajátos területre alkalmazásaként. A szimbólumok hermeneutikáját dolgozza ki 1960-as művében, a *L'homme faillible*-ben (Az esendő ember), amelynek második része „A rossz szimbolikája” címet viseli. A szimbólumok értelmezésének kiterjesztéseként születik meg a pszichoanalízissel való nagy számvetése: *De l'interprétation* (Az értelmezésről. Esszé Freudról, 1965) című műve, amelyben az álom szimbolikáját és a kulturális szimbólumokat elemzi, s ez alapján véli úgy, hogy a hermeneutikai módszer és a pszichoanalízis értelmező munkája termékenyen párosítható. A pszichoanalízis ugyanis Ricceur szerint a vágy szemantikájának kidolgozására tett kísérlet: azt akarja megragadni, hogy a vágy miként nyilvánul meg a nyelvben, milyen kifejezéseket ölt és miként véti el a kifejeződést.

A hermeneutikai módszert később kiterjeszti a szövegek értelmezéséről a költői és narratív jelentés létrejöttének folyamatára. *Az élő metafora* (*la métaphore vive*, 1975) és a háromkötetes *Temps et récit* (Idő és elbeszélés, 1983-1985) Ricceur saját jellemzése szerint összetartozó, sőt iker művek. Az elsőben a metafora működését vizsgálja, és bemutatja azt a folyamatot, ahogy a betű szerinti jelentés lerombolása a metaforában új jelentés létrejöttét teszi lehetővé. A metaforák születése azért izgalmas, mert nem egyszerűen gazdagítja a leíró nyelvet, hanem egyszersmind új referenciatárgyak létrejöttét is elősegíti. A metaforákkal nemcsak új módon vagyunk képesek leírni a világot, hanem újfajta világtapasztalatra teszünk szert. *Az Idő és elbeszélés* három kötetében Ricceur azt mutatja meg, hogy miként teremtenek új jelentést a narratívák teljesen különmű elemek (célok, okok, véletlenek, vágyak stb.) szintézisével. A történetészövés hasonló a metaforák működéséhez, amennyiben a részekből új, jelentésteli egészet teremt. Ricceur elméletének talán legfontosabb belátása az, hogy az idő tapasztalata elválaszthatatlan a narratív szerkezetektől. Minden narratív értelemalakzat alapvetően idői jellegű és az időtapasztalatot juttatja szóhoz. Az egész mű alaptézise szerint az idő csak annyiban válik emberi idővé, amennyiben narratív alakzatokba szerveződik, és a narratíváknak csak annyiban van jelentésük, amennyiben az időtapasztalatunkat jelenítik meg. Az időfilozófiák (elsősorban Szent Ágoston és Arisztotelész) elemzése után az alaptézis elemzése következik a történelem és az irodalom területén. A történettudománnyal kapcsolatban megjegyzi, hogy csak

akkor őrizheti meg kiemelt szerepét a humán tudományokon belül, ha nem oldódik el attól az alapvető képességünktől, hogy történeteket kövessünk és megértsünk. Narratívák és idő összefüggését azután az irodalmon keresztül vizsgálja meg három híres „időregény” (Virginia Woolf: *Mrs. Dalloway*, Thomas Mann: *A varázshegy*, Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában*) elemzésén keresztül. A harmadik kötetben sorra veszi az idő apóriáit (pl. az idő vajon a lélekhez vagy pedig a természethez tartozik, vagyis pszichológiai időről vagy kozmológiai időről kell-e beszélnünk), és arra a megállapításra jut, hogy ezeket az apóriákat egyetlen időről szóló filozófiai elmélkedés sem tudta megoldani. Sem Kant, sem Husserl, sem Heidegger nem volt erre képes: Ricœur heremeneutikai vizsgálódásai végül ahhoz a belátáshoz vezetnek, hogy az idő tapasztalatához csak az idő narratív felfogásán keresztül juthatunk el, és csak ez vezet túl az idő apóriáin.

Egy későbbi jelentős művében, *Soi-même comme un autre* (Az önmaga mint másik, 1990) című könyvében kidolgozza narratívidentitás-elméletét. Az önmagaság és az állandó változás, vagyis a mássá levés dialektikájának labirintusából csak a személyes azonosságnak olyan felfogása vezet ki, amely nem valamiféle szubsztanciális alapra, de nem is egyszerűen a test azonosságára épül, hanem az önmagunkról elmesélt, majd újra elmesélt történeteken keresztül ragadja meg az azonosságot. Az azonosság egy olyan értelemképződmény, amelynek narratív szerkezete van. Ricœur fenomenológiai hermeneutikája hű marad ahhoz a meggyőződéshez, hogy önmagunkat csak akkor érthetjük meg, ha végigjárjuk a szövegek, cselekedetek, emlékek és intézmények értelmezésének hosszú kerülő útjait.

8.10. Egzisztencializmus

Az egzisztencializmus nem egységes irányzat vagy iskola, egzisztencialista filozófiák egymástól függetlenül jöttek létre elsősorban Németországban és Franciaországban. Az alapélmény azonban minden esetben hasonló: elégedetlenség a hagyományos, megismerésre irányuló (neokantiánus, pozitivista, reflexiós) filozófiákkal szemben azon meggyőződés alapján, hogy ezek a gondolati rendszerek nem tudnak segítséget adni az életünk számára igazán jelentős problémák megoldásában. Az egzisztencialista filozófusok olyan gondolkodókat tekintenek elődeiknek, mint Pascal, Kierkegaard és Heidegger. A 20. századi egzisztencialisták közé sorolhatók: Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Nyikolaj Bergyajev, Gabriel Marcel. Az egzisztencialista irányultságú filozófiákat úgy lehetne jellemezni, hogy a filozófus észreveszi: nem lehet szigorúan elválasztani a filozófia tárgyát a filozófia szubjektumától. A filozófia reflexívvé válik abban az értelemben, hogy a filozófus immár nem semleges szemlélőnek tekinti magát, hanem saját létmódját is az elmélkedés tárgyává teszi: a tudat, a szabadság, a transzcendencia, a halál, a bűnösség, a szorongás kerülnek érdeklődése homlokterébe a tudat-tárgy viszony, illetve a megismerés helyett. Ennek következtében az egzisztencializmus nem választja el a megismerést és az ontológiát a moráltól és a gyakorlati cselekvéstől. Azzal párhuzamosan, ahogy a filozófus saját személye is megjelenik a gondolkodásában, egyfelől csökken a különbség irodalom és filozófia között, másfelől csökken a különbség gondolkodás és közéleti cselekvés között.

8.10.1. Karl Jaspers (1883-1969)

Eredetileg pszichiáter volt. 1913-ban jelent meg első jelentős műve, az *Általános pszichopatológia*, ám ezt követően már elsősorban filozófiai műveket adott közre.

Filozófusként a *Psychologie der Weltanschauungen* (Világnézetek pszichológiája, 1919) lépett a nagyközönség elé. Az olyan fenomének elemzésével, mint amilyen a bűn, a halál, a véletlen, a küzdelem stb. meg akarta mutatni, hogy az ember élete során szükségképpen jut olyan határhelyzetekbe, amelyekben nem tud az elméleti észre

hagyatkozni. Ezeknek a problémáknak az elemzése révén látványosan szakított a század eleji neokantiánus filozófia intellektualizmusával. Egy olyan gondolkodást szegezett ezzel szembe, amely Kierkegaardhoz, Nietzschehez és másokhoz kapcsolódva az emberi egzisztenciát tartotta kiindulópontnak.

1932-ben látott napvilágot háromkötetes *Philosophie* (Filozófia) című nagy, összefoglaló műve, amelyben tisztázni igyekszik a filozófia és a tudományok kapcsolatát. A filozófiának, szemben a szaktudományokkal, nincs lehatárolt tárgysterülete, hanem a lét egészével foglalkozik és az ember létben elfoglalt helyével. Ilyen értelemben bármi filozófiai jelentőségre tehet szert, ha létezésünk határaihoz és alapjaihoz vezet el bennünket. Tulajdonképpen csak a filozófia képes arra, hogy túllépjen az eltárgyasító hétköznapi tapasztalaton és a tudományos megismerésen, s ezért a filozófiának nem tudományos, hanem egzisztenciális jelentősége van. Hogy betölthesse szerepét, a filozófiának szakítania kell az eltárgyasító és világra orientált gondolkodással. Ennek megvilágítására Jaspers megkülönböztet objektív és szubjektív létet. Az objektív lét négy különböző valóságszférára osztható: a fizikai törvények által meghatározott élettelen természetre, az organikus életre, a lélekre mint élményre és végül a szellemre mint gondolkodó és világi tárgyakra irányuló tudatra. A szubjektív lét ezzel szemben az én vagy ego fogalmával jellemezhető. A tudományok csak a tárgyi világra vonatkoznak, ezért nem tudják a teljes valóságot megvilágítani. Ami a tudományos világképből hiányzik, az pontosan a szubjektív lét, az egyedi, egyszeri én léte, vagyis az egzisztencia. A szubjektumot Jaspers szerint nemcsak a pozitivisták ténytudományok, de még a szellemtudományok sem képesek megragadni. Ez utóbbiak ugyanis még mindig az objektív léttel vannak elfoglalva, az objektív lét harmadik és negyedik szintjével, vagyis a lelki és a szellemi létmódokkal. Jaspers szerint a filozófia akkor tölti be feladatát, ha azt próbálja megmutatni, ami túl van az objektív léten, például a csodálkozás állapotát, ami minden filozófia kezdete, vagy olyan fenoméneket, mint a szenvedély, a kétség, a büntudat stb. Ahol a tudományos objektivitás a határaihoz érkezik, ott lépi át e határokat a filozófia, ott következik a gondolkodás mint egzisztenciafilozófia.

Ha az én természeténél fogva gyökeresen más, mint a tárgyi és objektív létezés, akkor milyen értelemben lehet egyáltalán az énről beszélni? Ez

az a meghatározó filozófiai probléma, amelynek megoldását Jaspers célul tűzi ki. Először is az én fogalmának különböző értelmeit kell tisztázni. Jaspers szerint beszélhetünk *empirikus énről*, ami nagyjából megfelel a hétköznapi tapasztalat énfogalmának, és amire a különféle tudományok (orvostudomány, pszichológia, szociológia stb.) vonatkoznak. Az én ugyanakkor jelenti azt a *tudatot* is, amelynek számára minden megjelenő az objektív lét formáját ölti. A tudós például, aki az objektív létet vizsgálja, nemcsak empirikus énnel rendelkezik, hanem tudattal is. A tudat minden lehetséges objektivitás szubjektív ellenpárja, illetve előfeltétele, ám mint ilyen még nem rendelkezik individuális jellemzőkkel: az egyik tudatot helyettesítheti a másik. Ezt a tudatot az önreflexióban fedezhetem fel. Az önmagamra, vagyis énemre irányuló reflexió azonban csalóka, hiszen az énből egy félig-meddig tárgyi létezőt csinál, amennyiben eltárgyasítja az ént. Csak akkor jutunk el az én harmadik és tulajdonképpeni értelméhez, az én mint *egzisztencia* fogalmához, ha szakítunk ezzel az eltárgyasító szemlélettel és a reflektált tudat fogalmával.

Az egzisztencia azonban kétértelmű fogalom: egyrészt jelenti a puszta tárgyi meglétet a skolasztikus használat értelmében az esszenciával, vagyis a lényeggel szemben, másrészt azonban az individuális, énszerű létet is, aminek alapjellegzetessége, hogy önmagához és saját létlehetőségeihez viszonyul. Az én nem egy puszta tárgy a többi között, hanem olyan lét, amely saját egzisztenciájával és saját lehetőségeivel áll kapcsolatban. Az egzisztencia nem olyasmi, ami kívülről történik meg az énnel, mint egy elháríthatatlan esemény, hanem sors, amelyet ő maga formál választásain keresztül. A választás természetesen mindig egzisztencialehetőségekre vonatkozik, tehát nem tökéletes kötetlenségben és szabadságban történik meg, mégis sorsot és egzisztenciát alkot. Az egzisztáló embert jellemző szabadságot félreértés a meghatározó okok puszta hiányaként elgondolni. A szabadság hagyományos megközelítése helytelen eljárás alapul: először tárgyasítja az ént, vagyis én-dolgót csinál belőle, majd olyan dologként kezeli, amely vagy kauzálisan meghatározott, vagy kauzálisan meghatározatlan, azután ezt az utóbbi felfogást, az indeterminizmust nevezi szabadságnak. Ez a megközelítés azonban elvéti a valóságos szabadságot, hiszen az okok puszta hiánya egy teljesen negatív meghatározás, amely alapvetően az objektív létmódhoz tartozó kategóriákkal operál. A szabadságot Jaspers szerint ezért definiálni sem lehet, a definiálás ugyanis eltárgyasító meghatározás.

A Filozófia című háromkötetes mű második kötete az *Existenzerhellung* (Egzisztencia megvilágítása) címet viseli. A filozófia nem szolgálhat objektív elmélettel arra vonatkozóan, hogy mi a szabad ember lényege, pusztán elvezetheti egy pontig az embert, ahol már neki magának kell megtapasztalnia saját lehetőségeit. Az egzisztenciamegvilágítás módszere csak közvetett lehet: Jaspers előszeretettel utal az ún. *határhelyzetekre*. A normális, hétköznapi szituációk átláthatóak és kezelhetők, határhelyzetről akkor beszélünk, amikor olyan szituációban találja magát az ember, amelyben a tervezés és az eltárgyasító hozzáállás csődöt mond. A halál, a szenvedés, a bűn, a szerelem élményeiben radikális módon szembesülünk az emberi egzisztencia határaival, de egyszersmind az emberi egzisztencia szabadságával is. Az egzisztencia Jaspers szerint az ilyen határhelyzetekben valósítja meg önmagát, amennyiben a határhelyzetben tudatosan önmaga számára, és vállalja önmagát. A filozófia feladata valójában ennek a végső választásnak az előkészítése.

8.10.2. Jean-Paul Sartre (1905-1980)

A 20. századi francia gondolkodás egyik legismertebb alakja. Kétéves korában elveszítette apját, utána anyai nagyapjánál nevelkedett. Nemcsak filozófusként, hanem regényíróként és drámaszerzőként is komoly hírnévre tett szert. 1964-ben megkapta a Nobel-díjat, de baloldali meggyőződése miatt visszautasította a díj átvételét. Filozófiai fejlődésére nagy hatást gyakorolt, hogy 1933 novemberétől 1934 júliusáig ösztöndíjasként Berlinben tartózkodott és megismerkedett Husserl műveivel. Lelkesen üdvözölte a fenomenológia elkötelezett tárgyyszerűségét, s azt a tudatos módszertani szigorúságot, amellyel Husserl mindenféle spekulációt ki akart küszöbölni a gondolkodásból, s amivel magukhoz a dolgokhoz, akár a leghétköznapiabb eseményekhez igyekezett visszatérni. Sartre úgy érezte, hogy a megcsontosodott és üres spekulációba merevedett filozófiai hagyomány teljes reformja várható a fenomenológiától. 1936-tól kezdve sorra jelennek meg korai művei a transzcendentális én, a képzelet, az érzelem problémáiról, amelyek mind a fenomenológia belátásaira és módszerére támaszkodnak.

Nem vette azonban át kritikátlanul a husserli gondolkodás alaptételeit. Erősen elutasító volt például azzal a feltevessel szemben, hogy a tudat konstitúciós tevékenységének lenne egy végső középpontja, amelyet

Husserl transzcendentális egónak nevezett, s amihez egy ideálisan rögzített tudati szerkezet tartozna. Ez a kritika Az ego *transzcendenciája* (La transcendance de l'ego, 1936) című korai írás legfontosabb hozadéka. Sartre úgy vélekedett, hogy a fenomenológia alapeszméjének, a „vissza a dolgokhoz!” jelszavának elárulása az úgynevezett transzcendentális fordulat, amelynek értelmében Husserl minden konstitúciós tevékenységet visszavezetett egy végső forrásra, a transzcendentális egóra. Sartre egyetért a fenomenológia alaptézisével, miszerint a tudat intencionális tudat, vagyis mindig valaminek a tudata. Ennek következtében a világgal való kapcsolatunk egyfajta konstitúciós tevékenységként írható le, amelyben a tudat elválaszthatatlan a számára megjelenő tárgytól, és azt ő maga teszi olyanná, ahogy épp megjelenik. Sartre azonban úgy vélte, hogy csak a közvetlen tudati élményeink adódnak számunkra, ezek mögött semmiféle rögzített én és semmiféle végső értelemstruktúra nem található. A transzcendentális ego valójában egy kivetítés eredménye, nem pedig élményeink valóságos alapzata. A korai Sartre fenomenológiai törekvéseit talán a következőképpen lehetne összegezni: le kell bontani minden tudati kivetítést, hogy magukat a fenoméneket pillanthassuk meg eredeti közvetlenségükben.

Ennek a programnak része a képzeletről szóló két fenomenológiai értekezés: *L'imagination* (A képzelet, 1936), *L'imaginaire* (A képzeletbeli, 1940). A racionalista hagyománnyal szemben Sartre hangsúlyozza, hogy a képzeleti kép nem egy külső, tapasztalati tárgy elhalványult képmása bennünk. Ebben az esetben ugyanis a képzelet egy teljesen passzív, alárendelt képesség lenne, az észlelés egyfajta mellékterméke. Sartre szerint a képzelet az emberi tudat egyik legfontosabb, aktív és teremtő képessége. Valamit elképzelni nem az észlelt valóság utánzását jelenti. A képzelet ugyanis a világra vonatkozó intencionális tudat egy specifikus válfaja, lényege a valóság önálló, produktív és szintetikus alakítása. A képzelet alapját az az adottságunk jelenti, amely Sartre későbbi filozofálása szempontjából talán a leglényegesebb: a tudat képes elszakadni a valóságtól. Ez a tagadás, sartre-i műszóval a „semmítés” mozgása. Ebben a valóságtól való függetlenedésben fejeződik ki a tudat legfontosabb jellegzetessége: nem csupán egy szituáció által meghatározott, hanem önálló, semmítésre és a konkrétumoktól való eloldódásra is képes tudat. A képzelet, vagyis a képek látása és a nem valóságos

helyzetek elképzelése, végső soron tehát a tudat legfontosabb jellemzőjének bizonyul.

Ez az elemzés nyitotta meg az utat a Sartre-ot igazán foglalkoztató kérdés, a tagadás, ezen keresztül pedig a szabadság működésének leírásához. Filozófiai fő műve, *A lét és a semmi* Husserl fenomenológiája mellett már a heideggeri ontológia nyomait is magán viseli. Az 1943-ban megjelent nagy művet a német hadifogolytáborban (1940 nyarától 1941 márciusáig) folytatott rendszeres Heidegger-olvasás és értelmezés készítette elő. *A lét és a semmi* egy fenomenológiai ontológia kidolgozását tűzi ki célul, amelynek középpontjában az önmagában-való (*en soi*) és az önmagáért-való (*pour soi*) megkülönböztetése áll. A két fogalom a dolog és a tudat hagyományos kategóriáit helyettesíti, immár ontológiai megközelítésben: a lét egyik régiója áthatolhatatlan, zárt, és megáll magában, vagyis önmagában-való, változatlan, dologi létezés, a lét másik régiója ezzel szemben változó és tűnékeny, állandó átalakulásban, időbeli változásban van: önmagáért-való. A tudatban nincs semmiféle önazonos Én, a tudat így Sartre szerint végül is csak a léttel szembeni nemlétként, vagyis Semmiként értelmezhető. Így jutunk el a Lét és a Semmi szembeállításáig. Sartre filozófiai fő művének a középpontjában tulajdonképpen a Semmi értelmezése áll. A Semmi nem egy dolog, ami valamilyen különleges módon létezne, de nem is a Lét teljes tagadása, hiszen akkor csak negatív meghatározásként tudhatnánk róla. A Semmi nem más, mint az a dinamikus, idői hasadás a Létben, amit tudatnak hívunk. A tudat semmítő tevékenysége egy hasonlattal kifejezve olyan, mint a vizuális mezőben a vakfolt, amelyet sohasem láthatunk, viszont a tekintetünket elmozdítva utólag tapasztalhatjuk a "jelenlétét". A tagadás és a képzelet működése ennek a semmítő tevékenységnek az aspektusai. A legfontosabb aspektus azonban a szabadság: a tudat a semmítő tevékenység megértése révén el tud szakadni a közvetlen meghatározottságoktól, és képessé válik szabad döntésekre, vagyis öntudatra ébred. Önnön szabadságunk azonban egyszersmind szorongást is ébreszt: a saját lehetőségeinktől és a szabadság semmisségétől való szorongás a tulajdonképpeni metafizikai élmény. A szorongásra kétféle választ lehet adni: az ember képes önmagát választani, elviselni a szabadságot és cselekedni, vagy pedig menekül a szabadság és a szorongás elől. E menekülés kifejeződése a rosszhiszeműség, az az állapot, amikor hazudunk önmagunknak, és megpróbáljuk elfedni a valóságot. A szabadság és a

szituáció dialektikája nemcsak a *Lét és a semmi* című mű, hanem az egész Sartre körül kibontakozó egzisztencialista mozgalom alapgondolata.

A szabadság, a szituáció és az elkötelezettség fogalmai szinte kikényszerítik, hogy Sartre aktív gyakorlati és közéleti szerepet vállaljon. Részt vett az ellenállásban, ám úgy gondolta, hogy egy értelmiségi számára nem a harc, hanem az irodalom a legalkalmasabb eszköz a küzdelemre: filozofikus regényei, elbeszélései és drámái nagy hatást gyakorolnak a közönségre. 1945 októberében hangzik el *Az egzisztencializmus humanizmus* című előadás: Sartre ekkor már óriási népszerűségnek örvend, a teremben olyan nagy volt a zsúfoltság, hogy többen elájultak. A előadás gondolatmenetében Sartre elsősorban azokkal a meggyőződésekkel igyekszik szembeszállni, amelyek az embertől függetlenül létező értékekre támaszkodva azt állítják, hogy az ember lényege előzetesen meg van határozva. Sartre azt állítja, hogy *emberi lényeg nincs*. Az egzisztencializmus ezért abból az alaptételből indul ki, hogy a létezés megelőzi a lényeget. Egyszerűbben: az ember teszi magát azzá, ami. Ennek következtében az ember - egy híres sartre-i meghatározással - szabadságra van ítélve, hiszen nem támaszkodhat semmilyen, létezéséhez képest transzcendens lényegre. Az emberi létezést, az egzisztenciát szorongás, választás és szabadság jellemzi.

Az „egzisztencializmus” elnevezés *Gabriel Marcel*től (1889-1973) származik, és Sartre csak némi habozás után fogadta el. Az egzisztencializmus azoknak a fiatal íróknak és értelmiségieknek a gondolkodását jelölte, akik a háború utáni eufórikus hangulatban szakítani akartak az avítnak tartott gondolkodási módokkal, a szabadság fogalmát tartották a legalapvetőbbnek és Sartre-ot tekintették szellemi vezérüknek. A felszabadulás intellektuális mozgalma Franciaországban a marxizmussal vagy a kommunizmussal szemben az egzisztencializmus lett. A háború utáni francia egzisztencializmus azonban nem csupán filozófia volt, hanem egy egész életformát jelentett, amely a kávéházi vitákhoz, az éjszakai élethez és a jazzhez kötődött. Az egzisztencialista gondolkodás alaptézisei Sartre drámáiban, *Albert Camus* (1913-1960) regényeiben és esszéiben, valamint *Boris Vian* (1920-1959) írásaiban fogalmazódnak meg.

Az 50-es évektől kezdve Sartre közeledett a Kommunista Párthoz. 1960-ban megjelent második nagy, rendszeres filozófiai műve, *A dialektikus ész kritikája* már tükrözi érdeklődését a történetfilozófiai és politikai kérdések iránt, és a marxizmus elmélyült, kritikus átgondolását tűzi ki célul. Sartre ebben a műben egzisztencializmus és marxizmus sajátos keverékét hozta létre. Arra tett kísérletet, hogy ontológiai alapot szolgáltasson a marxizmusnak: ennek középpontjában a szükséglet mozzanata áll, ami az embert jellemző ontológiai hiányból érthető meg. Utolsó nagy műve, a Flaubert-ről szóló, háromkötetes monográfia (*L'idiot de la famille* (A család idiótája), 1972), amelyben saját egzisztencialista gondolkodását a pszichoanalízissel szembesíti Flaubert életének és korának leírásán keresztül.

8.11. A francia fenomenológia

A német szellemi életben rendkívüli törést okozott a második világháború, és a megváltozott légkörben a husserli fenomenológia szigorú, aprólékos elemzései elvesztették jelentőségüket. Akik kapcsolódtak még a fenomenológiai hagyományhoz, azok elsősorban Heidegger gondolkodását követték. A fenomenológia azonban nem szűnt meg, mivel súlypontja áthelyeződött Franciaországba. Ez nem csupán földrajzi változást jelentett, hanem módszertani és tematikus átrendeződést is. Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Derrida és Lévinas nemcsak a meglévő hagyományhoz kapcsolódtak, hanem új lendületet adtak a fenomenológiának. A 30-as évektől kezdődően érezhető a francia filozófiai életben az elégedetlenség a karteziánus, reflexiós filozófiák örökségével, valamint a neokantiánus hagyománnyal szemben, amelyet elsősorban *Léon Brunschvicg (1869-1944)* személyesített meg. Az átalakulásra nagy hatással van a fenomenológia, az ekkoriban induló új nemzedék gondolati tájékozódását a három H, vagyis Hegel, Husserl és Heidegger jelenti. Jól kifejezi a korhangulatot Jean Wahl 1932-ben publikált könyvének a címe: *Vers le concret* (vagyis „a konkrétum felé”, illetve „vissza a konkrétumhoz”). A konkrétumhoz való odafordulás eleinte az emberi egzisztencia felé fordulást jelentette, a test, a Másik létezése és a történelmileg-politikailag elkötelezett létezés problémacsoportjain keresztül. Az erős egzisztenciafilozófiai jelleg mellett azonban a konkrétumhoz való odafordulás a fenomenológia iránti érdeklődést is magával vonta. A francia gondolkodók olyan témákkal gazdagították a fenomenológiai hagyományt, mint a tudattalan, az interszubjektivitás, a nyelviség stb. A konkrétumhoz való fordulás két alapvető értelemben határozta meg a francia gondolkodást: 1. A konkrétum egyfelől jelentheti azt, ami közvetlen, vagyis ami a reflexió *előtt* adott. Ez elsősorban a karteziánus, reflektív gondolkodással való szakítást és olyan dimenziók filozófiába való beemelését jelentette, amelyre a karteziánus hagyomány vak volt: a testiség, a vágy, az érzéki-érzelmi szféra stb. 2. A konkrétum azonban jelentheti a közvetítéseknek azt az összefüggését is, amelyben a szubjektum él, vagyis a társadalmi, a történelmi és a nyelvi-kulturális világot. A konkrétumhoz való visszatérés ebben az értelemben éppen azt jelenti, hogy semmi sem adott közvetlenül a szemlélet számára, hanem épp ellenkezőleg,

minden tapasztalat közvetítések sorozatán keresztül jut el a szubjektumhoz.

8.11.1. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)

1926-tól a párizsi *École Normale Supérieure* hallgatója, ahol többek között Sartre-ral és Simone de Beauvoirral kerül közeli kapcsolatba. 1937-ig tevékenyen részt vett az *Esprit* című folyóirat körüli alkotókörben. 1939-ben látogatást tett Leuven-ben, ahol Husserl kéziratok hagyatékát tanulmányozta. 1945-től a lyoni egyetemen, majd 1949-től a Sorbonne-on tanít a gyermekpszichológiai és pedagógiai tanszéken. Váratlan halála miatt töredékben maradt második alkotókorszakának fő műve, *A látható és a láthatatlan* (*Le visible et l'invisible*).

Merleau-Ponty gondolkodása elsősorban a tapasztalat reflexivitás előtti összetevőinek feltárását tartotta feladatának, filozófiájának ezért kiemelt fontosságú témája a testiség kérdése. Merleau-Ponty a fenomenológiában látta azt az új gondolati irányt, amelynek segítségével ki lehet szabadulni a megcsontosodott hagyományt uraló ellentétből: az objektív tudományokra támaszkodó naturalizmus és a reflexív tudatfilozófia ellentétéből. Korai gondolkodásának egésze felfogható eloldódásként ettől a hagyományos szembeállítástól és egy olyan *harmadik dimenzió* kereséseként, amely meghaladja a hibás kettősséget. Az a szféra, amely a leginkább kifejezi a tapasztalás eleveenségét és amely a hagyományt uraló kettős beállítódás számára mégis láthatatlan maradt, Merleau-Ponty szerint a tapasztalat testi jellege. Filozófiai törekvéseinek középponti kérdése tehát így hangzik: mit jelent a tapasztalás *testisége*?

Merleau-Ponty gondolkodásának egyik legfigyelemreméltóbb vonása az, hogy sohasem elégedett meg a pusztán filozófiai elmélkedéssel. A konkrét, kísérleti tudományok eredményeit ugyanúgy megpróbálta felhasználni, mint a filozófusok belátásait. Korai korszakának két műve (tulajdonképpen a párhuzamosan írt két doktori disszertációja) ezt a kettős megközelítést tükrözi. *La structure du comportement* (A viselkedés struktúrája, 1942) című könyv a testi viselkedés, az organizmus környezethez való viszonya és az organikus viselkedés különféle szintjeinek leírásán keresztül mutatja meg a testi létezés sajátosságait. Itt tehát a korabeli pszichológia, fiziológia, etnológia és

biológia eredményei alapján közelít meg egy olyan szférát, a test és a viselkedés szféráját, amelyet - a könyv alaptétele szerint - nem lehet kimerítően jellemezni a hagyományos, naturalisztikus tudomány tárgyiasító szemléletével. A másik mű, *Az észlelés fenomenológiája* (Phénoménologie de la perception, 1945) ugyanezt a feladatot fenomenológiai eszközökkel, vagyis a nem empirikus fenoménnek gondos leírásával teljesíti. A testi viselkedéssel szemben itt már a *testi észlelés* részletes vizsgálata a cél. A tapasztalás folyamata és az észlelés elemei nem írhatók le a hagyományos reflexív filozófia kategóriáiban, ami minden jelenséget világos és artikulált, vagyis logikailag rendezett tudati jelenségként fog fel. A keresett harmadik dimenziót, amely természet és szellem, valamint test és lélek elválasztásait képes meghaladni Merleau-Ponty szerint a *struktúra és a Gestalt* (alakzat) fogalmai teszik sajátosan megragadható kutatási területté. Mindkettő azt a szférát jellemzi, amely nem tisztán szubjektív és nem is tisztán objektív, azt a köztes szférát, amelyhez az utat egyfelől az organizmus és a környezet strukturális összefüggései, másfelől a tapasztalást jellemző és a tudatos elhatározást megelőző egészlegesség nyitja meg.

Észlelés és testiség. Az *észlelés fenomenológiájában* Merleau-Ponty immár nem kívülről közelít a tapasztalás és a tapasztalati értelem keletkezésének problémájához. A fenomenológiai leírás középpontjában az a tézis áll, hogy az észlelés nem egy a többi fenomén közül, hanem példaszerű és alapvető fenomén. Az észlelés ugyanis az az *eredeti kontaktus* a valósággal, ami minden predikatív különbséget megelőz, s amire minden egyéb világhoz való viszony (nyelvi, kulturális, erkölcsi, esztétikai stb.) ráépül. Az észlelés nem tudatos, intencionális aktus, hanem a világhoz való viszonyunk alapzata, amiből minden egyéb aktus kibomlik; a vele szemben álló világ pedig nem tárgy, illetve tárgyi összefüggés, hanem tapasztalati mező.

Az észlelés eredendő világát azonban nem egykönnyen találjuk meg, hiszen kulturális, tudományos és filozófiai előítéletek sokasága fedi el előlünk. Merleau-Ponty szerint egy átfogó előítélet teszi láthatatlanná az észlelés eredeti állapotát, s ezt az előítéletet egyaránt osztja az empirikus szenzualizmus, az asszociációs pszichológia, valamint az intellektualista filozófia. Az előítélet abban a feltevésben foglalható össze, hogy a világ, mint tények összessége, *készen áll* előttünk. Ha a

világ készen adott a számunkra, akkor a tapasztalat nem más, mint e kész világ passzív letapogatása. Merleau-Ponty ezzel szemben arra a belátásra jut, hogy nincsenek készen adott dolgok és dologi összefüggések, az eredendő észlelés szintjén a *világ mindig befejezetlen és sohasem teljesen meghatározott*. Az észlelés tehát maga is alakítja ezt a világot. A fenomenológia feladata az, hogy a még befejezetlen és nyitott észleleti világnak, valamint a teremtmő tapasztalati mozgásnak a struktúrávonalait és eredendő alakzatait kitapogassa.

Merleau-Ponty fenomenológiai leírása az észleléssel kapcsolatos klasszikus előítéletek kritikájával veszi kezdetét. Elutasítja a klasszikus ismeretelméleteknek azt a megkülönböztetését, amely az észlelés érzéki anyagát élesen elválasztja az intellektuális formától. Az észlelés tárgyiságával kapcsolatos második kritika az asszociációs elméletekre irányul, amelyek az elszigetelt érzéki adottságok feltevéséből indulnak ki. Merleau-Ponty szerint az ingerek asszociációja nem előzi meg az egész konstitúcióját, az észlelés ugyanis már mindig is egészleges alakzatokra támaszkodva bontakozik ki. Az észlelés nyitott állapotát nem atomi érzetek alaktalansága, hanem *elemi formák, alakzatok és értelem-összefüggések felvillanása jellemzi*. Ugyanígy elutasítja az intellektualizmust is, mert az túl sokat bíz a gondolkodásra és eltekint a tudatműködés sokféle alkalmi esetlegességétől. Úgy tekint a tudatra, mintha mindig tökéletesen éber és koncentrált lenne, mintha sohasem lankadna a figyelme és sohasem merülne álomba, vagyis úgy, mintha a tudat nem testben lakozna.

A test elemzése egészen sajátos helyet foglal el Merleau-Ponty fenomenológiájában. Úgy tűnik, hogy a keresett harmadik dimenzió kulcsa ennek a sajátos fenoménnek a helyes értelmezése. A test ugyanis nem pusztán objektum a világ többi dolga között, vagyis nem mérhető ki a klasszikus pszichológia és fiziológia mechanisztikus szemléletével, ugyanakkor nem is vezethető vissza a tiszta tudat működésére. A test filozófiailag kitüntetett helyzete abban a tételben foglalható össze, hogy nem egyszerűen a tapasztalás közege, hanem egyszersmind az értelemképződés eredete is. A testről való fenomenológiai gondolkodás mindenekelőtt perspektívaváltást igényel: a fenomenológus nem általában beszél a testről, hanem a saját test (*corps propre*) észlelésben játszott szerepét próbálja megvilágítani. Így válik világossá, hogy a test nem tárgy, hiszen a saját testem nem tárgy

az észlelési mezőmben, hanem az észlelés állandó fenomenális összetevője. Ott van állandóan, de közvetlenül sohasem a tapasztalás tárgya: nem a testemet érzélem, hanem a testemmel érzélek. A test egyszerre médiuma a világgal való minden kapcsolatunknak, ugyanakkor az is, ami által létezésünk lehorgonyozódik ebben a világban.

Az időiség ugyanolyan alapidimenziója létezésünknek, mint a testiség. Merleau-Ponty itt is újraértelmezi a korábbi és számára túlságosan is intellektualizáló időértelmezéseket. Arra hívja fel a figyelmet, hogy az időben nem úgy vagyunk benne, mintha jelenbeli énünk egy egybefüggő múlt meghosszabbítása lenne. Az idő egyrészt nem pillanatok lineáris sora, másrészt a gondolkodó szubjektum számára nem teljesen áttekinthető. A reflexió számára hozzáférhetetlen szférák felmutatása tulajdonképpen egy sajátos időviszonyra utal, és ez Merleau-Ponty fenomenológiájának egyik legfontosabb belátása. A tárgy előtti, személy előtti és jelentés előtti (Merleau-Ponty műszavaival preobjektív, preperszonális, prepredikatív) értelemképződés végső horizontja egy olyan előzetes adottság, amely minden lehetséges tudatosságot megelőz, és ez voltaképpen nem más, mint világba és testbe születésem ténye. Ez az a múlt, amely „soha nem volt jelen”, tehát soha nem éltem át: egy másra már visszavezethetetlen, végső adottság. Merleau-Ponty ezáltal végleg szakít a korábbi filozófiai időfogalmakkal, amelyek vagy az objektív idő lineáris pillanatsorként való felfogására, vagy a szubjektív időtudat jelenbeliségére épültek.

Egy új ontológia felé. Merleau-Ponty a 40-es évek végén sejteni kezdte, hogy *Az észlelés fenomenológiájának* gondolatmenete, minden újdonsága és radikalitása ellenére, tulajdonképpen nem tudta végrehajtani a maga elé tűzött feladatot. A cél a szubjektum-objektum hibás kettőssége mögötti harmadik dimenzió felmutatása és leírása lett volna. Ám Merleau-Ponty arra ébredt rá, hogy ha az észlelés leírásakor pusztán a szubjektum előtti preszubjektív működésről beszélünk, akkor még mindig megmaradunk a szubjektum-objektum szembeállításnál. A tudatos szubjektum előtti öntudatlan szubjektivitás feltételezése még mindig a „tudat” fogalomkörében mozog, noha ezt a tudatot látszólag feloldja a személytől független és öntudatlan tudati tevékenységekben. A kései Merleau-Ponty az észlelést már nem leképezési viszonyként fogja elgondolni, hanem olyan

strukturálódásként, amelyben az elemek - immár valóban a tudattól függetlenül - egymáshoz képest különülnek el a differenciálódás játékában: a strukturálódás alapmodellje a nyelvi működés lesz.

Az ehhez a célhoz vezető út a fenomenológia és a társadalomtudományok viszonyának tisztázásán keresztül vezet. Merleau-Ponty elsősorban az alakpszichológia, a pszichoanalízis, a nyelvészet és az etnológia eredményeit igyekszik fenomenológiailag értelmezni, és így jut el a *struktúra* és a *Gestalt* fogalmának elmélyítéséhez, valamint az észlelés és a nyelvi működés belső szerveződésének megpillantásához. Két gondolkör van rá különösen nagy hatással. Az egyik a Saussure által kidolgozott nyelvészet, amely azután a strukturalizmus mozgalmának elméleti alapjává szélesedett. A döntő mozzanat Saussure nyelvészeti kutatásaiból a *diakritikus jelelmélet*. Ennek értelmében a jel csak a többi jelhez képest rendelkezik jelentéssel, vagyis a jelek csak egy differenciális jelrendszerben nyerik el értelmüket. A jelentések ugyanígy alkalmazkodnak egymáshoz, vagyis nincs önmagában vett, elszigetelt jelentés: jelentésegység csakis egy jelentésmezőn belüli differenciális viszonyok mentén rajzolódik ki. Az értelemképződés fenomenológiai leírására jól alkalmazható ez a diakritikus megközelítés. A másik erőteljes hatás a pszichoanalízis felől érte Merleau-Ponty fenomenológiáját az 50-es években. Gyermekpszichológiával, valamint etnológiával való elmélyült foglalkozása végül elvezeti Freud nyomán a tudattalan egy olyan fogalmához, amely már nem meríthető ki a testi létezés és a tuda-telöttek azonosításában. A tudattalan nem az, amiről még vagy már nem tudunk, de tudhatnánk, hanem az emberi világban lét személytelen alapzata. A tudattalan állandó működése pedig maga is szimbolikus szerveződésnek engedelmeskedik, és - Lacan kifejezésével - úgy strukturálódik, mint egy nyelv.

Merleau-Ponty második fő műve, a *Le visible et l'invisible* végül befejezetlen maradt 1961-ben bekövetkezett halála miatt. A fennmaradt szövegek alapján azonban egy nagyszabású ontológia körvonalai rajzolódhatnak ki. A gondolkodás itt is a működő struktúrák leírását célozza meg, ám a korábbi korszak álláspontjával szemben Merleau-Ponty egyre kevésbé tartja a kialakuló struktúrákat olyan teljesítményeknek, amelyek valamiféle szubjektumhoz kapcsolódnának vagy abból erednének. A testi létezés problémája továbbra is középponti szerepet játszik, most azonban nagyobb hangsúly esik a

világra, amely maga is egyfajta eleven testként értelmeződik. Az észlelést pedig egy egyetemes diakritikus rendszer működéseként írja le, ahol a történéseknek már nincs tudati középpontjuk és eredetük. Testünk húsa és a világ húsa (*chair*) ugyanannak az eleven létnek a mozzanatai. Nem szemben állunk tehát a világgal, hanem magunk is ugyanabból az anyagból vagyunk, mint a világ. Nincsenek eleve adott és rögzített jelentések, amelyek irányítanák a tapasztalásunkat, hanem csak olyan „vad lényegekről” beszélhetünk, amelyek az észlelés mindenkori alapzatát, de ideális tartalommal nem rögzíthető háttérét jelentik. Észlelésünk szerveződése egy nálunk sokkal nagyobb szerveződésbe való illeszkedés. Ez a nálunk nagyobb szerveződés pedig nem valamiféle misztikus hatalom, hanem az eleven lét, vagy ha úgy tetszik a (nem naturalista módon felfogott) *eleven természet*.

Testünk, a világ húsába illeszkedő húsunk észlelett módon lép kapcsolatba a számára feltárulkozó világgal. Ennek az észlelésnek azonban nem a megismerés az alappéldája, amelyben aktivitás áll szemben passzivitással, hanem sokkal inkább a művészi alkotó tevékenység, amelyben aktivitás és passzivitás kibogozhatatlanul egybefonódik. Nem véletlen, hogy a kései Merleau-Ponty számára a festészet az a paradigmátikus tevékenység, amellyel a leggyakrabban jellemzi az észlelés folyamatát. A festészet öntudatlanul műveli azt, ami a fenomenológiában tudatossá válik: felfüggeszti a mindennapok tapasztalatát és visszatér az eredeti látáshoz. A festészet egyfajta „testi reflexió”, amely nem gondolati úton, hanem a szemlélet alapzatához való visszatéréssel mutatja meg nekünk a világ elfelejtett dimenzióit. Ugyanakkor természetesen a festészet, ahogy minden egyéb művészet is, kifejezés és kommunikáció. Vagyis a művészet mindig egy nyelv elsajátítása és e nyelv gazdagítása. A művészet nyelve azonban nem diszkurzív, nem logikai alapon működő kifejezés, hanem szemléleti nyelv: szemléleti, amennyiben láttat és nyelv, amennyiben közöl valamit. Ha igaz a korai Merleau-Pontynak az a belátása, hogy az észlelés már eredeti állapotában is értelemmel és jelentéssel telített, akkor ezt a belátást most egy másik gondolattal kell kiegészítenünk: az észlelés eredeti állapota nemcsak értelemmel telített, de szerveződése egy nyelv szerveződéséhez hasonlít, vagyis strukturális különbségek dinamikus játékaként alakul ki és formálódik meg.

8.11.2. Emmanuel Lévinas (1906-1995)

A litvániai Kaunasban született zsidó családban. A Bibliát héberül tanulmányozta, egyébként pedig orosz nyelvű oktatásban részesült. 1923-ban Franciaországba utazott tanulni és tulajdonképpen haláláig itt maradt. Egyetemi tanulmányait Strassbourghban végezte. Az 1928-as akadémiai évet Freiburgban töltötte, ahol beszámolót tartott Husserl egyik utolsó szemináriumán. Disszertációját Husserl filozófiájából írta, amely 1930-ban *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Az intuíció elmélete Husserl fenomenológiájában) címen jelent meg, és sok francia gondolkodó számára (Sartre számára biztosan) ez a mű jelentette az első híradást a fenomenológiáról. Lévinas Gabriella Pfeifferrel közösen lefordította Husserl *Karteziánus elmélkedések* című művét, ami először ebben a francia változatban jelent meg. Gondolkodására azonban legmélyebben kétségtelenül Heidegger hatott, akinek a gondolataival egész életében viaskodott. Lévinas filozófiája bizonyos értelemben a heideggeri „létgondolkodás” meghaladására tett kísérlet. 1939-től orosz és német tolmácsként kellett katonai szolgálatot teljesítenie, egy év múlva pedig hadifogságba esett, de tekintettel francia tiszti rangjára, nem vitték koncentrációs táborba. Litvániában maradt családja nagy részét azonban elhurcolták és megölték.

1947-ben jelent meg első önálló könyve, melynek anyagát még a fogolytáborban írta: *De l'existence à l'existant* (A léttől a létezőig). Lévinas gondolkodói programja már ebben világosan kibontakozik: az ontológia meghaladását tartja feladatának. Heidegger a létező metafizikáját akarja meghaladni a Létről való gondolkodás irányában, ezzel szemben Lévinas egy más típusú transzcendenciára utal: a Jó ideájának elsődlegességére még a Lét fogalmával szemben is. Husserl és Heidegger fenomenológiájának kétségtelen érdeme, hogy kiutat mutatnak a hagyományos metafizikák leszűkítő gondolkodásából és a horizont, a világ, valamint a Lét fogalmán keresztül a gondolkodás új útját tárják fel. A létezőtől a Léthez, illetve Világhoz való elmozdulás azonban még magában rejt egy totalizáló tendenciát (totalizáláson Lévinas egy végső elvre, elsősorban a tudatra való visszavezetést érti). A fenomenológia - metafizikaellenes tendenciája ellenére - még magában rejt a gondolkodás totalizáló hajlamát, ami Lévinas szerint közvetve háborúhoz, elnyomáshoz és igazságtalansághoz vezet. Ebben a műben merül fel először az „*ily a*”, vagyis a személytelen létezés

fogalma, ami a Heidegger által gyakran használt német „*es gibt*” francia megfelelője. Heideggerrel szemben azonban, aki ezt a radikális adódás pozitív ősforrásának tartja, Lévinasnál az „*ily a*” a sötéten kavargó, kaotikus és személytelen létezést jelenti, amelynek meghatározatlanságát csak egy másik ember megjelenése tudja meghaladni.

1961-ig Lévinast elsősorban a fenomenológia szakértőjeként tartották számon, első fő műve, a *Teljesség és végtelen* megjelenése azonban hamarosan ismert és elismert filozófussá tette. Előbb Poitiers-ben kapott professzori megbízást, majd Párizsban, ahol egészen 1976-os visszavonulásáig tanított. A mű radikális szakítást jelent az európai filozófia görögökkel kezdődő hagyományával, amelynek végén Lévinas szerint Husserl és Heidegger áll. Ennek a hagyománynak a fenomenológiára is érvényes rejtett alapgondolata a totalitás eszméje: az, hogy a teoretikus gondolkodás végül mindent tárgyává tehet és mindent megérthet. A megértés ugyanis nem más, mint egy alapra, vagyis végső elvre való visszavezetés, amelynek következtében azután a gondolkodás uralma alá hajthatja a számára megmutatkozó dolgokat. A nyugati metafizika alapképe a panoramikus tekintet, ami mindent a tárgyává tesz. Ezzel a totalizáló gondolkodással szemben Lévinas azt szegezi szembe, hogy az emberi és isteni Másik sohasem vezethető vissza valamilyen totalitásra mint annak eleme, vagy pedig az értelemadás valamilyen szubjektív forrására mint annak tárgya. Az igazi gondolkodás tiszteletben tartja a Másik elgondolhatatlan és radikális másságát. Az Ugyanaz (*Soi*) kétségtelenül a szubjektivitás, az ego és a tudat fogalmaival áll kapcsolatban, ezzel szemben a Más (*Autre*) a végtelen fogalmával. Lévinas végtelenen azt érti, ami túl van minden lehetséges totalitáson, s amit a gondolkodás történetében csak nagyon kevésszer sikerült elgondolni. Ilyen volt Platónnál a Jó ideája, ami a meghatározás szerint túl van a léten, és ilyen volt Descartes gondolatmenetében Isten ideája, amely tökéletes lévén nem származhat a tökéletlen tudatból.

Lévinas gondolkodásának középponti problémája az alteritás, vagyis a másság fogalma. Van-e valami, ami teljesen független és teljesen más a tudathoz képest, és amit a tudat totalizáló tendenciája nem tud tárggyá tenni? Lévinas szerint van, mégpedig a másik ember. "Az abszolút módon Más - a Másik" (Lévinas 1961/1999: 22) - hangzik Lévinas meghatározó tézise. A dolgok, a világ természetesen különböznek

tőlem, de azért tudatom tárgyai - egyetlen valami különbözik annyira tőlem, hogy sohasem válhat tudatom tárgyává: a Másik. Ugyanakkor nem olyan különbségről van szó, amihez ne lenne hozzáférésem. Ez a hozzáférés azonban nem fenomenális természetű, vagyis nem egy megjelenés rögzítése a tudatban. A Másik felbukkanásának leírására a fenomenológia elégtelen. Lévinas gondolati erőfeszítései arra irányulnak, hogy a tapasztalásnak azt a sajátos oldalát mutassa meg, amelyen keresztül úgy jelenik meg a Másik mássága, hogy megőrzi abszolút alteritását, vagyis nem válik függővé semmilyen transzcendentális éntől és semmilyen ontológiai totalitástól. Úgy véli, van ilyen tapasztalatunk, mégpedig az *arc* tapasztalata. Az arc nem vizuális fenomén, nem a megjelenő világ része és nem tárgy a tárgyak között. Egyedül az arc tapasztalatában nem fokozódik le az Én és a Másik viszonya egy megismerési vagy ontológiai viszonyra. Az arc tapasztalatában ugyanis az arc nem megjelenik (mint más fenomének), hanem ennél több történik: az arc feltárulkozik. Lévinas egyenesen az arc epifániájáról beszél, ami nem megjelenés, hanem *kifejezés*, vagyis beszéd.

Lévinas a hagyományos metafizika jó néhány fogalmi szembeállításának sorrendjét megfordítja. Úgy véli, hogy a jelentés megelőzi a lényegét, vagyis a Másik arcának kifejeződése megelőzi a nyelv intencionális használatát, az értelemadást. Még fontosabb tétele, hogy az etika megelőzi az ontológiát, vagyis az alteritás gondolata elsődleges a létgondolathoz képest. A Másikkal való találkozás leírásához tehát nem megfelelő az ontológia vagy a fenomenológia nyelve: az alteritás csak az etika nyelvén írható le. A következő lényeges mozzanatok különíthetők el a gondolatmenetében: 1. A Másikkal való találkozás nem egyenlő felek találkozása: Én és Másik nem egy szinten van, a Másik mindig egy felszólítást intéz hozzám, ami elől nincs módom kitérni. 2. A Másik megnyilvánulása egy parancsot szegez velem szembe, vagyis kötelességeim vannak vele szemben. Ez az értelme annak, hogy a Másikkal való viszony nem tapasztalati vagy fenomenális, hanem etikai viszony. 3. A találkozás elemzése megmutatja, hogy az Én és Másik közötti aszimmetria megelőzi az én minden spontaneitását és szabadságát. Sohasem vagyok teljesen szabad és kötetlen, bármi, amit teszek, egy eredeti felszólításra adott feleletként értelmezhető. 4. Felelős vagyok tehát a Másiknak és a Másikért. Lévinas filozófiájának ezért a *felelősség* áll a középpontjában. Gondolkodása az intencionalitás fenomenológiájával

szemben a „reszponzivitás” (felelősség, feleletadás) fenomenológiájaként is meghatározható.

A Másikkal való találkozás azonban ritka esemény: abban az értelemben ritka, hogy többnyire az Én önelégült világában élünk. Világban lakozásunk egyfajta ökonómia: az ego élvezi a világot, táplálkozik az elemekből és elégséges önmagának. Ezt az állapotot forgatja fel a Másik felbukkanása, amit Lévinas egyenesen traumatikus eseménynek tart, mivel felborítja az ego örömteli és a világot élvező életét.

1974-ben jelent meg Lévinas második korszakának fő műve, az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Másként mint lenni, avagy túl a léten). Lévinas nem sokkal az első mű megjelenése után ráébredt, hogy törekvése a nem ontológiai viszony leírására azért nem lehetett teljesen sikeres, mert még a hagyományos ontológia nyelvét használta. Az életművön belül ezért egy „nyelvi fordulatról” beszélhetünk: Lévinas az új témához immár egy új nyelvet dolgoz ki, és új típusú leírások sokaságát adja a könyvben. Az Én és a Másik közötti aszimmetrikus viszony leírása itt az érintés, a közelség, a sérülékenység, a helyettesítés, a túszerű állapot, az üldözés, a kényszer stb. felfokozott metaforáin keresztül történik meg. Az időt radikális diakróniaként ragadja meg Lévinas, olyan diakróniaként, amit nem lehet visszavezetni szinkrón viszonyokra. Minden aktivitásunk egy eredeti passzivitásra vezethet ő vissza, és minden intencionalitás feltétele egy olyan eredeti felelősség, amely egy a tudatot is megelőző múltra utal. A diakrón időviszony által Lévinas egy olyan ősmúltra utal, amely sohasem volt jelen, vagyis amely megelőzi a tudatot.

A Léten túlra irányuló gondolkodás legnagyobb nehézsége azonban abból ered, hogy csak egy olyan nyelvet tud használni, ami a Léthez tapad. Ezt a nehézséget a mű talán legfontosabb megkülönböztetésével próbálja meghaladni Lévinas: ez a mondás (*le Dire*) és a mondott (*le Dit*) különbsége. A filozófia csak a mondott nyelven tud megszólalni, de minden mondott egy eredendő mondásra utal, ami a Másik - minden nyelvet megelőző - eredendő szólítása. Az a szólítás, amelyre minden szavam és cselekedetem csak válasz lehet.

Lévinas számos írást publikált a judaizmus körében, amelyben kifejeződik erős kötődése a zsidó hagyományhoz. Ugyanakkor viszont

mindig ragaszkodott ahhoz, hogy nem teológiát, hanem filozófiát művel. Ezért a Másik Istenként való értelmezése - amire egyébként gyakran csábít a lévinasi nyelv - az egész lévinasi gondolkodást a teológiává válás veszélyével fenyegeti. Teológiai megközelítésben Lévinas filozófiai radikalitása egy hagyományos vallás teológiai olvasatává szelídülne.

8.11.3. Jacques Derrida (1930-2004)

A fenomenológiával való viszony harmadik típusát jelenti Derrida gondolkodása. Derrida filozófiai törekvéseit a metafizikai és fenomenológiai hagyomány „dekonstrukciója” jellemzi. A fogalom maga is a fenomenológiai hagyományból ered: Husserl az intencionális tapasztalat rétegeinek leépítéséről (*Abbau*) beszél, Heidegger pedig a metafizika történetét uraló fogalmak „destrukciójáról”. Mindketten egy eredetibb szintig vagy eredetibb tapasztalatig akarnak eljutni, amelyet a fogalmiság átöröklött és a metafizika által eltorzított rétege elfed. A dekonstrukciónak is ez a célja, azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy Derrida szerint nincs olyan eredeti, közvetlen tapasztalat, amelyet a nyelviség-fogalmiság ne befolyásolna, vagyis amely ne szorulna további dekonstrukcióra. Filozófiájának kiindulópontja a husserli fenomenológia kritikája a *La voix et le phénomène* (Hang és a fenomén, 1967) című műben. Husserl az *I. Logikai vizsgálódást a nyelv vizsgálatának szenteli*, és arra a belátásra jut, hogy a jelentés ideális entitás, a jelentésadó intencionális tudathoz köthető és független minden kommunikatív funkciótól és nyelvi jeltől. A konkrét nyelv csupán esetleges és elhanyagolható öltözet a tiszta jelentésen. Derrida ezzel a felfogással száll szembe, és megmutatja, hogy a nyelv, a jel és különösen az írás valójában nem külsődlegesek a jelentéshez képest, hanem konstitutív módon részt vesznek a jelentés kialakulásában.

Derrida átfogó metafizikakritikája igyekszik elkerülni azt a naiv látszatot, mely szerint teljesen meg lehet szabadulni a metafizikától. Derrida szerint ugyanis nincs másik, nem metafizikai nyelv. A dekonstrukció feladata az áthagyományozott gondolkodás rejtett szervezőelveinek és csomópontjainak, meghatározó szembeállításainak és láthatatlan kapcsolatainak a feltárása. Bírálja a *logocentrizmust* (a logosz, vagyis a megismerés, a logika, az ész uralmát), a *fonocentrizmust* (a hang elsőbbségét az írással szemben) és a *prezentizmust* (az értelem tiszta és közvetítetlen jelenlétének

elképzelését). Derrida alaptézise szerint az értelem és a jelentés már eredetében meghatározódik a nyelvi jelölő, vagyis a jel mozgása által. A metafizika tulajdonképpen sóvárgás a jel eltörlésére, a tiszta jelenlétre és az eredet megtalálására. A dekonstrukció ezzel szemben az *írást* mutatja fel paradigmaticus állapotként, ami nem pusztán a tényleges betűk rajzolását jelenti, hanem a legáltalánosabb értelemben a jelölők mozgását. Jelentésről ezért mindig csak egy jelsorozaton belül beszélhetünk, vagyis a nyelvi jelölők rendszerszerű összefüggésén és egymástól való rendszerszerű különbségein keresztül. A strukturalizmusból ismert belátást azonban Derrida a fenomenológia egyik alapgondolatába oltja, nevezetesen abba a gondolatba, hogy végső soron minden értelmképződés az időtudaton nyugszik. Így születik meg a derridai gondolkodás alapfogalma: a *différance* (elkülönböződés), ami egyszerre jelenti az azonossággal szemben a különbséget, valamint a jelennel szemben az állandó idői elmozdulást. A *différance* ezért az ősrás, az ősnym, a törés, a helyettesítés, a *simulacrum* fogalmaival áll összefüggésben.

Derrida a fenomenológia mellett számos gondolati irányzatra támaszkodik, de mindegyiket sajátosan újraértelmezi, illetve új összefüggésbe helyezi. A strukturalizmusból a nyelvi jel és a jelölők különbségének gondolatát veszi át. Nietzschétől azt a gondolatot, hogy nincs egyértelmű eredet, az eredet nem a teljesség pillanata, hanem sokféleség és konstitutív hiány jellemzi - ezzel kapcsolatban vezeti be a disszemináció (szétmagzás, a magok szétszóródása) fogalmát (*Dissémination*, 1972). Freudtól az örömelev és a valóságelv szembeállítását: a metafizika nem más, mint az örömelev, vagyis a gyermeki teljes kielégülés vágyának kifejezése, ezzel szemben a valóságelv nem más, mint az elkülönböződés gondolatának elfogadása. Sokak szerint Derrida törekvései a hermeneutikával rokoníthatóak, ám ő a hermeneutikát is kritizálja rejtett metafizikai előfeltevései miatt. A hermeneutika ugyanis Derrida szerint a jelölők láncán keresztül a szöveg eredeti értelmét igyekszik megragadni, amivel szemben a dekonstrukció kiindulópontja az, hogy a szövegnek nincs végső értelemrétege: a *différance* ugyanis már az eredetben is benne van. A dekonstrukció ezért egy egészen más viszonyt jelent a szöveghez, mint a hermeneutika. Nem véletlen, hogy Derrida gondolkodása leginkább az irodalom-elméletben bizonyult termékenynek.

8.12. A Frankfurti Iskola

1930 októberében Max Horkheimer vette át a megbetegedett Carl Grünberg helyett a frankfurti *Társadalomkutatási Intézet* vezetését.

A Társadalomkutatási Intézetet Felix Weil alapította 1923-ban, az édesapja anyagi támogatásával. Hermann Weil egy mannheimi gabonakereskedelemmel foglalkozó cég alkalmazottjaként 1890-ben (22 évesen) kivándolt Argentínába. 1898-ban önállósította magát, és hamarosan nagy vagyonra tett szert. 1907-ben egy súlyos betegség (paralízis) felbukkanása után (az 1898-ban Buanos Airesben született fiával együtt) visszajött Németországba, és Frankfurtban telepedett le. Felix Weil apja életformájával szembeszállva szeretett volna valamit tenni a marxizmus németországi intézményes meghonosításáért. Ennek első lépéseként 1922 tavaszán Ilmenauban megszervezte az első marxista munkahetet. Ennek résztvevői között találjuk Lukács Györgyöt, Karl Korschot, Karl August Wittfogelt, Friedrich Pollockot, Paul Massingot és Fogarasi Bélát. (Lukácsot és Korschot leszámítva mindenki fiatalabb volt harmincévesnél.) Ennek folytatásaként szültetett meg a Társadalomkutatási Intézet, amelynek működése az egyetemmel megkötött szerződésre épült. Az intézet első igazgatója Carl Grünberg lett, aki Bécsből érkezett, és szakterülete a munkásmozgalom és a szocializmus története volt. 1924. június 24-én tartotta meg székfoglaló előadását. Az Intézet legfőbb tevékenysége egy folyóirat kiadása volt, amelynek címe: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (a szakirodalomban csak Grünberg-Archivumnak nevezik). Mindössze három és fél évvel később (1928 januárjában) Grünberg agyvérzést kapott. Felix Weil egy darabig még bízott az igazgató felépülésében, aztán nem akart még egyszer kívülről hívni igazgatót. Így 1930 októberében választása a frissen habilitált Max Horkheimerre esik.

A nemrégiben habilitált, és alig néhány publikációval rendelkező fiatal kutató kinevezése meglepetést keltett. Az 1931. január 24-én megtartott székfoglaló előadása azonban már egyértelműen igazolta az új igazgató tudományos kvalitásait. Innen szokás számítani a Frankfurti Iskola történetét. Horkheimer székfoglaló előadásának nagy újítása az volt, hogy a társadalomfilozófia korabeli általános fogyatékoságaiból olyan

konceptiót tudott levezetni, amely alkalmas volt az Intézet munkájának integrálására. Horkheimer számára a kiindulópontot a hegeli társadalomfilozófia adja. Nem mintha Hegel előtt Kant és Fichte nem mondtak volna érdemleges dolgokat a társadalom szerveződéséről. Horkheimer azonban úgy gondolja, hogy sem Kant, sem Fichte nem tudott túljutni az introspektív szemléleten, s így az interszubjektivitást nem tudták elsődleges jelenségnek tekinteni. „(A társadalomfilozófia) legragyogóbb teljesítményei egybeesnek a hegeli rendszer leghatásosabb fejezeteivel” (Horkheimer 1992: 27). Az interszubjektivitásnak azonban Hegel egy különös alakzatát dolgozza ki: azt feltételezi, hogy az egyének érdekei valamilyen magasabb általánosságban képesek összerendeződni. Horkheimer azonban többször is hangsúlyozza, hogy a hegeli idealizmus felbomlása véglegesnek tekinthető. „Miután a hegeli rendszer tekintélye az elmúlt évszázad közepén Németországban megingott, a jövőért lelkesedő individualisztikus társadalomban az objektív szellem metafizikája levált az egyéni érdekek prestabilizált harmóniájába vetett közvetlen hitről” (28). Ily módon a modern társadalomfilozófiát a széthullás fenyegeti: az objektív szellem integratív funkciójának eltűnését követően az egyes társadalmi jelenségek és tendenciák leírása nemcsak különvált, hanem a szaktudományok hatókörébe is került. „Az individuális életformák elvei közötti ellentmondás (...) elmélyülésével a filozófia, és különösen a társadalomfilozófia számára egyre sürgetőbbé vált, hogy felelevenítse a Hegel által meghatározott magasztos funkcióját - és a társadalomfilozófia elfogadta ezt a kihívást” (29). Ha az egyes társadalmi jelenségeket és tendenciákat nem lehet többé egy spekulatív szintézisben egyesíteni, akkor egy új szintézis után kell néznünk. Ezzel az új szintézissel szemben az az alapvető követelmény, hogy a tudományokat nem szabad egyszerűen felszámolnia. A szintézis csakis egy interdiszciplináris koncepció keretei között lehetséges. A kérdés tehát az, hogy lehetséges-e az interszubjektivitásnak olyan konstrukciója, amely tiszteletben tartja az egyes tudományokat, és mégis képes őket egy filozófiai koncepcióban összefogni. Horkheimer tisztában van azzal, hogy az interdiszciplinaritást nem hagyhatja meg a pusztá szólam szintjén. Ezt a gondolatot kérdésfeltevés formájában a következőképpen fogalmazza meg: „Milyen összefüggések állnak fenn (ha bizonyos társadalmi csoportokat, bizonyos időintervallumot és bizonyos országokat tartunk szem előtt) e társadalmi csoportok gazdasági folyamatban betöltött szerepe, a csoport tagjainak pszichés struktúrájában végbemenő

változások és a rájuk - mint a társadalom egészében elhelyezkedő összességre - ható és általuk előállított gondolatok és intézmények között” (32). Ebből a passzusból már jól látható, hogy a székfoglaló előadás bázisa ugyan a hegeli társadalomfilozófia átfogalmazása, de kritikai éle mégis a marxi koncepció ellen irányul. 1. Marxhoz hasonlóan Horkheimer is a társadalom gazdasági folyamatait tekinti a legfontosabbaknak. A kérdés ezen a téren az, hogy miben és mennyit változott a gazdaság Marx halála óta. Erre a kérdésre a közgazdaságtannak kellene válaszolnia, amiért az Intézetben Horkheimer gyermekkori barátja, Friedrich Pollock volt a felelős. Pollock életműve mindössze néhány cikkből áll, amelyek a monopóliumok térhódításáról és az államkapitalizmus kialakulásáról szólnak. 2. Marx azonban a gazdasági jelenségekből közvetlen következtetést vont le az egész társadalomra nézve. Ez Horkheimer szerint nem helyes; egy külön diszciplínának kell foglalkoznia azzal, hogy hogyan csapódnak le az objektív gazdasági folyamatok az emberi pszichében. Marx azt feltételezte, hogy a gazdasági konfliktusok éleződése (többé-kevésbé) automatikusan a társadalom átalakításához fog vezetni. A nagy gazdasági világválság azonban ezt a hipotézist megcáfolta. Ezzel a területtel a Weimari Köztársaság egyik híres pszichoanalitikusa, Erich Fromm foglalkozott. Fromm szerint éppen a válság körülményei között van jó esély arra, hogy a lázadási potenciál helyett a lojalitás növekszik. Mégpedig azért, mert a monopolizálódás következtében elvész a családi autoritás. Az apák nagy része már nem a saját vagyonával és szorgalmával tartja el a családját, hanem alkalmazottá válik. A felnövekvő gyermek így a szocializációban nem szembesül az autoritással. Ez azonban nem egyértelműen pozitív fejlemény: a gyermek ugyanis nem tanulja meg az autoritással folytatott harcot sem. A monopolizálódás következtében az autoritások a társadalomban jelen vannak, sőt egyre nagyobb hatalomra tesznek szert. Az autoritással nem szembesült gyermekek felnőttkorban ki vannak szolgáltatva az autoritásnak, jobban mondva alig várják, hogy alávetthessék magukat az autoritás hatalmának. 3. A két pólus között a kultúraelméletnek kellene közvetítenie. Horkheimer „gondolatok”-ról és „intézmények”-ről beszél. Azt lehet látni, hogy itt egy rendkívül tág kultúrafogalomról van szó, amely magában foglalja a kultúra intézményelméleti struktúráját is. Ennek felvázolásával az Intézet tagjai közül elsősorban az egykori Heidegger-tanítvány, Herbert Marcuse és Leo Löwenthal volt megbízva. Hozzájuk kellett csatlakoznia néhány külső munkatársnak: Theodor W. Adornónak és

Walter Benjaminnak. Ez a szekció vonultatta fel a legjelentősebb erőket, de valószínűleg épp ez hiúsította meg az egész programot a 30-as évek közepén kirobbant tömegkultúra-vita nyomán. Adorno rendkívül hevesen bírálta a tömegkultúrát azon az alapon, hogy a modern kultúra nem képes betölteni a társadalmi autoritások és az individuumok közti közvetítő szerepet. Ennek következtében azonban az interdiszciplinaritás egész rendszere meginog, és végül visszaesünk a marxi redukcionizmusba. De még ennél is súlyosabb volt az a probléma, amellyel Horkheimer mindjárt kezdetben szembesült: az interdiszciplinaritás az egyes részdiszciplínák kutatását is meghatározza, amiből az következik, hogy a társadalomfilozófia igazából már semmit sem tud hozzátenni a konkrét kutatásokhoz. Horkheimer önmagának ezt az összegző feladatot osztotta ki, de hamarosan rá kellett jönnie, hogy a létrejövő átfedések miatt tulajdonképpen feleslegessé vált.

Részben a program törékenysége, részben az anyagi nehézségek, részben a belső nézeteltérések következtében a Genfen és Párizson keresztül New Yorkba emigrált Intézet fokozatosan szétesett. Az Intézet folyóirata (*Zeitschrift für Sozialforschung*) 1939-ig még megjelent, de már egyre kevésbé tükrözte egy egységes és átfogó elméleti program körvonalait. 1941 áprilisában aztán Horkheimer New Yorkból Los Angelesbe települt át, ahol egy új tudományos programot szeretett volna indítani, amely a dialektika általános kérdéseivel foglalkozott volna. Sokáig töprengett azon, hogy kiket válasszon maga mellé munkatársnak. Végül egykori frankfurti professzortársát, Theodor W. Adornót választotta, aki kezdetben csak külső munkatársa volt az Intézetnek, de később már szintén Amerikában élt. Mindenesetre 1941 novemberében Adorno is átköltözött Los Angelesbe, és ezzel kezdetét vette egy bő két és fél éves intenzív közös munka, amelynek eredményeként megszületett *A felvilágosodás dialektikája*, mely először (1944-ben) kézirat gyanánt az Intézet kiadásában látott napvilágot, mindössze ötszáz példányban. A címe ekkor még: *Philosophische Aphorismen* volt. Könyvként először egy emigráns amszterdami kiadónál, a Querido Verlagnál jelent meg. Még az 50-es évek végén is fel lehetett fedezni egy-egy könyvesbolt polcain. A 60-as évek második felében azonban - a diákmozgalmak hatására - egy csapásra híressé vált, és Lukács *Történelem és osztálytudat* című könyve mellett a kapitalizmuskritika legjelentősebb alkotásaként kanonizálódott. A szerzők maguk is tudatában voltak

annak, hogy a mű törést jelent az Intézet korai programjához képest. „Ha észrevettük is régóta, hogy a modern tudományüzemben a nagy felfedezéseknek az elméleti műveltség növekvő széthullása az ára, mégis követhetőnek véltük a tudomány működését annyiban, hogy munkánk elsősorban a speciális elméletek kritikájára, illetve továbbvitelére szorítkozott. Legalább tematikusan igyekezett tartani magát a hagyományos diszciplínákhoz, a szociológiához, pszichológiához és az ismeretelmélethez. Az itt egyesített töredékek azonban megmutatják, hogy fel kellett adnunk ezt a reményt” (Horkheimer-Adorno 1990:11). Az interdiszciplináris materializmus helyébe egy történelemfilozófiai koncepció lépett, amely a következő kérdésre kereste a magyarázatot: „Valóban nem kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, hogy miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne?” Azt is mondhatnánk, hogy ez az újfajta barbárság (elsősorban a nemzetiszocializmus kialakulása) vezetett a társadalomelmélet történetfilozófiai radikalizálásához. E koncepció kidolgozásában a szerzők nagy segítségére volt, hogy 1941 júniusában megkapták *Walter Benjamin (1892-1940) történelemfilozófiai téziseit*.

A tézisek Hannah Arendt közvetítésével jutottak el Adornóhoz. Walter Benjamin 1940. szeptember 26-án a megszálló német csapatok elől menekülve a francia-spanyol határon fekvő Port Bou-ban öngyilkos lett. A történelemfilozófiai tézisek alkotják filozófiai

végrendeletét.

Ezekből a tézisekből a szerzők számára három gondolat volt meghatározó jelentőségű. 1. Benjamin többször is és igen plasztikusan ecseteli azt az elképzelést, hogy a történelem nem más, mint permanens katasztrófák sorozata. 2. Legalább ugyanilyen jelentős volt a haladás és a természetfeletti uralom általános kritikája. A természetfeletti uralom általános előrehaladása mellett mindig észre kell vennünk a társadalmi hanyatlásból fakadó folyamatokat is. 3. A szerzőkre továbbá nagy hatást gyakorolt az a gondolat is, hogy a kultúra és a barbárság mindig szorosan egybefonódik; pontosabban a kultúra minden termékében benne van a barbárság mozzanata (Benjamin 1980: 961-978). Ezeket a gondolatokat Horkheimer és Adorno a következőképp fogalmazzák át: „már a mítosz is felvilágosodás; és a felvilágosodás visszaesik a mitológiába” (16). Kiindulásképpen próbáljuk meg értelmezni ezt a két

fogalmat: a felvilágosodás nem egyszerűen a történelmi értelemben vett felvilágosodást jelenti (pl. a francia vagy a német felvilágosodást), hanem egy civilizációtörténeti folyamatot, amely a természet meghódításával és leigázásával azonosítható; a mítosz pedig az embertől független hatalmat, vagyis a barbárságot jelenti. Ezt az összefüggést a könyv nyitánya nagyon tömören megfogalmazza: „A felvilágosodásnak az előrehaladó gondolkodás legátfogóbb értelmében mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a félelemtől, és urakká tegye őket. De a teljesen felvilágosult Föld a diadalmas boldogtalanság jegyeit sugározza” (19; a fordítást módosítottam - W. J.). Most kiderül, hogy a dialektika mégsem egyszerűen a két fogalom szimmetrikus összefonódását jelenti. Inkább arról van szó, hogy a *felvilágosodás* minden erőfeszítése ellenére mégis a mítosz foglya marad. De nézzük egy kicsit részletesebben a fenti idézetet. A felvilágosodás azzal az ígérettel lépett fel, hogy az embereket megszabadítja a félelemtől és urakká teszi őket. A félelem külső körülményekre vonatkozik, azokra a rejtett erőkre, amelyeknek az ember kiszolgáltatva érzi magát. Max Weber fogalomhasználatára támaszkodva azt is mondhatjuk, hogy a felvilágosodás a világ varázstalanítását ígérte, a titokzatos erők legyőzését. Ez az ígéret azonban nem teljesült: a varázstalanító törekvések ellenére a világ a tökéletes boldogtalanságba zuhant. A dialektika lényege tehát úgy jellemezhető, hogy volt egy ígéret, amely aztán átfordult a maga ellenkezőjébe. A felvilágosodás így - következményeit tekintve - totalitáriánus. A világ a felvirágzás helyett a barbárságba zuhant. Horkheimer és Adorno a felvilágosodást állítják előtérbe, vagyis a természet fölött a technikai tudásra épülő uralmat. „Az emberek megnövekedett hatalmukért azzal fizetnek, hogy elidegenednek attól, ami felett hatalmat gyakorolnak. A felvilágosodás úgy viszonyul a dolgokhoz, mint a diktátor az emberekhez. Annyira ismeri őket, amennyire manipulálni tudja” (25). Ez az analógia az alapja felvilágosodás és totalitarizmus összefüggésének, melyet úgy is megfogalmazhatnánk, hogy a diktatúra legfőbb vonása az, hogy a kormányzást pusztán technikai kérdésnek tekinti. A felvilágosodás ugyanakkor nem egyszerűen civilizációtörténeti folyamatot jelent, hanem olyan folyamatot, amely egy bizonyosfajta tudásra épül. Ennek a tudásnak a lényege a formalizálás: az egység gondolata Parmenidészről Bertrand Russellig végigkíséri a gondolkodás egész történetét. A mindennek mindennel való azonosítása végső soron oda vezet, hogy minden elveszti az önmagával

való azonosságot. *A felvilágosodás dialektikája* azonban mégis tartalmaz egyfajta dinamikát: minél előbbre jut, annál mélyebben belebonyolódik a mítoszba. A folyamat tehát tartalmazza a fokozást: a felvilágosodás a barbárság egyre borzalmasabb formáit hozza létre. Így jutunk el ahhoz az általános elsötétüléshez, amely a 20. század 30-as és 40-es éveit jellemzi.

Az így kidolgozott dialektika egyrészt hasonlít a hegeli dialektikához, mert az azonosságon keresztül halad. De ez az előrehaladás nem valamiféle beteljesedéshez, hanem az abszolút katasztrófához vezet. Ebben az utóbbi értelemben már *A felvilágosodás dialektikája* kapcsán is beszélhetünk *negatív dialektikától*. A mű recepciója tulajdonképpen a szerzők egymással felelő megnyilatkozásaiban vette kezdetét. Adorno elégedett volt a könyvvel, Horkheimer viszont a mű aporetikusságára tekintettel szkeptikus volt. A felvilágosodás bírálata tulajdonképpen az ész kritikájaként is értelmezhető. Adorno egy helyen némi önelégültséggel ezt mondja: „az ész nem más, mint saját betegsége” (Horkheimer 1985: 602). Horkheimer pedig a következőképpen válaszolt: „Miért lenne beteg az ész? Itt egy rendkívül nehéz problémába bonyolódunk. Én egyáltalán nem vagyok elégedett.” A művet a szerzők sokáig *work in progressnek* tekintették, az esetleges folytatásra vonatkozó elképzelések azonban ezen a ponton megbuktak. És ez volt az a pillanat, amikor a szerzők a széles körű publikálás mellett döntöttek.

A 40-es évek végén Horkheimer és Adorno visszatértek Nyugat-Németországba, és fontos szerepet vállaltak a Társadalomkutató Intézet újraalapításában, s az egész nyugatnémet szellemi élet helyreállításában. A szimmetria azonban most megtörik: Adorno rendkívül népszerű lesz (habár csak 1957-ben lesz rendes egyetemi tanár), Horkheimer pedig néhány éven keresztül rektor a frankfurti egyetemen, tudósként azonban egyre inkább háttérbe szorul és marginalizálódik. Adorno háború utáni munkássága két részre hasad szét: a nagyobb elméleti munkáiban *A felvilágosodás dialektikáját* folytatja, másrészt számos kisebb dolgozatban a német szellemi feltámadás érdekében dolgozik. Az elméleti munkásság betetőzése a *Negatív dialektika*, amely számos előadásra támaszkodva, 1966-ban jelent meg könyvként. Azt lehetne mondani, hogy Adorno tulajdonképpen átveszi Horkheimer programját, és egy elvont dialektikakoncepció kidolgozásán munkálkodik.

A negatív dialektikát első megközelítésben a hegeli dialektika ellenkoncepciójaként értelmezhetjük. A hegeli dialektika alapvető előfeltevése a tárgy és a fogalom azonosítása volt. Az erre a premisszára épülő dialektikát Adorno az azonosság dialektikájának nevezi, s vele a negatív dialektikát helyezi szembe, amelynek kiindulópontja a tárgyaknak a fogalmakban való feloldhatatlansága. Adorno kiinduló előfeltevése szerint a fogalmi megragadásból a tárgyi létezők mindig kicsúsznak, mindig visszamarad egy abszorbeálhatatlan maradvány; a kanti *magában való dolog* mintájára. A *Negatív dialektika* programja a filozófiatörténeti előzmények felől tekintve a *magában való dolog* dialektikájaként értelmezhető. Ennek megvalósítása már csak azért is roppant nehéz, mivel a dialektika kidolgozásának lehetőségét éppen a *magában való dolog* feloldása tette lehetővé. A hegeli dialektikakoncepció előfeltevéseinek átbillentésére Adorno szerint azért volt szükség, mert a kidolgozandó filozófia érdeklődése az egyes, a különös, a fogalom nélküli létező tematizálására irányul. Ez az érdeklődés Adorno felfogása szerint szemben áll a filozófiatörténeti tradíció alaptendenciájával. Platóntól Hegelig ugyanis a filozófia érdeklődése az egyedi létezés mögött álló változatlan lényegiségekre irányult. A konkrétumoknak a lényegbe történő felemelése - Adorno értelmezése szerint - a konkrétum leigázását jelenti, s így módon a filozófiai természeturalás kategóriájával jellemezhető. A negatív dialektika feladata tehát, hogy a filozófiatörténeti tradíció egészével szembehelyezkedve kívül maradjon a természetfölötti filozófiai uralom közegén. A *Negatív dialektika* a fennálló társadalmi valóságot továbbra is „totálisan integrálnak” tekinti (Horkheimer-Adorno 1990:10). A kisebb, inkább aktuális vitatémákhoz kapcsolódó tanulmányaiban azonban Adorno túllép ezen a perspektíván. Számos olyan kisebb dolgozata van, amelyek aktívan be akartak kapcsolódni a német „szellemi újjáépítésbe”. Ezek közül most csak az 1959-ben született, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* („Mit jelent a múlt feldolgozása?”) című tanulmányt szeretném kiemelni.

A háború után Nyugat-Németországban élénk vita bontakozott ki arról, hogy mit jelenthet a múlt feldolgozása. Sokan azt mondták, hogy a múltbeli történések alá egyszerűen záróvonalat kell húzni, mert a kialakult büntudattal nem lehet együtt élni. Adorno szerint nem a múlt, hanem a jelen és a jövő érdekében kell szembenézni az elkövetett bűnökkel. Adorno a freudi elméletet próbálja egy kollektívumra

vonatkoztatni, és társadalmi diskurzust javasol a kollektív neurózis kezelésére. A tanulmányban van egy sokat idézett mondata: „A nemzetiszocializmus továbbélését a demokráciában potenciálisan veszélyesebbnek tartom, mint a fasiszmusnak a demokrácia *ellen* irányuló tendenciáit” (Adorno 1971: 10). A demokrácia ellen irányuló nyílt tendenciákkal könnyebb szembeszállni, mint a múlt rejtett továbbélésével. A múlt feldolgozása azt jelenti, hogy el kellene távolítani azokat az okokat, amelyek a nemzetiszocializmushoz vezettek (28).

A Frankfurti Iskola második generációjának legjelentősebb gondolkodója *Jürgen Habermas*, aki 1957-ben került az Intézetbe Adorno asszisztenseként. De már 1959-ben, Horkheimer nyomására, el is hagyja az Intézetet; 1961-ben készült el habilitációs írása: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. A könyv érdekesen ötvözi a szisztematikus és a történeti megközelítéseket, miközben az újkor egyik alapvető társadalmi kategóriáját (a nyilvánosság fogalmát) próbálja kidolgozni. Habermas szerint a politikai nyilvánosság alapvetően a kulturális nyilvánosságból jött létre, és a polgári társadalom (áruforgalom, társadalmi munka) és az állam között helyezkedik el. Vagyis a magánemberek és az államhatalom közé beilleszkedik egy olyan szféra, amely a társadalmi demokráciát képviseli. A nyilvánosság szerkezetváltozásának tézise azt mondja, hogy a késő kapitalizmusban ez a köztes szféra válságba került, mégpedig az állam expanziójának következtében. A nyilvánosság egyre inkább „irányított” nyilvánosság lesz, aminek következtében a nyilvánosság elveszti az állammal szembeni kritikai töltését (Habermas 1993: 81-85 és 217 skk.).

Habermasnak ez a könyve több szempontból is alapvető támadás *A felvilágosodás dialektikája* ellen. Egyrészt elveti a történelemfilozófiai megközelítést, a nagyléptékű civilizációs folyamatok elvont jellemzését. Másrészt feladja a társadalom „totális integrációjára” vonatkozó tézist, aminek következtében megoldhatóvá válik a kritika megalapozásának problémája. Ez az adott esetben a társadalom olyan leírását jelenti, amelynek kritikai mércéje a nyilvánosságban rejlő lehetőségek érvényesülése.

A 60-as évek közepe táján Habermas érdeklődése a társadalomtudományok logikájának vizsgálata felé fordult. E

vizsgálatok végeredménye az *Erkenntnis und Interesse* (Megismerés és érdek) című, 1968-ban megjelent könyv, amelynek legfontosabb gondolatait az 1965-ben megtartott, azonos című székfoglaló előadás is összefoglalta. A könyv a történeti és a szisztematikus szempontokat próbálja egyesíteni, az előadás viszont közvetlenül a szisztematikus elgondolások megfogalmazására törekszik. (Habermas 1964-ben újra visszatér Frankfurtba; a nyugdíjba vonult Horkheimer katedráját foglalja el.) A társadalomtudományok logikájának kidolgozásához Habermas először a tudományok általános elméletét próbálja körvonalazni. Ennek az általános elméletnek a középponti fogalma a megismerést vezető érdek, vagy a megismerés-érdek. Az érdek szó használata némileg ellentmond a köznapi, illetve a szokványos szociológiai használatnak. Érdeken általában a megnyilvánuló motivációknak egy strukturált egészben létrejövő összeütközését értjük. Habermasnál viszont az *érdek* szó jelentése inkább egy általános orientációhoz közelít. Habermas nagy gondot fordít arra, hogy a kor szokásos antropológiai megközelítésével szemben a tudományokat *ne* tegye egyszerűen az emberi önfenntartás funkcionális elemeivé. "A megismerés ugyanolyan mértékben eszköze az önfenntartásnak, mint amilyen mértékben transzcendálja a puszta önfenntartást" (Habermas 1995: 940). Csak ebben az esetben nyílik mód a megismerést vezető érdekek bevezetésére. Habermas a megismerést vezető érdekek alapján három tudománycsoportot különböztet meg. 1. Az *empirikus-analitikus tudományok* általában egybeesnek a természettudományokkal, vagy az ezek által képviselt tudományos mintával. „Az ellenőrzött megfigyelésben (...) rögzítjük a kiinduló feltételeket és mérjük az elvégzett műveletek eredményeit. (...) Azt mondhatjuk (...), hogy a tényeket és a közöttük lévő viszonyokat deskriptív módon ragadjuk meg; de ez a beszédmód nem homályosíthatja el azt, hogy a tapasztalati tudományok számára fontos tények (...) csak az instrumentális cselekvés funkciókörében (...) konstruálódnak” (937). A megismerés-érdek ebben az esetben a technikai rendelkezés. 2. A *történeti-hermeneutikai tudományok* megfelelnek annak, amit hagyományosan szellemtudománynak nevezünk. „Úgy néz ki, mintha az interpretáló belehelyezkedne a nyelv vagy a világ horizontjába, amelyből az áthagyományozott szöveg a maga értelmét meríti. De a tények itt is csak a rögzítés sztenderdjeihez való viszonyukban konstruálódnak” (938). Ebben az esetben Habermas gyakorlati megismerés-érdekről beszél. 3. A *szisztematikus cselekvéstudományok* közé tartozik a gazdaságtan, a szociológia és a politikatudomány, melyeket Habermas

időnként kritikai társadalomtudományoknak is nevez. "A kritikai kijelentések érvényességének értelmét rögzítő metodológiai keret mércéje: az *önreflexió* fogalma. Ez a fogalom a szubjektumot kiszabadítja a hiposztázált hatalmak összefüggéséből." Ebben az esetben egy emancipatív megismerés-érdek működik.

1981-ben jelent meg Habermas *A kommunikatív cselekvés elmélete* című könyve, melynek előszavában egy valóságos elméleti fordulatról számol be: „Időközben a metodológiai érdeklődésem (...) átadta a helyét egy szubsztanciális érdeklődésnek” (Habermas 1981:1/7). Vagyis a *Megismerés és érdek* elemzéseit még egy metodológiai érdeklődés vezette: olyan metaelmélet volt, amely az ismeretelméletet próbálja folytatni más eszközökkel. Az új kérdésfeltevés viszont a modern társadalom átfogó, szubsztantív leírására irányul. Habermas kiinduló kérdésfeltevése a weberi racionalitáselmélet felülvizsgálatára irányul. Weber ugyan többféle racionalitásfogalmat használ, de dominánssá végső soron mégis a teleológiai cselekvés fogalmában rejlő célracionalitás válik. Habermas ezzel szemben megpróbál bevezetni egy másfajta racionalitást, amelyet *kommunikatív racionalitásnak* nevez. A racionalitás ebben az esetben nem egy adott célhoz legmegfelelőbb eszköz megtalálását jelenti, hanem azt, hogy minden kommunikatív cselekvés esetében fel lehet tenni az indokokra és az érvekre vonatkozó kérdést. A weberi racionalitáselmélethez hasonlóan a habermasi koncepció is egy cselekvéselméletre épül. Habermas megpróbálja elhatárolni egymástól a kommunikatív és a teleológiai vagy instrumentális cselekvést. A kommunikatív cselekvés a nyelv médiumában játszódik le, a nyelvi médium jelenik meg mint a cselekvéskoordináció mechanizmusa. A teleológiai cselekvés mindig sikerorientált, de ez is kapcsolódhat a nyelvi kommunikációhoz, noha a kommunikáció nem eredeti médiuma. A kommunikatív cselekvésben az értelmezési folyamatok az interpretációs teljesítményekre épülnek. A kommunikatív cselekvések olyan típusú interakciók, amelyeket nyelvi aktusokon keresztül koordinálunk, habár nem merülnek ki ezekben az aktusokban (141-151). Az elméletalkotásnak erre a cselekvéselméleti szintjére Habermasnál egy rend-elméleti szint rakódik. A teleológiai cselekvésnek megfelel a rendszer, nagyjából abban az értelemben, ahogyan Niklas Luhmann ezt a fogalmat bevezette. A rendszert funkcionális összefüggések jellemzik, és mindig egy meghatározott médium köré szerveződik. Luhmann mindent rendszernek tekintett, Habermas szerint azonban ez a leírás csak a

gazdaságra és a politikára érvényes. (A politika esetén a hatalom, a gazdaság esetében a pénz játssza a médium szerepét.) A kommunikatív cselekvésnek viszont az életvilág felel meg. Az életvilágot Habermas első megközelítésben úgy vezeti be, mint azoknak a háttérben működő előfeltevéseknek az összességét, amelyek közepette a kommunikációs felek már mindig is mozognak. Ezeknek a rendelméleti fogalmaknak a bázisán dolgozza ki Habermas a maga kordiagnózisát. A diagnózis kiindulópontját az a meglátás képezi, hogy a rendszerben van egyfajta expanzív tendencia. (Ez nyilván a médiumokra épül, amelyek működése átlépi a rendszerek határát.) Habermas szerint modern körülmények között a rendszer fenyegeti az életvilágot; ez azt jelenti, hogy a rendszer médiumai átjárják a mindennapi kommunikációnkat. Vagyis a kommunikatív cselekvés egyre gyakrabban elveszti a maga önálló logikáját, és a hatalom, illetve a pénz szempontjai szerint kezd el működni. (Ezzel bizonyos értelemben visszakanyarodtunk a Nyilvánosság-könyv kordiagnózisához.) Habermas ezt az életvilág *kolonializációjának* nevezi.

8.13. Lukács György (1885-1971)

A 20. századi marxizmus kétségkívül legjelentősebb filozófusa - egyben a magyar filozófia történetének legkiemelkedőbb, az európai bölcséleti kánonba talán egyedül beletartozó alakja - Lukács György. Hosszú pályáját a kommunista mozgalomhoz történő csatlakozása osztja két szakaszra: ifjúkorának „premarxizmusát” „érett” és „kései” korszakának marxizmusa követi tehát. Kiterjedt életművének mégis határozott egységet ad a megfogalmazott problémák azonossága és a tematikus motívumok ismétlődése.

„Premarxista” korszakában egymástól eltérő gondolati törekvések jegyében született és különböző műfajú művekkel kísérletezik. Első jelentős munkája - kudarcba fulladó szépirodalmi kísérletek és impresszionista hangú színikritikák után - a modern dráma fejlődéstörténetét összefoglaló, pályadíjnyertes monográfiája: ez a felszínen száraz szaktudományos munkának látszik, mélyrétegeiben valójában metafizikailag színezett történetfilozófiára épülő vállalkozás. A tudományos törekvést odahagyva azonban hamarosan az esszéírás felé fordul: érzéki-irodalmi nyelven fogalmazott, mélyen vallomásos, metafizikai-egzisztenciális beállítottságú esszékkel jelentkezik. Esszéi az élet és a művészet szembeállítására épülnek: az élet kaotikusságával a műalkotás megformáltságát helyezik szembe. Az esztétikai jellegű szembeállítás háttérében az élet és a lélek metafizikai oppozíciója húzódik meg: a közönséges, inautentikus - a külső, mechanikus, emberidegen erők világával, az intézmények és konvenciók halott szükségszerűségeinek birodalmával azonosított - élet és a valódi, autentikus - az emberi világ szubsztanciáját és az autentikus individualitást képező - lélek dualitása rejlik. Az esszéiből magyarul és németül egyaránt megjelenő gyűjtemény, *A lélek és a formák* (1910) (*Die Seele und die Formen*, 1911) a háború után születő egzisztenciálfilozófia több motívumának megelőlegezését nyújtja. „Esszékorszakának” lezárultával ismét a szisztematikus filozófia felé közeledik. Előbb habilitációs írásnak szánt, részben életfilozófiai, részben kantiánus alapokon álló művészetfilozófiai szintézis írásába fog, utóbb ortodox kantiánus irányú esztétikai monográfián kezd dolgozni: mindkét mű töredékben és kéziratban marad azonban. Közben tervbe vett Dosztojevszkij-esszéjének elkészült bevezető

fejezete, a *Die Theorie des Romans* (A regény elmélete 1920) a hegeli filozófiát alkalmazza esztétikai problémákra: a görögség ifjúkorának és a modernség felnőttkorának a szembeállítására alapozva az „eposz korának” és a „regény korának” az oppozíciójához jut el. Az esszé, a metafizikai és a történetfilozófiai szemlélet eredeti szintézisét nyújtva, Lukács „premarxista” korszakának talán legjelentősebb teljesítménye - a szellemtörténet irányzatának egyik korai fő műve - lesz.

A kommunizmus melletti döntéssel a filozófust jó időre elsodorja a politika: a kései szintézisiekig a publicisztika lesz a vezető műfaja. Valamennyi, a kommunista mozgalom érdekeinek közvetlen-közvetett ideológiai-politikai szolgálatát magára vállaló írását a publicisztikai világlátás és érvelésmód jellemzi tehát. E körben legkiemelkedőbb műve - és talán egész oeuvre-jének leghatásosabb alkotása - a magyar kommün kultúrpolitikai vezetőjeként szerzett tapasztalatait földolgozó teoretikus cikkeinek gyűjteménye, a *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Történelem és osztálytudat, 1923). A kötet a hagyományos, empirista-pozitivistá marxizmusfölfogással a totalitásszemléletet szegezi szembe: a marxizmus aktivista-forradalmi értelmezését dolgozza ki. A benne megnyilvánuló messianisztikus-utópikus marxizmusfölfogás a művet a „nyugati marxizmus” irányzatalapító munkájává teszi: a cikkgyűjtemény a Frankfurti Iskolától az újbaloldali radikalizmusig számos irányzatra meghatározó befolyást gyakorol.

A politika vonzása és a publicisztika kényszere Lukács munkásságának utolsó két évtizedében enyhül: a gondolkodó visszahúzódik a közvetlen politikai-ideológiai küzdelmekről és a szisztematikus teoretikus munkának szenteli energiáit. Tervbe vett átfogó esztétikai és etikai szintéziséből az előbbi nyer határozottabb alakot: esztétikájának elsőként és egyetlenként elkészült része, az esztétikai tételezés önmagában is kész kidolgozott-befejezett filozófiai megalapozása, a *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963) (Az esztétikum sajátossága, 1965) a művészetet - a „dezentropomorfizáló” tudománnyal szembeállítva - a valóság antropocentrikus-„antropomorfizáló” visszatükrözéseként tárgyalja. Etikájának ellenben csupán a bevezető fejezete készül el: ez a társadalmi lét ontológiájának szentelt terjedelmes munka végül is voltaképp vázlat marad.

Irodalom

ÁRON LÁSZLÓ 1982: *Edmund Husserl*. Budapest: Kossuth.

BENSELER, FRANK (szerk.) 1984: *Revolutionäres Denken - Georg Lukács: Eine Einföhrung in Leben und Werk*. Benseler, F. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand.

BERGSON, HENRI 1889/1990: *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. (reprint) Szeged: Univerzum.

BERGSON, HENRI 1896/1993: *Matière et mémoire*. Paris: P. U. F.

BERGSON, HENRI 1900/1986: *A nevetés*. Budapest: Gondolat.

BERGSON, HENRI 1907/1987: *Teremtő fejlődés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BERGSON, HENRI 1932/2002: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Budapest: Szent István Társulat. BERNET, RUDOLF - KERN, ISO - MARBACH, EDUARD 1989: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner.

BOURDET, YVON 1972: *Figures de Lukács*. Paris: Anthropos.

COHEN-SOLAL, ANNIE 2001: *Sartre*. Budapest: Europa.

DELEUZE, GILLES 1999: *Nietzsche és a filozófia*. Budapest: Gond - Holnap.

DERRIDA, JACQUES 1972/1998: *A disszemináció*. Pécs: Jelenkor.

DERRIDA, JACQUES 1987/1995 . *A szellemről: Heidegger és a kérdés*. Budapest: Osiris.

DERRIDA, JACQUES 1991/2003: *Az idő adománya: a hamis pénz*. Budapest: Gond-Cura. DERRIDA, JACQUES 1993/1995: *Marxkisértetei*. Pécs: Jelenkor.

DERRIDA, JACQUES 1996/1997: *A másik egynyelvűsége avagy Az eredetprotézis*. Pécs: Jelenkor. DERRIDA, JACQUES 1997/1997: *Ki az anya?* Pécs: Jelenkor.

DERRIDA, JACQUES 1997/2000: *Istenhözád Emmanuel Lévinasnak*. Pécs: Jelenkor.

DILTHEY, WILHELM 1883-1910/1974: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat.

ERDÉLYI ÁGNES 1974: Bevezető. In Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellem-tudományokban*. Budapest: Gondolat. 5-55.

FEHÉR M. ISTVÁN 1980: *Jean-Paul Sartre*. Budapest: Kossuth.

FEHÉR M. ISTVÁN 1992: *Martin Heidegger*. Budapest: Göncöl.

FEHÉR M. ISTVÁN et al. 1991: *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről*. Budapest: Atlantisz. FEKETE ÉVA - KARÁDI ÉVA (szerk.) 1980: *Lukács György élete képekben és dokumentumokban*. Budapest: Corvina.

FINK, EUGEN 1930/1997: Megjelenítés és kép. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fertőmén, valóság*. Budapest: Kijárat. 47-96.

GADAMER, HANS-GEORG 1960/1984: *Igazság és módszer: egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Gondolat.

GADAMER, HANS-GEORG 1994: *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins.

GADAMER, HANS-GEORG 2000: *A filozófia kezdete*. Budapest: Osiris.

GRONDIN, JEAN 2002: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest: Osiris.

HARTMANN, NICOLAI 1931-1949/1972: *Lételméleti vizsgálódások*. Budapest: Gondolat. HEIDEGGER, MARTIN 1927a/2001: *Lét és idő*. Budapest: Osiris.

HEIDEGGER, MARTIN 1927b/2001: *A fenomenológia alapproblémái*. Budapest: Osiris. HEIDEGGER, MARTIN 1929/2000: *Kant és a metafizika problémája*. Budapest: Osiris. HEIDEGGER, MARTIN 1930/2004: *A metafizika alapfogalmai*. Budapest: Osiris.

HEIDEGGER, MARTIN 1950/2006: *Rejtektutak*. Budapest: Osiris.

HEIDEGGER, MARTIN 1953/1995: *Bevezetés a metafizikába*. Budapest: Ikon.

HEIDEGGER, MARTIN 1967/2003: *Útjelzők*. Budapest: Osiris.

HUSSERL, EDMUND 1900/2002: Logikai vizsgálódások I. Kifejezés és jelentés. In *Passim* IV. 1. (2002), 1-69.

HUSSERL, EDMUND 1905/2002: *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz.

HUSSERL, EDMUND 1907/1972: A fenomenológia ideája. In Uő: *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat. 27-110.

HUSSERL, EDMUND 1911/1972: A filozófia mint szigorú tudomány. In Uő: *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat. 111-192.

HUSSERL, EDMUND 1931/2000: *Karteziánus elmélkedések*. Budapest: Atlantisz.

HUSSERL, EDMUND 1936/1998: *Az európai tudományok válsága*. Budapest: Atlantisz. INGARDEN, ROMAN 1931/1977: *Az irodalmi műalkotás*. Budapest: Gondolat.

JASPERS, KARL 1948/2004: *A filozófiai hit*. Gödöllő: Attraktor.

JASPERS, KARL 1950/1987: *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Európa.

JASPERS, KARL 1977/1998: *Filozófiai önéletrajz*. Budapest: Osiris.

KADARKAY, ÁRPÁD 1991: *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*. Oxford: Blackwell.

KARDOS ANDRÁS (szerk.) 1997: *A Budapesti Iskola: Tanulmányok Lukács Györgyről*. I—II.

Budapest: Argumentum-Lukács Archívum.

LÉVINAS, EMMANUEL 1954/1997: *Nyelv és közelség*. Pécs: Jelenkor.

LÉVINAS, EMMANUEL 1961/1999: *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor.

LUKÁCS GYÖRGY 11910/1997: *Alélek és aformák. Kísérletek*. Budapest: Lukács Archívum-Napvilág.

LUKÁCS GYÖRGY 1921/1975: A REGÉNY ELMÉLETE. IN UŐ: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Budapest: Magvető, 478-593.

LUKÁCS GYÖRGY 1965/1978: *Az esztétikum sajátossága*. Budapest: Magvető.

LUKÁCS GYÖRGY 1923/1878: Történelem és osztálytudat. IN Uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető, 197-660.

MERLEAU-PONTY, MAURICE 1953/2005: *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa. MERLEAU-PONTY, MAURICE 1953/2005: *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan. MERLEAU-PONTY, MAURICE 1961/2002: A szem és a szellem. IN Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű*. Budapest: Kijárat, 54-78.

MERLEAU-PONTY, MAURICE 2005: Bergson létesülőben. IN Uő: *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa, 289-310.

MEZEI GYÖRGY 1984: *Ernst Cassirer*. Budapest: Kossuth.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1872/1986: *A tragédia születése*. Budapest: Európa.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1873/1992: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. *Athenaeum* I./3.3-15.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1873-1876/2004: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest: Atlantisz. NIETZSCHE, FRIEDRICH 1881/2000: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. Budapest: Holnap.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1882/1997: *A vidám tudomány*. Budapest: Holnap.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1885/2000: *így szólott Zarathustra*. Budapest: Osiris/Gond. NIETZSCHE, FRIEDRICH 1886/2000: *Túl jón és rosszon*. Budapest: Műszaki.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1887/1996: *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest: Holnap. NIETZSCHE, FRIEDRICH 1888/1993: *Az Antikrisztus*. Szeged: Ictus.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1888/1994: *Ecce homo*. Budapest: Göncöl.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1888/2002: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Budapest: Cartaphilus.

NIETZSCHE, FRIEDRICH 1889/2004: *Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Budapest: Holnap.

OLLIG, HANS-LUDWIG 1979: *Der Neukantianismus*. Stuttgart: Metzler.

ORBÁN JOLÁN 1994: *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor.

POSZLER GYÖRGY 1986: *Az évszázad csapdái: Tanulmányok Lukács Györgyről*. Budapest: Magvető.

PÖGGELER, OTTO 1983: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.

RICKERT, HEINRICH 1934/1987: *Afilozófia alapproblémái*. Budapest: Europa.

RICCEUR, PAUL - CHANGEUX, JEAN-PIERRE 2001: *A természet és a szabályok*. Budapest: Osiris. RICCEUR, PAUL - LACOCQUE, ANDRÉ 2003: *Bibliai gondolkodás*. Budapest: Európa.

RICCEUR, PAUL 1997: *Fenomenológia és hermeneutika*. Budapest: Kossuth.

RICCEUR, PAUL 1999: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris.

SAFRANSKI, RÜDIGER 2002: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Budapest: Európa.

SARTRE, JEAN-PAUL 1936/1997: *Az ego transzcendenciája*. Debrecen: Latin Betűk.

SARTRE, JEAN-PAUL 1938/2001: *Az undor. Regények és elbeszélések*. Budapest: Európa. SARTRE, JEAN-PAUL 1943/2006: *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan.

SCHELER, MAX 1916/1979: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Budapest: Gondolat.

SCHELER, MAX 1928/1995: *Az ember helye a kozmoszban*. Budapest: Osiris.

SPIEGELBERG, HERBERT 1982: *The Phenomenological Movement*. Hága-Boston-London: Martinus Nijhoff.

SZABÓ ZSIGMOND 2005: *A keletkezés ontológiája*. Budapest: L'Harmattan.

SZERDAHELYI ISTVÁN 1988: *Lukács György*. Budapest: Akadémiai.

TATÁR GYÖRGY 1989: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Budapest: Gondolat.

WALDENFELS, BERNHARD 1987: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. WORMS, FRÉDÉRIC 2004: *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: P. U. F.

9. Analitikus filozófia

Klasszikus analitikus filozófián három fontos 20. századi irányzatot érthetünk. Egyrészt a századelő cambridge-i analitikus filozófusai, Russell, Moore és a korai Wittgenstein munkásságát. Másrészt a logikai pozitivista és logikai empirista mozgalmakat, amelyek az 1920-as évektől az 1950-es évekig játszottak fontos szerepet, elsősorban Bécsben és Berlinben, majd a 30-as évek második felétől túlnyomórészt az Egyesült Államokban. Harmadrészt az 1940-es évektől az 1960-as évekig befolyásos ún. hétköznapi nyelv-filozófiai mozgalmat, amelybe egyfelől a késői Wittgenstein és tanítványai, másfelől az oxfordi analitikusok, Ryle, Austin és Strawson köre sorolható.

Ezekben az irányzatokban közös a nyelv és a logika iránti kitüntetett érdeklődés és az a meggyőződés, hogy a filozófia legfőbb feladata *a nyelv vizsgálata*. Az a nézet, hogy a filozófia alapvetően fogalomelemzés, vagy legalábbis, hogy a fogalmak elemzése szükséges előfeltétele bármilyen filozófiai problémával való foglalkozásnak, mindig is elfogadott nézet volt. Az analitikus filozófia újdonsága abban állt, hogy fogalmaink vizsgálatát *a nyelv, szavaink, mondataink jelentésének* a vizsgálatán keresztül kísérelte meg.

Az analitikus megközelítés két nagy hagyománnyal is szakított. Egyfelől elvetette azt az Arisztotelész óta domináns elképzelést, amely szerint a szavak mentális tartalmak jelei. Másfelől szakított a karteziánus ismeretelmélet módszerével is, amely szerint a megismerés során elménk közvetlenül ismert, szubjektív tartalmaiból (ideákból, benyomásokból) indulunk ki, és ezekből próbálunk tudást szerezni az elmén kívüli valóságról. Az analitikus filozófusok alternatív elképzelése szerint legelőször meg kell határozni az állításainkat kifejező mondatok logikai szerkezetét; az állítások *igazolása* csak ezután, erre támaszkodva következhet. A világot ugyanis nem ideáinkon, hanem nyelvünkön „keresztül” ismerjük meg. A megismerés előfeltétele így ennek a közvetítő médiumnak a vizsgálata: a filozófiai pszichológia helyét a nyelv filozófiai vizsgálata vette át.

Az analitikus filozófia alapító atyjának (vagy inkább nagyatyjának) Gottlob Frege német logikust és filozófust szokás tekinteni. Frege az analitikus filozófiai megközelítés kialakulásához többféleképpen is hozzájárult. Egyfelől kidolgozott egy teljesen új logikai nyelvet, a modern szimbolikus logika első rendszerét, amely igen hatékony eszköznél bizonyult a hétköznapi nyelvi állítások szerkezetének az elemzésében. Másfelől elsősorban őhozzá köthető a filozófia előbb említett „nyelvi fordulata”, tehát az a nézet, hogy a filozófiai elemzésnek nem képzeink természetét kell vizsgálnia, hanem a gondolatainkat kifejező mondatok jelentését.

Az analitikus filozófia irányzatai között több alapvető különbség is volt. A korai analitikusok és a logikai pozitivisták a homályosnak tartott hétköznapi nyelv helyett egy ideális, logikai nyelvet akartak létrehozni, amelynek minden kifejezése egyértelmű jelentéssel bír. Úgy vélték, a filozófiai problémák világossá és egyértelművé tehetők, ha lefordítjuk őket az ideális nyelvre, vagy éppen kiderülhet róluk, hogy értelmetlenek (tudniillik, ha lefordíthatatlanok). A hétköznapi nyelv filozófusai szerint viszont a hétköznapi nyelv „rendben van”. Sőt a filozófia elsődleges feladata éppen a szavak hétköznapi használatának a vizsgálata, mert a hétköznapi használatban hosszú idők tapasztalata kristályosodott ki, a szavak hétköznapi jelentése sokkal gazdagabb, árnyaltabb, mint a filozófia új, technikai fogalmainak jelentése. A filozófiai problémák helyes megértésének a feltétele ezért az, hogy feltárjuk a problémák megfogalmazásában szereplő szavak hétköznapi jelentését.

A korai analitikusok és a logikai pozitivisták ugyanakkor más nézeten voltak a logikai elemzés és a metafizika viszonyát illetően. Míg Russell, Moore vagy a korai Wittgenstein úgy vélte, hogy a helyes logikai szerkezetből kiindulva metafizikai következtetésekre is juthatunk, addig a logikai pozitivisták a logikai elemzést a metafizikai állítások kiküszöbölésének módszereként tartották számon. A hétköznapi nyelv filozófiai hagyományához tartozók viszont megosztottak voltak a metafizika és a nyelvi elemzés viszonyát illetően. A késői Wittgenstein úgy gondolta, a metafizikai viták felszámolhatók a hétköznapi nyelv vizsgálatával. Mások úgy vélték, hogy a hétköznapi nyelvhasználat normatív, ezért a filozófiai fogalmak hétköznapi jelentésére támaszkodva meg lehet oldani bizonyos hagyományos metafizikai problémákat. Strawson viszont a

hétköznapi metafizikát akarta leírni, részben a hétköznapi nyelvhasználatra támaszkodva.

Az analitikus filozófiai irányzatok eltérően viszonyultak a tudományokhoz is. A „tudományos filozófia” hívei alapvető fontosságúnak tartották a tudományt a filozófiai vizsgálatok szempontjából: Russell, a logikai pozitivisták és az empiristák, Popper, Quine és a mai naturalisták sorolhatók ide. A pozitivisták szerint a filozófia a tudomány logikája kell hogy legyen, Quine, Popper és más naturalisták szerint viszont a tudomány és a filozófia nem választhatók el egymástól, a tudományos elméletek relevánsak metafizikai kérdésekben. Wittgenstein, illetve a köznyelvfilozófia-hagyomány viszont nem tartotta fontosnak a természettudományos eredményeket és módszereket a filozófia szempontjából; úgy vélték, a filozófiai és a tudományos kérdések elhatárolhatók egymástól.

A klasszikus analitikus filozófia, amely a nyelvelemzést tartotta a filozófia kitüntetett módszerének, nagyjából az 1960-as évekre lezárult. Az analitikus hagyományba tartozó művek és filozófusok mindazonáltal a mai napig jól megkülönböztethetők másoktól: jellemzőjük a problémacentrikus megközelítés, a filozófiai állítások és fogalmak aprólékos elemzése, az érvelés komolyan vétele.

9.1. Gottlob Frege (1848-1925)

Kémiát, filozófiát, illetve matematikát és fizikát tanult Jénában és Göttingenben, 1873-ban doktorált geometriai témával. 1874-től 1918-ig, nyugdíjba vonulásáig a jénai egyetemen tanított. 1879-ben megjelentette a *Fogalomírás* című könyvét, amely a modern szimbolikus logika első rendszerét tartalmazta. 1884-ben jelent meg *Az aritmetika alapjai*, 1893-ban, illetve 1903-ban fő műve, *Az aritmetika alaptörvényei*, melyekben kifejtette a matematika logicista megalapozását. Az 1890-es évek fordulóján kidolgozta új elméletét a jelentésről, amely a jelentés és jelöllet megkülönböztetésén alapult („Jelentés és jelöllet”, 1892). 1903 és 1906 között geometriai témákról jelentetett meg cikkeket. 1906 és 1918 között nagyon keveset publikált, 1918-ban kiadta „A gondolat”, „A tagadás” és az „Összetett gondolatok” című fontos tanulmányait. 1924-ben feladta az aritmetika logicista értelmezését.

9.1.1. Nyelvfilozófia

Elsősorban Fregéhez köthető az analitikus filozófia antipszichologista megközelítése, „a nyelvi fordulat”, amely szerint a filozófiának nem az ideákat, lelki tartalmakat kell elemeznie, hanem a mondatokat, a nyelv szerkezetét. Frege a *Fogalomírásban* kidolgozta ehhez a modern kvantifikációs logikát, amely olyan komplex nyelvi kifejezések elemzését is lehetővé tette, amelyek a korábbi logikák eszközeivel nem voltak leírhatók. A kijelentéseket a hagyományos alany-tárgy elemzés helyett a matematikából kölcsönzött függvény-argumentum elemzéssel váltotta fel. Fontos újítása az ún. „kontextus-elv”, amely szerint egy szó jelentését soha nem szabad izoláltan, önmagában meghatározni, hanem mindig csak egy kijelentés kontextusában. A jelentés alapegységének a mondatot és nem a szót kell tekinteni (*Az aritmetika alapjai*, 1884).

Alapvető jelentőségű továbbá a nyelvi kifejezések jelentésének és jelölletének a megkülönböztetése, amelyet „Fogalom és tárgy” (1891), illetve „Jelentés és jelöllet” (1892) című tanulmányaiban fejtett ki (más terminológiában: értelem és referencia, az eredetiben *Sinn* és *Bedeutung*). Frege ezzel a megkülönböztetéssel minden nyelvi

kifejezés jelentését két komponensre bontotta. A szavak jelölete az a tárgy, amelyet jelölnek, jelentésük viszont „meghatározásuk módja”, amelynek révén meghatározzuk, hogy a szó melyik tárgyat jelöli. Például az „Alkonycsillag” szó jelölete a Vénusz bolygó, jelentése pedig „az esti égbolton látható legfényesebb égitest”. A mondatok jelentése az a gondolat (*Gedanke*), amelyet kifejeznek, jelöletük pedig az igazságértékük, az Igaz vagy a Hamis (ezeket Frege absztrakt tárgyaknak tekintette). Frege egyébként az azonossági állításokról, illetve hitekről (illetve más, ún. propozicionális attitűdökről, szándékokról, vágyakról) szóló beszámolók értelmezése kapcsán vezette be megkülönböztetését. Vitatott kérdés, hogy nincs-e ellentmondás a kontextus-elv és a (későbbi) jelentés/jelölet megkülönböztetés között.

Az 1918-ban megjelent „A gondolat” című írásában mutatta be a jelentések platonista értelmezését. Eszerint a mondatok jelentése, a gondolat, amit kifejeznek, nem képzet, az elmében létező mentális tárgy, hanem objektív létező, egyfajta nem térbeli és nem időbeli, platóni világ (Frege megfogalmazásában harmadik birodalom) eleme. Szemben a képzetekkel, amelyek szubjektívek, ugyanazt a gondolatot különböző személyek is felfoghatják.

9.1.2. Matematikafilozófia

Frege hozzájárulása a matematika filozófiájához is igen jelentős. Az aritmetika logicista programját képviselte. Bírálta az aritmetika pszichologista értelmezését, amely szerint a számok mentális képek lennének, a matematikai igazságok pedig pszichológiai igazságok. Elvetette Mill nézetét is, aki az aritmetikai igazságokat megfigyeléseken alapuló empirikus igazságoknak tartotta. Továbbá elvetette Kant felfogását is, amely szerint az aritmetika *a priori* szemléleten alapul. Elutasította a formalisták felfogását is, akik szerint az aritmetikát egyfajta interpretálatlan formális rendszerként kell értelmezni.

Saját álláspontja szerint az aritmetika logika: a számokat és az aritmetikai törvényeket pusztán logikai fogalmakkal lehet definiálni. Russell 1901-ben felfedezett egy ellentmondást Frege aritmetikai elméletében (az ún. Russell-paradoxont), amely az önmagukat elemként nem tartalmazó halmazok fogalmával kapcsolatos (lásd

9.2.2.). Frege egész életében nem tudott kielégítő megoldást találni erre a paradoxonra és emiatt élete végén vissza is vonta az aritmetika logicista elméletét.

Bár életében Frege szinte ismeretlen volt, az analitikus filozófia későbbi meghatározó szereplői közül többekre hatott. Russell, miután rájött, hogy gyakorlatilag ugyanazt a módszert dolgozta ki a számok értelmezésére, mint korábban Frege, nagyra értékelte és propagálta Frege munkásságát. Wittgenstein 1911-ben találkozott vele, s megvitatták saját megoldási javaslatát a Russell-paradoxonra. 1910 és 1913 között Frege tanította Carnapot, akinek logikai és filozófia nézeteire szintén komoly hatást gyakorolt.

9.2. Bertrand Russell (1872-1970)

Russell tanulmányait Cambridge-ben végezte, majd a cambridge-i Trinity College tagja lett. Legfontosabb művei a logika és a matematika filozófiai kérdéseivel, valamint nyelvfilozófiai témákkal foglalkoznak: *Principles of Mathematics* (A matematika alapelvei, 1903); "A denotálásról", 1905; *Principia Mathematica* (Matematikai alapelvek, 1910-13, Whiteheaddel közösen). Ismeretelméleti és metafizikai elméletei is komoly hatás gyakoroltak a 20. századi filozófiára: „Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén”, 1911; *Our Knowledge of the External World* (Tudásunk a külvilágról, 1915); *The Philosophy of Logical Atomism* (A logikai atomizmus filozófiája, 1918); *The Analysis of Mind* (Az elme elemzése, 1921); *The Analysis of Matter* (Az anyag elemzése, 1927); *Inquiries into Truth and Meaning* (Vizsgálódások az igazságról és a jelentésről, 1942) ; *Human Knowledge* (Emberi tudás, 1948).

Russell társadalomfilozófiai és politikai kérdésekkel is sokat foglalkozott, aktív közszereplő volt. Pacifista tevékenysége miatt az első világháború alatt kizárták a Trinity College-ból, majd hat hónap börtönre ítélték. A második világháború után fontos szereplője volt a nukleáris leszerelési mozgalomnak, illetve a vietnami háború elleni tiltakozásoknak. Számos népszerűsítő filozófiai művet is írt, melyek közül *A nyugati filozófia története* (1945) 1950-ben irodalmi Nobel-díjat kapott.

9.2.1. Korai idealista nézetek

Russell filozófiai érdeklődését pályája első felében, körülbelül 1920-ig döntően meghatározta a matematika. Mint filozófiai önéletrajzában írta, a filozófia iránti érdeklődésének egyik forrása az volt, hogy meg akart győződni arról, tudhatunk-e egyáltalán valamit, legalább a tiszta matematikában (...) (Russell 1968:15). A másik, hogy lehet-e valami racionális alapja a vallásos hitnek - ezzel kapcsolatban hamar elutasító álláspontra jutott. Egyfelől a matematika megalapozásának filozófiai problémáival, az alapvető geometriai és aritmetikai fogalmak, a tér, a szám, a halmaz, illetve a relációk természetével foglalkozott, másfelől módszertanilag is merített a matematikával kapcsolatos eredményeiből.

A matematikai tudás értelmezéséhez használt logikai elemzési módszereket alkalmazta a fizikai világra, illetve a tudatra vonatkozó tudásunk értelmezésében is. A módszer közösségén alapult Russell „tudományos filozófia” koncepciója is, amely szerint a filozófia és a tudomány között csak fokozati különbség van, a filozófia csak általánossága tekintetében különbözik a matematikától.

Russell 1890 és 1893 között matematikát tanult Cambridge-ben, ezután kezdett a filozófiával intenzíven foglalkozni. Első könyvében (*The Foundations of Geometry*, A geometria alapjai, 1897) a geometria megalapozására tett kísérletet, *kantiánus* szellemben, összhangban a korabeli brit filozófiában domináns irányzatokkal. A geometria kantiánus értelmezését azonban hamarosan elvetette. Ezután rövid időre a filozófia fő feladatának bizonyos aritmetikai antinómiák, (például a folytonossági és a végtelenségi antinómia) megoldását tekintette. Ezeket McTaggart hegelianus idealizmusának a szellemében próbálta megoldani (vö. McTaggart *Studies in the Hegelian Dialectic* (Tanulmányok a hegeli dialektika köréből), 1896). A tudományok dialektikájának sémáját próbálta kidolgozni, amely a matematikában, a fizikában és más tudományokban rejlő ellentmondásokat egymás után feltárva végül a monisztikus idealizmus metafizikájához vezetne el.

1898 végére azonban szakított a brit hegelianizmussal is. Ennek több oka is volt. Egyfelől Moore hatására („The Nature of Judgement” (Az ítélet természete), 1898) elvetette a prepozíciók hegelianus értelmezését. Saját elmélete szerint egy prepozíció, avagy kijelentés tartalmát, amit kijelentünk, azok a tárgyak képezik, amelyekről a kijelentés szól. Ez az elképzelés (amely közel állt a Brentano-tanítvány, Alexius Meinong ún. „tárgyelméletéhez”) pluralista ontológiát eredményez, ugyanis az következik belőle, hogy *mindennek*, amiről egy kijelentés szólhat, léteznie kell valamilyen értelemben. Ha például azt állítom, hogy „Az Aranyhegy aranyból van”, akkor ez elmélet szerint az Aranyhegynek valamilyen értelemben léteznie kell, hiszen Aranyhegyről állítom, hogy aranyból van (és nem az Aranyhegy valamilyen ideájáról, mentális reprezentációjáról). Russell ekkoriban úgy vélte, hogy a hétköznapi fizikai tárgyak és személyek mellett a létezők közé tartoznak a számok, a kimérák, a négydimenziós terek és a homéroszi istenek is, valamint a relációk, az univerzálék, sőt az is, amit a hamis prepozíciók kifejeznek.

Az idealizmus elleni lázadás egy másik eleme általános logikai meglátásokra támaszkodott: Russell ekkoriban vetette el a hegelianizmus ontológiai elméletét, a logikai monizmust és a belső viszonyok elméletét. A hegelianus elképzelés szerint pusztán látszat, hogy léteznek egymástól logikailag független tények. Azok az állítások, amelyek látszólag különböző egyedi tárgyak közötti külső, kontingens viszonyokat írnak le, valójában az egyetlen létező minőségeit fejezik ki. A látszólag egymástól függetlenül létező tárgyak közötti viszonyok valójában belsők és szükségszerűek, mert logikailag következnek az egyetlen abszolút létező, „az egész” minőségeinek a leírásából. Russell ezzel szemben amellett érvelt, hogy a világ egymástól független, egyszerű, ún. atomi tényekből épül fel, a komplex tények pedig visszavezethetők atomi tények kombinációjára; másfelől, hogy léteznek egyedi tárgyak, amelyek között „külső”, valóságos viszonyok állnak fenn, amelyek *nem* vezethetők vissza az egyetlen létező minőségeire. Ezt a nézetet logikai atomizmusnak nevezik.

9 2.2. A matematika logicista értelmezése és a leírások módszere

A hegelianus megközelítés elvetése után Russell az aritmetika logicista megalapozására tett kísérletet: megpróbálta visszavezetni az aritmetikai fogalmakat és törvényeket tisztán logikai fogalmakra, illetve törvényekre. Erről szóló munkája, a *Principles of Mathematics* első változatban 1900. december 31-én készült el. Russell (tudtán kívül) számos olyan eredményre jutott, amelyeket Frege már korábban kidolgozott. A természetes számokat például Frege-hoz hasonlóan halmazok halmazaként definiálta. 1901 márciusában azonban Russell felfedezett egy paradoxont, amely alapjaiban ásta alá korábbi eredményeit. Az ún. Russell-paradoxon olyan halmazokkal kapcsolatos, amelyeknek a tagjai nem elemei önmaguknak. Russellt megbénította ez a probléma: egy éven keresztül kísérletezett különféle megoldási javaslatokkal, majd végül 1903-ban úgy jelentette meg a *Principles of Mathematicst*, hogy csak egy ideiglenes javaslattal szolgált a paradoxon kezelésére.

Bizonyos halmazok nem tagjai önmaguknak; ilyen például az összes teáskanál halmaza, amely maga nem teáskanál. Más halmazok viszont, mint például az összes nem-teáskanál halmaza, tagjaik önmaguknak, hiszen az összes nem-teáskanál halmaza sem teáskanál. Ha vesszük az összes olyan halmaz halmazát, amelyek nem tagjaik

önmaguknak, akkor ahhoz a paradoxonhoz jutunk, hogy egy ilyen halmaz akkor és csak akkor tagja önmagának, ha nem tagja önmagának.

A következő komoly fordulatot Russell nézeteiben az 1905-ben megjelent „A denotálásról” című tanulmány jelezte. Ebben mutatta be új elméletét a nevek, leírásokat és más denotáló, azaz valamilyen tárgyra utaló kifejezéseket tartalmazó mondatok logikai szerkezetével kapcsolatban, amelyek gyökeresen különböznek a *Principles of Mathematics*-ban kifejtettektől. Russell amellet érvelt, hogy a denotáló kifejezéseket tartalmazó kijelentéseket nem úgy kell értelmeznünk, ahogy azt a hétköznapi használat, illetve a természetes nyelvek nyelvtana sugallja (és ahogy a *Principles of Mathematics*-ban még maga is gondolta), tudniillik hogy egy bizonyos tárgyról, amire a referáló kifejezések utalnak, állítják, hogy az valamilyen tulajdonsággal rendelkezik. (Például, hogy az „a jelenlegi francia király kopasz” egy bizonyos tárgyról, a jelenlegi francia királyról állítja azt, hogy kopasz.) „A denotálásról” című tanulmány szerint a denotáló kifejezéseket tartalmazó kijelentések valódi logikai szerkezete megmutatja, hogy az ilyen kifejezések túlnyomó többsége nem utal semmilyen individuális létezőre. Az elmélet szerint a leíró kifejezéseket, mint például „a jelenlegi francia király”, nem referáló kifejezéseknek, hanem ún. nem teljes szimbólumoknak, kvantorokból (mint pl. a „minden” vagy a „néhány”), illetve kijelentésfüggvényekből (pl. az „ x király”) összetettnek kell tekinteni, amelyek önmagukban nem, csak bizonyos kontextusban rendelkeznek jelentéssel. „A jelenlegi francia király kopasz” helyes elemzése eszerint a következő: létezik egy és csak egy valaki, aki a jelenlegi francia király, és ez a valaki kopasz. A tanulmány egyben megvilágítja, hogy mit ért Russell a logikai analízisen mint filozófiai módszeren. Eszerint először fel kell tárni a természetes nyelvi kijelentések valódi logikai szerkezetét, majd ebből metafizikai-ontológiai következtetéseket vonhatunk le. Így például Russell logikai elemzéséből következik, hogy számos látszólag denotáló kifejezés, mint pl. az „Aranyhegy” vagy „a jelenlegi francia király” *semmilyen* létezőre nem utal.

Russell Whiteheaddal közösen írt nagy művében, az 1910-re elkészült *Principia Mathematica*-ban, részletesen kifejtette a matematika redukálását a logikára, illetve a halmazelméletre. A könyvben, többek között, típuselméleti választ adtak a Russell-paradoxonra és kifejtették

a logikai konstrukciók módszerét, amely szerint a posztulált létezőkre vonatkozó kijelentéseket helyettesíteni kell ismert létezőkből álló logikai konstrukciókra vonatkozó kijelentésekkel. (Példa erre a számokra vonatkozó kijelentések helyettesítése az osztályokra vonatkozó kijelentésekkel.) A logicista program sikerességéről megoszlanak a vélemények: Russellnek és White-headnek számos halmazelméleti és aritmetikai tételt sikerült logikai fogalmakból és logikai elvekből levezetnie, azonban felhasználtak két olyan axiómát (a végtelenségi és a redukálhatósági axiómát), amelyek sokak szerint nem logikai jellegűek. Ha ez így van, akkor a logicista programot nem sikerült maradéktalanul kivitelezniük.

A végtelenségi axióma szerint a világ tárgyainak száma végtelen. A redukálhatósági axióma szerint minden magasabb rendű tulajdonság vagy kijelentés redukálható valamilyen ekvivalens elsőrendű tulajdonságra vagy kijelentésre.

9.2.3. Metafizika

Az 1900-as években Russellnek a matematika ontológiai problémáinak kezelésében alkalmazott módszere, illetve a kijelentések logikai szerkezetének általános elemzése jelentősen hozzájárult ontológiai elképzeléseinek további kibontakozásához, az ún. „logikai atomizmus” metafizikájához. Russell ekkoriban úgy vélte („On the Relation of Universals and Particulars” (Univerzálék és egyedi dolgok viszonyáról), 1912), hogy léteznek partikulárék és univerzálék, minőségek és viszonyok is. A világ atomi tényekből épül fel. Egy atomi tény az, hogy egy egyszerű partikuláré rendelkezik valamilyen egyszerű minőséggel, de atomi tények a különböző egyszerű partikulárék közötti egyszerű viszonyok is. A komplex tények pedig atomi tényekből állnak össze. A logikai elemzés feladata a komplex tényeket kifejező komplex kijelentések szerkezetének elemzése, amellyel megállapítható, hogy milyen atomi kijelentésekből állnak, és így az, hogy milyen atomi tényekből áll a világ. Russell később elvetette, hogy léteznének partikulárék, és úgy vélte, csak minőségek együtt jelenlévő komplexumai léteznek. Ez a változás hozzájárult speciális metafizikai nézeteinek megváltozásához, a fizikai tárgyak és az egyedi elmék létezésének tagadásához is.

Az 1910-es évek végére egy olyan fejlemény is bekövetkezett Russell nézeteiben, amely döntő jelentőségű volt egész további filozófiai pályájára nézve. Ez a változás a logika és a matematika értelmezésének megváltozása volt. Russell korábban logikai platonista volt, illetve mérlegelte azt az elképzelést is, hogy a matematika az empirikus világ legáltalánosabb vonásait írja le (*A filozófia alapproblémái*, 1912, *Theory of Knowledge* (Ismeretelmélet), 1913). Érdeklődése a logika és a matematika iránt ugyanis döntően abból fakadt, hogy úgy gondolta, a logika és a matematika *a valóságot* írja le, azaz vagy egy platóni világ absztrakt tárgyainak a természetét, vagy az empirikus világ legáltalánosabb vonásait, és erről *biztos* tudást nyújthat. Az 1910-es évek végére azonban elfogadta Wittgenstein nézetét, amely szerint a logikai és matematikai igazságok tautológiák, amelyek nem mondanak semmit a valóságról, hanem a logikai és matematikai jelek használatának a szabályait fejezik ki. Ezzel a felismeréssel viszont elveszett, vagy legalábbis jelentősen leértékelődött számára a matematikai tudás tétje. Mint írta: „a matematika - tárgyát tekintve - többé már nem tűnik nem emberi jellegűnek előttem. (...) Attól tartok, hogy megfelelő szellemi erővel rendelkező elme számára a matematika egésze triviálisnak tűnik, éppoly triviálisnak, mint az az állítás, hogy minden négylábú állat - állat” (Russell 1959).

9.2.4. Ismeretelmélet

Russell a *Principia Mathematica* befejezése után az empirikus tudományok felé fordult. 1910-től kezdve intenzíven foglalkozott a fizika és a pszichológia ismeretelméleti és metafizikai kérdéseivel, a tér és az idő, az anyag és az okság, az Én, a tudat, a tapasztalat, az észlelés és a hit természetével. A „Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén” (1911) című fontos tanulmányában és *A filozófia alapproblémái* című könyvében ismeretelméleti elképzeléseit összekapcsolta a korábban keletkezett „A denotálásról” című írásában kidolgozott logikai elemzéssel.

Ismeretelméletében alapvető szerepet játszott az *ismeretség általi tudás*, illetve a *leírás általi tudás* fogalma. „Ismeretség révén” közvetlenül, tehát fogalmak alkalmazása nélkül és nem más ismeretekből származtatva ismerünk meg egy tárgyat. Russell szerint ilyen módon ismerjük meg tapasztalataink érzéki minőségeit, például azt, hogy milyen a piros szín vagy a fájdalomérzés. „Leírás általi

tudásról” akkor van szó, ha a tárgyakat nem közvetlenül, hanem mint bizonyos leírások kielégítőjét ismerjük. Az ilyenfajta tudás közvetett és fogalmakra támaszkodik. Ha egy tárgyat, például a Mount Everestet mint „a Föld legmagasabb hegyét” ismerem, akkor ez a tudás feltételezi, hogy rendelkezem a „legmagasabb” és a „hegy” fogalmával, ugyanakkor nem feltételezi, hogy közvetlenül észlelem a Mount Everestet.

A fizikai világgal kapcsolatos vizsgálatai szorosan kapcsolódtak az észlelésről vallott nézeteihez. *A filozófia alapproblémáiban* Russell a térbeli és az időbeli pontokkal, illetve a fizikai tárgyakkal kapcsolatban realista volt, és az észlelés reprezentatív realista elméletét képviselte, amely szerint észleléskor érzéki minőséggel rendelkező „fenomenális tárgyakat”, ún. érzetadatokat tapasztalunk meg közvetlenül, és ezekből következtetünk az észlelés tárgyára, azokra a fizikai tárgyakra, amelyek az érzetadatokat okozzák.

1914-re azonban megváltoztatta nézeteit és úgy vélte, a térbeli és időbeli pontokat, illetve a fizikai tárgyakat megkonstruálhatjuk észlelési események halmazaként. A „Tudásunk a külvilágról” című 1914-es előadás-sorozatában, illetve „Az érzéki adatok viszonya a fizikához” című tanulmányában Russell a fizikai tárgyak fenomenalista elképzelését fejtette ki, amely szerint a fizikai tárgyakat az észlelési tapasztalatok függvényeként kell értelmezni. Eszerint a fizikai tárgyakat meg lehet konstruálni az észlelők számára adódó jelenségekből”, az általunk észlelt érzetadatokból, a mások által észlelt érzetadatokból és az ún. szenzibilékből, azokból a lehetséges érzetadatokból, amelyeket olyan helyekről lehetne észlelni, ahol éppen nincs megfigyelő. Egy pillanatnyi „fizikai tárgy” azoknak az érzéki „látszatoknak” (aktuális és potenciális érzetadatoknak) a halmaza, amelyek a tér különböző pontjairól adódnak, illetve adódnának, ha lenne ott megfigyelő. Egy „perspektíva” másfelől azoknak a „látszatoknak” a halmaza, amelyek a tér egy bizonyos pontjáról adódnak az egymást követő időpontokban.

A reprezentatív realizmus közismert problémája, hogy honnan tudjuk, hogy milyen tárgyak okozzák az érzetadatainkat, ha magukat a fizikai tárgyakat nem észleljük. A fizikai tárgyak ilyenfajta logikai konstrukcióként való értelmezésének egyik nagy előnye, hogy fel lehet függeszteni az észleléstől független fizikai tárgyak létezésére és

természetére vonatkozó kérdést. Ezt a logikai konstruktivista értelmezést egészíti ki Russell későbbi (Mach és James felfogásához hasonló) neutrális monista elképzelése, amelyet *The Analysis of Mind* című könyvében fejtett ki. Eszerint, amit a józan ész fizikai eseményeknek, illetve mentális eseményeknek tart, azok valójában ugyanazon - *ontológiailag semleges, tehát* nem mentális és nem is fizikai - események, tudniillik érzéki észleletek. Az, hogy egy észleletet mikor tekintünk fizikai és mikor mentális eseménynek, attól függ, hogy milyen oksági törvényekkel magyarázzuk őket. Ha egy észleletet fizikai törvények kapcsolnak össze más észleletekkel, akkor az illető eseményt fizikainak tekintjük, ha ugyanazt az észleletet pszichológiai oksági törvények kapcsolják össze más észleletekkel, akkor mentálisnak.

Az 1927-es *The Analysis of Matter* című kötetben viszont újfent más álláspontot képviselt a fizikai világgal kapcsolatban, az ún. strukturális realizmus elméletét. Eszerint létezik az észleletektől független fizikai világ, amely nem pusztán logikai konstrukció, de az észlelés, illetve a fizikai elméleteink alapján a fizikai világnak csak a formális-strukturális, matematikai tulajdonságait ismerhetjük meg, intrinzikus tulajdonságaikat nem. (Russell strukturális tulajdonságokon *másod- vagy magasabb rendű tulajdonságokat*, tehát *elsőrendű tulajdonságok tulajdonságait* értette, intrinzikus tulajdonságokon pedig *elsőrendű tulajdonságokat*. Az elsőrendű tulajdonságokra példa lehet az észlelt színminőségek, illetve relációik, a szintávolság vagy a színhőmérséklet. A strukturális tulajdonságok ezeknek az elsőrendű, intrinzikus tulajdonságoknak a másodrendű, absztrakt logikai-matematikai tulajdonságai, mint például a reflexivitás vagy a tranzitivitás. Ezek az absztrakt strukturális tulajdonságok nem mondanak semmit arról, hogy *milyen* intrinzikus tulajdonságok tulajdonságai; így például egy szín-tér és egy hang-tér absztrakt strukturális tulajdonságai lehetnek ugyanolyanok. Russell később feladta a strukturális realizmus ilyen értelmezését, Newman bírálatainak hatására („Mr. Russell’s ‘Causal Theory of Perception’” (Russell úr ’oksági’ észleléselemélete), 1928), de a strukturális realizmus valamilyen változatát pályája végéig fenntartotta.

9.2.5. Tudat és tapasztalat

Russell az idealizmussal való szakítása után a hiteket, avagy ítéleteket először duális viszonyként értelmezte, amely egy szubjektum és egy proposíció között áll fenn, ahol a proposíciót objektív létezőnek tekintette, amely attól függetlenül létezik, hogy hiszi-e valaki vagy sem.

„A denotálásról” megjelenésének idején Russell feladta, hogy lennének prepozíciók mint objektív létezők. Ekkori nézete szerint („The Nature of Truth” (Az igazság természete), 1906/7) a hit több elemből álló viszony egy alany és bizonyos tárgyak között. Ha azt hiszem, hogy Cassius szereti Desdemonát, akkor ez azt jelenti, hogy egy bizonyos viszonyban vagyok Cassiusszal, Desdemonával, illetve a szeretés viszonyával, valamint hogy ez a viszony rendelkezik egy bizonyos szerkezettel is, tudniillik a szeretés Cassiustól irányul Desdemona felé, és nem fordítva. Később ezt az elméletét is feladta (Wittgenstein bírálatai nyomán): a *The Analysis of Mind*-ban azt állította, hogy a hitek valójában az elmében, a tudatfolyamunkban felmerülő *mondatok*, szósorok vagy képsorok, amelyek valamilyen jelentéssel rendelkeznek, nevezetesen valamilyen *lehetséges tényállást* fejeznek ki.

A tudatállapotok alanyát Russell sokáig valóságos létezőnek tekintette (bár nem elpusztíthatatlannak), amely különféle tudataktusokkal (hívés, akarás, észlelés) ragadja meg a tudat tárgyát. 1919-re feladta ezt az elképzelést is („On Propositions: What They Are, And How They Mean?” (A kijelentésekről: micsodák és hogyan bírnak jelentéssel), 1919), és arra az álláspontra jutott, hogy a tudatállapotok valójában egy bizonyos időpontban együtt jelenlévő érzéki észleletek komplexumai - vagyis nincsen redukálhatatlan Én. Az „időben megmaradó Én” nem más, mint egymáshoz okságilag kapcsolódó pillanatnyi személyek sorozata.

Ami az érzeteket illeti: Russell az idealizmussal való szakítástól kezdve úgy vélte, az érzeteket egy alany és egy tárgy közötti viszonyként kell értelmezni, ahol az érzetek tárgyai érzetadatok (színek, hangok stb., illetve ezek komplexumai). Az érzetek tárgyát az alany egy tapasztalati aktussal ragadja meg. A szubsztanciális Én, illetve a tudataktusok létezésének az elvetése után viszont az érzeteket egy tudatfolyamban megjelenő észleletekként (érzéki minőségekkel rendelkező

eseményekként) fogta fel, az észleleteket pedig ontológiailag semlegesnek tekintette.

Késői jelentős művében, a *Human Knowledge*-ban viszont ismét más nézetet, az érzetek és agyállapotok azonosságát állító materialista felfogást képviselt. Eszerint az érzetek vagy észleletek mellett léteznek fizikai események is. Ezekről csak következtetett tudásunk van, ismeretség általi nincs, így csak a strukturális tulajdonságaikat, pl. tér-időbeli pozíciójukat ismerhetjük, a minőségeikről semmit sem tudunk, (még azt sem, hogy különböznek-e a mentális események minőségeitől). A mentális események, tehát az érzetek, pedig azonosak a fizikai eseményekkel, mégpedig bizonyos, az agyban lejátszódó eseményekkel.

Filozófiai pályájának utolsó szakaszában Russell az empirikus tudás általános kérdéseivel foglalkozott, a nem biztos, csak valószínű következményekhez vezető, ún. nem-demonstratív következtetések igazolásával (Russell 1948). Ennek az érdeklődésnek több indítéka is volt. Az egyik Russell nézeteinek megváltozása a matematika és logika természetével kapcsolatban - ha az *a priori* tudás nem a valóságról szól, akkor ez közvetve megnöveli a tapasztalati tudás értékét. Másfelől a természettudományokban, illetve a mindennapi életben gyakran használják az indukciót, illetve más nem-demonstratív következtetéseket, s ezért az empiristák számára (akik közé Russell az 1910-es évek elejétől sorolta magát) ezeknek a következtetési fajtáknak az igazolása nagyjelentőségű.

9.3. George Edward Moore (1873-1957)

Cambridge-ben tanult, előbb klasszika-filológiát, majd filozófiát. Russell mellett az analitikus filozófia másik cambridge-i alapító atyjaként tartják számon. 1911-től előadó, 1925-től professzor Cambridge-ben, 1921 és 1947 között a *Mind* főszerkesztője. Leghíresebb műve a *Principia Ethica* (Etikai alapelvek, 1903), amely a filozófusokon kívül hatást gyakorolt a századelő meghatározó brit szellemi társaságára, a Bloomsbury Kör tagjaira is. Emellett Moore elsősorban mint a hétköznapi fogalmak analízisére támaszkodó filozófiai módszer, illetve a józan ész filozófiájának legfőbb 20. századi képviselője ismert.

9.3.1. Az idealizmus cáfolata

Moore-ra egyetemi évei alatt szintén a brit idealisták hatottak, elsősorban Bradley és McTaggart. 1898-ra azonban ő is szembefordult az idealizmussal, mind a hegelianus, mind a kantianus változatokkal. Ellenvetéseit három csoportba sorolhatjuk:

Egyfelől elutasította Bradley általános metafizikai-logikai elméletét, a logikai monizmust: támadta Bradley ún. organikus egység fogalmát (a *Principia Ethica*-ban), másfelől a belső viszonyok elméletét is („External and Internal Relations” (Külső és belső viszonyok), 1919).

Másrészt elvetette az ítéletek idealista értelmezését, és egy realista elméletet dolgozott ki alternatívaként („The Nature of Judgement” (Az ítélet elmélete), 1898), amely szerint ítéleteink tartalmi, a proposíciók *nem* „ideák”, elméleti tárgyak, hanem objektív, az elmétől független létezők. Moore szerint egy igaz állítás vagy ítélet tartalma *nem reprezentál* egy bizonyos ténnyt, hanem *maga az illető tény*. Később (*Some Main Problems of Philosophy* (A filozófia néhány fő problémája), 1911-12) Moore feladta ezt az elképzelését, elsősorban azért, mert e nézet nem tudta kezelni a hamis ítéleteket: a hamis ítéletek tartalmát nyilván nem tekinthetjük tényeknek.

Moore leghíresebb érve az idealizmus ellen az érzéki tapasztalat szerkezetének elemzésén alapult. Az idealista értelmezés szerint az érzéki minőségek, például a színek, az érzéki tapasztalatok olyan tartalmi, amelyek elválaszthatatlanok a tapasztalástól. Az 1903-ban megjelent, „Az idealizmus cáfolata” című tanulmányában Moore mellett érvelt, hogy érzéki tapasztalataink nem *elménk tartalmaira* (azaz mentális létezőkre) irányulnak, hanem olyan tárgyakra, amelyek létezése független attól, hogy megtapasztaljuk-e őket. Például egy kék szín megtapasztalása két elemből áll: a tudat tárgyából, a kék színből és a tudatból, amely megragadja a kék színt. A kéknek és a kék megtapasztalásának független elemeknek kell lenniük, állította Moore. Egyfelől a tapasztalat „áttetsző”: egy kék szín tapasztalása során csak a tudat tárgyát, a kék színt tapasztaljuk meg, a tapasztalás aktusát vagy alanyát nem. Ugyanakkor létezik a tudat is: értelmetlen elképzelés, hogy az érzéki tapasztalásnak csak tárgya lenne. A tapasztalás és tapasztalat tárgya között azonban nem állhat fenn felbonthatatlan egység, mert különben nem lehetne megmagyarázni, mi a közös egy kék-tapasztalatban és egy zöld-tapasztalatban. Márpedig van bennük valami közös, hiszen mindkettőt tapasztalatnak tekintjük.

Az 1903-ban megjelent *Principia Ethicában* az ún. metaetikai megközelítés dominál: Moore elsősorban nem az etika tartalmi kérdéseivel foglalkozik, mint például azzal, hogy mi a jó, vagy hogy mit kell tennünk, hanem a "jó" kifejezés jelentésével, illetve azzal, hogy objektívek-e az erkölcsi értékek, és hogyan ismerjük meg őket.

Moore álláspontjának egyik fontos eleme az antinaturalizmus, amely szerint a jó nem természeti tulajdonság: azok a nézetek, amelyek a jót valamilyen természeti tulajdonsággal (például a boldogsággal vagy az élvezettel) próbálják azonosítani, mind tévesek. (Ezt az azonosítást szokás naturalista hibának nevezni). A jót azért nem lehet semmilyen naturalisztikus tulajdonsággal azonosítani, mert a jóság logikai értelemben egyszerű, definiálhatatlan tulajdonság. Hasonlóan a színekhez: azt, hogy valami jó-e vagy sem, semmilyen meghatározás révén nem tudjuk megállapítani, hanem csak közvetlen tapasztalat révén; éppúgy, mint azt, hogy valami sárga-e vagy sem. (Ezzel szemben például azt, hogy valami ló-e vagy sem, megállapíthatjuk úgy, hogy megvizsgáljuk: négy lábú-e, sörényes-e, nyerít-e és így tovább, tehát hogy megfelel-e a „ló” definíciónak.)

A jó definiálhatatlansága mellett Moore az ún. „nyitott kérdés” érvet hozza fel. Eszerint a jó bármely feltételezett definíciójával szemben értelmesen felvethető, hogy *valóban* jó-e az, mint ami a definiensben szerepel. Tegyük fel például, hogy a jót úgy határozzuk meg, ami a legtöbb boldogsághoz vezet. Ezzel a meghatározással szemben értelmesen felvethető a kérdés: *valóban* az a jó, ami a legtöbb boldogsághoz vezet? Ez azt jelenti Moore szerint, hogy nem igaz definíószerűen, hogy a jó az, ami a legtöbb boldogsághoz vezet.

Moore érve nagy vitát váltott ki. Egyfelől az empirikus tudományokban szereplő definíciók esetében úgy tűnik, értelmesen felvethető, hogy a definiens azonos-e a definiendummal, de ebből nem szoktunk arra következtetni, hogy definiens *nem lehet* azonos a definiendummal. Például ha a vizet a H₂O-szerkezetű anyagként definiáljuk, akkor, első látásra legalábbis, értelmesen felvethető, hogy vajon a víz tényleg a H₂O-szerkezetű anyag-e vagy sem; de ebből nem következtetünk arra, hogy a víz nem lehet a H₂O-szerkezetű anyag. (A helyzet valójában ennél bonyolultabb. Vannak olyan jelentéselméleti és modális nézetek, amelyek szerint ha ez a kérdés valóban értelmes, azaz lehetséges, hogy a víz nem a H₂O-szerkezetű anyag, akkor a víz nem lehet a H₂O-szerkezetű anyag. Ezeket most nem részletezzük.)

Másfelől viszont Moore érvét felfoghatjuk úgy is, mint ami az erkölcsi és a természeti *tulajdonságok fogalmi függetlenségét* fejezi ki. Ha az erkölcsi és természeti fogalmak között nincsen fogalmi kapcsolat, akkor mindig feltehető a kérdés, hogy egy bizonyos természeti tulajdonságokkal rendelkező cselekedet, amelynek valamilyen erkölcsi értéket tulajdonítunk, valóban rendelkezik-e az illető értékkel. Mivel egy cselekedet teljes fizikai leírásából sem következik semmi az erkölcsi értékére nézve, ezért nincs semmi *fogalmi ellentmondás* abban, hogy egy bizonyos cselekedet, amelyet valamilyen erkölcsi értékkel rendelkezőnek tekintünk, valójában nem rendelkezik ezzel az értékkel. Például egy szándékosan fájdalmat okozó cselekedetet tekinthetünk rossznak, de nincs fogalmi ellentmondás abban, hogy ne tekintsük annak.

Ebből úgy tűnhet, mintha Moore azt állítaná, hogy az erkölcsi tulajdonságok *függetlenek* a természeti tulajdonságoktól. Ez azonban nincs így. Moore szerint noha az erkölcsi értékek nem azonosak természeti tulajdonságokkal, azért a természeti tulajdonságok

meghatározzák őket. Mai terminológiában: az erkölcsi értékek *ráépülnek* a fizikai tulajdonságokra, azaz nem lehetséges, hogy két, fizikai tulajdonságaiban megegyező szituáció vagy cselekedet erkölcsi értékében különböző legyen. Az, hogy a természeti tulajdonságokra ráépülő tulajdonságok természetiek-e vagy sem, összetett kérdés. Moore mindenesetre úgy vélte, hogy nem, így fenntarthatta etikai antinaturalizmusát.

Ami az erkölcsi értékek megismerését illeti: antinaturalizmusa miatt Moore elutasította, hogy empirikus vizsgálatokkal meghatározhatnánk az erkölcsi értékeket. Másfelől viszont elutasította azt a kanti elképzelést is, hogy az erkölcsöt a racionalitásra, az ész természetére lehetne visszavezetni. Ehelyett azt állította, hogy az alapvető erkölcsi értékeket *közvetlenül, erkölcsi intuícióval* lehet megismerni. Ennek a nézetnek a leginkább kifogásolt következménye az, hogy nem ad semmilyen módszert arra, hogy az egymásnak ellentmondó erkölcsi intuíciók közül melyiket kell helyesnek tekinteni (például hogy a monogámia vagy a poligámia a jó). Ez a következmény hiteltelenné tette Moore felfogását az erkölcsi értékek objektivitásáról, és előkészítette a talajt az etika nem kognitív felfogása, az emotivizmus számára, amely szerint az erkölcsi ítéletek szubjektív preferenciákat fejeznek ki.

Moore a legtöbbet az észlelés problémájával foglalkozott. „Az idealizmus cáfolatában” kifejtett észlelésmodell elégtelennek bizonyult, mivel nem tudta értelmezni a téves észlelést. Ha kéket észlelni pusztán abban áll, hogy közvetlenül megtapasztalunk egy - a tapasztalati aktusunktól függetlenül létező - kék színfoltot, akkor hogyan magyarázzuk, hogy néha tévesen hisszük, hogy valami kéket észlelünk? Moore három lehetőséget vett fontolóra: a *közvetett realizmust*, amely szerint maguk az érzetadatok nem fizikaiak, de a fizikai tárgyak és érzékszerveink hozzák őket létre; *afenomenalizmust*, amely szerint a fizikai tárgyak fogalmai csak érzetadatok szabályszerűségeit fejezik ki, s a *közvetlen realizmust*, amely szerint az érzetadatok fizikaiak, tudniillik fizikai tárgyak felszínével azonosak.

A közvetett realizmussal kapcsolatban alapvető problémának tartotta, hogy nyitva hagyja a szkepticizmus lehetőségét, mivel elképzelése szerint az érzetadatok mintegy „elfüggönyzik” a fizikai világot az észlelőtől, így az érzetadatokat okozó fizikai tárgyak tulajdonságairól,

illetve a köztük és az érzetadatok között fennálló kapcsolatokról nincsenek bizonyítékaink. A fenomenalizmussal viszont az volt a legfőbb problémája, hogy az érzetadatok szabályszerűségeit nem lehet anélkül meghatározni, hogy ne hivatkoznánk arra, hogy az észlelők (vagy a potenciális észlelők) hol vannak a fizikai térben. A fizikai tér fogalmára pedig nyilván nem támaszkodhat a fenomenalista, hiszen a fizikai tér fogalmát is az érzetadatoktól kellene konstruálnia. A közvetlen realizmussal végül az a baj, hogy nem tudja elfogadhatóan értelmezni a téves észlelést, például az olyan eseteket, amikor egy paradicsomot a megvilágítás miatt kéknek látok. Moore megpróbálta a téves észlelésben adódó érzéki minőségeket az érzetadatok látszólagos, nem valódi tulajdonságaiként értelmezni. Mivel azonban az érzetadatok valóságos érzéki minőségei (pl. a pirosságuk) a közvetlen realizmus szerint az észlelt fizikai tárgyak felszínének a tulajdonságai, ezért úgy tűnik, a látszólagos érzéki minőség (a kékség) nem lehet más, mint az észlelő, illetve a tapasztalati *állapot* szubjektív tulajdonsága. Ezzel viszont elutasítjuk Moore érzetadat-elméletének kiindulópontját, miszerint az érzéki minőségek *nem* a tapasztalónak, hanem a tapasztalótói független, *objektív* érzetadatoknak a tulajdonságai. Moore soha nem jutott végleges döntésre arról, melyik álláspontot fogadja el - ami egyesek szerint az érzetadat-elmélet *reductio ad absurdum*-ának is felfogható. (Az észlelés érzetadat-elmélete az 1940-es évektől kezdődően a háttérbe szorult Austin, Wittgenstein, Sellars és mások hatásos érvei nyomán. Ám az elméletnek ma is vannak képviselői.)

9.3.2. A filozófia módszere

Moore 1910 után sok mindent átvett Russell logikai elemzéseiből és Russellhez hasonlóan úgy vélte, hogy az állítások jelentésének az elemzésével metafizikai konklúziókhoz juthatunk. Így például az észlelési állítások elemzése azt mutatja meg, hogy a végső elemek, amelyek a hétköznapi gondolkodás és beszéd tárgyai, nem a fizikai tárgyak, hanem az érzetadatok. Ugyanakkor számos logikai kérdésben nem osztotta Russell nézeteit: például úgy vélte, hogy a következtetés nem értelmezhető pusztán kondicionálisként, továbbá azt állította, hogy a létezést *lehet* individuumok tulajdonságaként értelmezni („Is Existence a Predicate?” (Predikátum-e a létezés?), 1936). Másfelől a logikai pozitivistákkal szemben úgy vélte, léteznek *a priori* szintetikus

állítások, azaz nem minden szükségszerű állítás analitikus, és nem fogadta el az értelmesség verifikacionista kritériumát sem (lásd 9.5.1.).

Moore a józan észen alapuló metafizikai elképzeléseket képviselte (például hogy létezik az elmétől független világ, és ezt tudjuk is). Ebben nagyon eltért Russelltől, aki igen kevésre értékelte a józan ész meggyőződéseit. „A józan ész védelmében” című, 1925-ös tanulmányában amellet érvelt, hogy bizonyos alapvető, közhelyszerű állításokat, mint például hogy „A Föld már jóval korábban létezett, mint hogy a testem megszületett” mindannyian biztosan tudunk. Moore emellet alapvetően negative érvelt. Megpróbálta kimutatni, hogy a szkeptikus álláspontok inkoherensek, vagy hogy azok a szkeptikus érvek, amelyek kétségbe vonják, hogy lenne tudásunk ezekre a közhelyekre vonatkozóan, olyan filozófiai intuíción alapulnak, amelyek sokkal kevésbé megalapozottak, mint a józan ész hitei ezekben a közhelyekben - Thomas Reidhez, a mindennapi józan észre építő filozófiai mozgalom 18. századi megalapítójához hasonlóan. Ugyanakkor nyitott kérdés, hogy hogyan elemezzük ezeket a közhelyszerű ismereteinket: az, hogy a külvilágra vonatkozó tudásunkat az észlelés közvetett realista, fenomenalista vagy közvetlen realista elmélete alapján értelmezzük-e, további filozófiai vizsgálatot igényel.

A józan ész módszerét dramatizálta „A külvilág bizonyítása” című 1939-es előadásában. A bizonyítás kulcspontja az volt, amikor Moore kezeinek felmutatásával, illetve a hozzáfűzött állítással: „Ez itt egy kéz” és „Ez meg egy másik” véleménye szerint bebizonyította, hogy létezik legalább két, „külső”, az elmétől független tárgy - amiből egyenesen következik, hogy létezik az elmétől független külvilág. Norman Malcolm megkísérelt kidolgozni egy érveléstípust, az ún. „paradigmatikus eset”-érvelést Moore érvéből kiindulva („Moore and Ordinary Language” (Moore és a mindennapi nyelv), 1942). Mindenesetre a domináns álláspont szerint Moore érvelése nem tartható (ahogy egyébként Malcolmé sem).

Moore többek között inspiráló hatással volt Russellre, pályája elején, pályája vége felé pedig Wittgensteinre. Wittgenstein nagyon fontosnak tartotta például az ún. Moore-paradoxont, amely szerint az az állítás, hogy „Most esik, de nem hiszem, hogy most esik” ellentmondásos, noha azok az állítások, hogy „Most esik” és hogy „Nem hiszem, hogy

most esik” nem mondanak ellent egymásnak. Wittgenstein utolsó filozófiai témája, amellyel halála előtt foglalkozott, Moore bizonyosságfogalma volt, amelyet továbbgondolva próbált érvelni a szkepticizmus ellen. Moore-ról általában azt tartják, hogy filozófiai tehetsége nem annyira filozófiai téziseiben vagy érveiben nyilvánult meg, hanem inkább a filozófiai problémák felfedezésében, a fontos kérdések megfogalmazásában.

9.4. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Berlinben és Manchesterben mérnöki tanulmányokat folytatott, 1911-től pedig Cambridge-ben Russellnél tanult filozófiát. Az első világháborúban önkéntesként vett részt, és a háború alatt megírta első és életében egyedül megjelent könyvét, a *Logikai-filozófiai értekezést* (1921). Az *Értekezés* befejezése után (1919) körülbelül tíz évig nem foglalkozott rendszeresen filozófiával. Ebben az időszakban többek között népiskolai tanító volt alsó-ausztriai falvakban, illetve megtervezte nővére, Margarethe Stoneborough bécsi házáét (1927). 1929-től kezdődően azonban újra aktív filozófiai tevékenységbe kezdett és visszatért a cambridge-i egyetemre, ahol kisebb-nagyobb megszakításokkal haláláig dolgozott. E második korszak fő műve a *Filozófiai vizsgálódások* (1953), amely posztumusz jelent meg.

Wittgenstein a 20. századi filozófia egyik legnagyobb egyénisége, akinek általános elképzelései a nyelvről és a filozófiáról, illetve speciálisabb logikai, jelentéseméleti, illetve metafizikai nézetei igen nagy befolyást gyakoroltak filozófusokra és nem filozófusokra egyaránt. Wittgenstein két különböző, átfogó filozófiai koncepciót is kidolgozott (finomabb elemzésben egy középső átmeneti korszakot is meg lehet különböztetni). Vitatott interpretációs kérdés, hogy hogyan viszonyul egymáshoz ez a két felfogás: hagyományosan egymással radikálisan szemben álló nézeteknek tekintették őket, újabban azonban az értelmezők egy része (az ún. „új wittgensteíniánusok”) inkább a folytonosságot hangsúlyozzák. Az alábbiakban inkább a különbségeket emeljük ki.

9.4.1. A korai Wittgenstein és a *Logikai-filozófiai értekezés*

Wittgenstein filozófiai érdeklődésének egyik meghatározó forrása, csakúgy, mint Russellnek, a matematika és a logika megalapozásának problémája volt, és a filozófia módszeréről vallott korai felfogása is igen közel állt Russelléhez. Mint írta: „A filozófia logikából és metafizikából áll; a logika az alapja” (Wittgenstein: *Notebooks* In Anscombe - Wright 1979:106). Ugyanakkor a matematika és logika

természetéről vallott nézetei alapvetően különböztek Russell (és Frege) nézeteitől.

Frege és Russell úgy gondolta, hogy a logikai szimbólumok mint például az 'és' vagy a 'vagy' absztrakt logikai tárgyakat, platóni létezőket jelölnek, amelyek objektív természettel rendelkeznek, a logikai alapelvek pedig olyan igazságok, amelyeket ezeknek az absztrakt tárgyaknak a természete határoz meg. Russell egy időben azt a nézetet is fontolóra vette, amely szerint a logikai elvek az empirikus világ legáltalánosabb vonásait írják le (pl. *A filozófia alapproblémái* (Theory of Knowledge)).

Wittgenstein mindkét felfogást elvetette. Szerinte a logika nem egy platóni világ létezőit írja le, és nem is az empirikus valóság legáltalánosabb vonásait, hanem azt mutatja meg, hogy milyen *a nyelv* logikai szerkezete; a logika immanens a hétköznapi nyelv szerkezetében. A logikai szimbólumok *az empirikus nyelv* szabályait fejezik ki: azt mutatják meg, hogyan lehet empirikus mondatokat más empirikus mondatokkal úgy összekapcsolni, hogy további értelmes (igaz vagy hamis) mondatokat kapjunk. A nyelv logikai szerkezetét tehát az mutatja meg, hogy milyen nem logikai, empirikus mondatok lehetségesek.

A logikai igazságok, azaz a szükségszerűen igaz kijelentések azok, amelyek attól függetlenül igazak, hogy a részeit alkotó empirikus kijelentések igazak vagy hamisak. Az a kijelentés például, hogy „*p* vagy nem *p*” mindig igaz, függetlenül attól, hogy a *p* kijelentés (mondjuk az, hogy most süt a nap) igaz vagy hamis. Azonban nem azért igaz, mert a kizárt harmadik logikai elve olyan szükségszerű igazságot fejez ki, amelyet a logikai tárgyak természete meghatároz, és nem is az empirikus valóság természetéből fakadóan, tudniillik abból, hogy nem lehetséges, hogy a világ valamilyen állapota egyszerre fennálljon és ne álljon fenn. Hanem azért, mert a nyelv immanens logikai szerkezete, használati szabályai épp ilyenek.

9.4.2. Metafizika

Wittgenstein *Értekezésben* elképzelései a reprezentálás általános természetének, illetve speciálisan a nyelvi reprezentálás természetének a vizsgálatából indulnak ki, és ebből vonnak le metafizikai konklúziókat. Wittgenstein egyik kiindulópontja, hogy a *világ és a*

világot reprezentáló *nyelv* logikai szerkezete *azonos*. Tehát nem arról van szó, hogy nyelvünk, a világra vonatkozó mondataink szerkezete „megfelel a vüágnak” vagy „tükrözi a világ szerkezetét” (realizmus), és nem is arról, megfordítva, hogy a nyelvünk szerkezetét tükrözi a világ, hogy a világra rávetítjük nyelvünk szerkezetét (idealizmus).

Wittgenstein szerint a nyelv és a világ határa egybeesik; csak olyan értelmes (igaz vagy hamis) állításokat tehetünk a világról, amely állításoknak a szerkezete azonos a világ egy lehetséges állapotának a szerkezetével. Wittgenstein egy másik alapvető tétele, hogy a világ és a nyelv közös logikai szerkezete nem írható le. E szerkezet „kimondhatatlan”, csak „megmutatkozik” abban, hogy milyen hétköznapi empirikus mondatok értelmesek, azaz abban, hogy az empirikus mondatokat hogyan lehet kombinálni úgy, hogy további értelmes empirikus mondatokat kapjunk.

Ezekből a reprezentálás, illetve a logika természetére vonatkozó általános elképzeléseiből Wittgenstein különféle ontológiai nézeteket is származtatott. Az egyik a logikai atomizmus: az a nézet, hogy a világ egymástól logikailag független *atomi tények* összessége. Wittgenstein emellett kizárólag a nyelv természetére támaszkodva érvel: tudniillik azt állítja, hogy ha nem lennének atomi tárgyak (a világnak nem lenne szubsztanciája), akkor semmilyen képet (így nyelvi reprezentációt sem) lehetne alkotni a világról (*Értekezés*, 2.0211, 2.0212). Mivel azonban képesek vagyunk értelmes mondatokat megfogalmazni a világról, azaz reprezentációkat alkotni a világról, ez azt bizonyítja, hogy léteznek atomi tárgyak.

Wittgenstein szerint az empirikus (nem logikai) mondatok atomi mondatok logikai kombinációi. Az atomi mondatok pedig lehetséges atomi tényeket fejeznek ki. Az atomi tények - bizonyos tulajdonságokkal és viszonyokkal - rendelkező atomi tárgyakból állnak. Az atomi tárgyak alkotják a világ nyersanyagát, elpusztíthatatlan szubsztanciáját, a tényállások pedig az atomi tárgyak konfigurációi. Wittgenstein az *Értekezésben* nem írt arról, hogy mik lennének ezek az atomi tárgyak, például érzetadatok vagy fizikai tárgyak - ez egy ma is vitatott értelmezési kérdés. (Szemben Russell-lel, aki konkrétan meghatározza az atomi tárgyakat.)

Wittgenstein egy másik nagy jelentőségű logikai tézise, amelynek fontos metafizikai következményei vannak, „az extenzionalitási elv”.

Eszerint minden mondat atomi mondatok igazságfüggvénye, azaz az összetett mondatok igazsága vagy hamissága kizárólag az őket alkotó atomi mondatok igazságától vagy hamisságától függ. Első látásra több ellenpélda is adódik erre az elvre, a legkézenfekvőbbek a hitekről szóló beszámolók: Azt, hogy az „A azt hiszi, hogy p ” állítás igaz vagy sem, úgy tűnik, nem határozza meg egyértelműen, hogy p igaz-e vagy hamis. (Például: hamis, hogy Kolumbusz volt az első európai, aki Amerika földjére lépett, de ettől még hihetem ezt.) Wittgenstein válasza erre az, hogy ez a látszat a hitekről szóló kijelentések téves elemzésén alapul. Az, A azt hiszi, hogy p ” kijelentés helyes elemzése a következő: ' p ' azt mondja, hogy p . Tehát az, hogy a p -t kifejező mondat azt állítja, hogy p , nem pedig az, hogy egy A személy egy bizonyos módon (hítszerűen) viszonyul egy bizonyos p kijelentéshez. Ebből a logikai elemzésből pedig az a metafizikai következmény is adódik Wittgenstein szerint, hogy lélek vagy szubjektum mint egyszerű tárgy nem létezik a világban. A világ elemei között nincsenek lelkek vagy személyek.

A matematikát Wittgenstein a logikával részben analóg módon fogta fel: a matematika bizonyos logikai műveletek rendszere, mely műveletek azt szabják meg, hogy milyen kijelentések milyen más kijelentésekből származtathatók. Ugyanakkor elutasította a matematika logicista értelmezését, a matematika redukálását a logikára.

A természettudományokat Wittgenstein az *Értekezés* ben Herz neokantiánus felfogásához hasonlóan értelmezte. Hertz a tudományos kijelentéseken belül szigorúan elhatárolta az empirikus és az *a priori* elemeket. A tudományos elméletek szerinte a valóság modelljei, amelyeket nemcsak a tapasztalat határoz meg, hanem önálló, *a priori* struktúrájuk van. Ehhez hasonlóan az *Értekezés* szerint a tudomány reprezentálja a világot, a filozófia viszont meghatározza a természettudományok „logikai határát”, tudniillik azt, hogy milyen tudományos kijelentések értelmesek egyáltalán. A természettudományok jelentik az igaz kijelentések összességét, a logika viszont azt határozza meg, hogy milyen kijelentések lehetségesek egyáltalán.

A tudományok *empirikus általánosításai* molekuláris kijelentések, amelyek elemi kijelentések igazságfüggvényei, összességük pedig a világ mindent magában foglaló leírása.

A természettörvények nem írják le a világot. A természettörvények azt adják meg, hogy hogyan lehet a tudományos axiómákból tudományos kijelentéseket származtatni, illetve hogy milyen fajta specifikus általánosítások fordulhatnak elő az elméletekben. A fizikai törvények közvetve azért mondanak valamit a világról: az, hogy valamelyik fizikai elmélet egyszerűbben írja le a jelenséget, feltár valamit a világról, de nem azt, hogy az egyszerűbb törvény lenne a világ helyes leírása.

A természettörvények nem fejeznek ki természeti szükségszerűségeket, mert ilyenek nincsenek; csak logikai szükségszerűség létezik. És mivel nincsenek fizikai szükségszerűségek, így pusztán esetleges, hogy mi történik a világban. A természettörvények nem is magyarázóak, a sérthetetlen természettörvényekre hivatkozás éppoly kevésbé magyarázza meg az eseményeket, mint a sorsra való hivatkozás.

A tudományos elméletalkotás *általános a priori elvei* (amelyek különböznek a speciális tudományos elméletekben szereplő természettörvényektől), mint például az okság törvénye, az indukció törvényei, a minimum elvek és a megmaradási elvek nem alkotnak egy típust. Az okság törvénye például azt fejezi ki, hogy minden eseménynek magyarázhatónak kell lennie *valamifajta* természettörvénnyel. Az indukció elve viszont azt az empirikus feltevést fejezi ki, hogy feltételezzük, a dolgok a jövőben is úgy fognak történni, ahogy most, illetve a múltban; erre azonban semmilyen logikai alapunk nincs.

Az etika tartalma, hasonlóképpen a nyelv logikai szerkezetéhez, „kimondhatatlan”, azaz nem lehet értelmes (igaz vagy hamis) állításokat tenni arról, hogy minek van erkölcsi értéke és minek nincs. Az erkölcsi értékek ugyanakkor, szemben a nyelv logikai szerkezetével, meg sem mutatkoznak az értelmes kijelentésekben: az etika, szemben a logikával, transzcendens, az erkölcsi értékek az empirikus világon *kívül* vannak, az empirikus világ önmagában nem jó vagy rossz. Az erkölcsi értékek ugyanakkor kétségkívül léteznek, és megmutatkoznak bizonyos tettekben. Wittgenstein tartalmi nézetei az erkölcsről rokonságban állnak Schopenhauerével és Kierkegaardéval, illetve sztoikus vonásokat is mutatnak. Felfogása szerint tetteink erkölcsi megítélésének alapja nem lehet a következményük, de nem lehet a szándék sem, amellyel végrehajtottuk. A világ nem

változtatható meg a személyes akarat révén, ezért az erkölcsileg helyes viselkedés a világ elfogadása, és ezáltal a kielégíthetetlen vágyaktól való megszabadulás, amelyek a boldogtalanságot okozzák. Az erkölcsös élet a boldog élet, a boldogság viszont a kontemplatív életből, a világhoz a megértés, nem a megváltoztatás attitűdjével való viszonyulásból származhat.

A filozófia a világ logikai szerkezetével, a reprezentálás elméletével foglalkozik. A filozófia azonban nem kijelentések rendszere, mert a nyelv és a világ közös logikai szerkezete maga nem fejezhető ki értelmes (igaz vagy hamis) kijelentésekkel, csak megmutatja magát az empirikus kijelentéseken keresztül. Ilyenformán a filozófia nem tudomány: nem leírja a világot, hanem megmutatja a világ logikai szerkezetét.

9.4.3. A korai Wittgenstein hatása

Russell és a Bécsi Kör tagjai elfogadták, de át- vagy félreértelmezték Wittgenstein logikafelfogását. A logikai igazságokat konvencionálisnak tekintették. Wittgenstein *Értekezés-beli* felfogása szerint azonban a logika nem konvencionális: bár a logikai igazságok nem *állítanak* semmit az empirikus világ vagy a platóni logikai tárgyak természetéről, *megmutatják* a világ logikai szerkezetét. Russell és Carnap nem fogadta el a logikai szerkezet kimondhatatlanságának tézisé sem. Carnap később be is bizonyította, hogy lehet olyan nyelveket konstruálni, amelyek tartalmazzák saját logikai szerkezetük leírását. A Bécsi Körben Wittgensteintől származtatták a verifikáció elvét, illetve a metafizikai állítások értelmetlenségének tézisé is (lásd 9.6.). Ugyanakkor a metafizika jelentőségéről eltért a véleményük. A logikai pozitivisták azt vonták le a tézisből, hogy a hagyományos metafizikai kérdések kiküszöbölhetők, nem kell velük foglalkozni. Wittgenstein viszont a metafizika tárgyát, „amiről nem lehet beszélni”, nagyon is fontosnak tartotta, sőt az emberi élet szempontjából a legfontosabbnak. A természettudományok *Értekezés-beli* felfogása a tudományos elméletek konvencionalista-instrumentalista felfogásának egyik inspirálója volt a 20-as 30-as években.

9.4.4. A késői Wittgenstein és a *Filozófiai vizsgálódások*

A korai és a késői Wittgenstein filozófiájának kapcsolata vitatott interpretációs kérdés. Kétségtelen, hogy bizonyos nagyon általános

kiindulópontok nem változtak. Wittgenstein 1930 után is úgy gondolta, hogy a filozófiai kérdések mindenekelőtt nyelvi kérdések, amelyek természetét a jelentés elemzésével lehet megvilágítani; másfelől úgy vélte, hogy a nyelvi elemzés nem megoldja a filozófiai problémákat, hanem megmutat valamit arról, hogyan használjuk fogalmainkat, megvilágítja azt a fogalmi keretet, amelyben bizonyos nyelvi megnyilvánulásaink egyáltalán értelmesek vagy értelmetlenek. Ugyanakkor viszont ezen az átfogó közös platformon túl Wittgenstein új nézetei a nyelv és a jelentés természetéről, illetve a nyelvi elemzés mibenlétéről sok szempontból radikálisan szemben állnak a *Logikai-filozófiai értekezésben* kifejtettekkel.

A késői korszak fő műve, a *Filozófiai vizsgálódások* két részre oszlik. Az első részt, amely számozott paragrafusokból áll, Wittgenstein állította össze 1946-ban. A második részt nem szánta közlésre, hagyatékának kezelői döntöttek úgy, hogy az első résszel együtt megjelentetik. Az első részt fel lehet úgy fogni, mint alapvetően kritikai művet, amely egy bizonyos nyelvfelfogást és jelentéselméletet, illetve az ezzel szorosan összefüggő filozófiafelfogást bírálja - részben saját korábbi, az *Értekezésben* kifejtett nézeteit. A második rész, amely a filozófiai pszichológiára fókuszál, nem kritikai, hanem Wittgenstein pozitív nézeteit fejt ki.

A *Vizsgálódások* bírálatának a tárgya, legáltalánosabban a nyelv reprezentációs felfogása, amely szerint a nyelv lényege és alapvető funkciója az, hogy ábrázolja a világot. E szerint az elképzelés szerint a nyelv szavai különféle tárgyakat jelölnek (amelyek lehetnek fizikai vagy mentális, vagy absztrakt tárgyak is), és a szavakból összeállított mondatok a világ tényeit vagy lehetséges tényeit fejezik ki. Ez a kép azonban a *Filozófiai vizsgálódások* szerint alapvetően téves: a nyelvnek a reprezentáláson kívül igen sok más funkciója is van, s ezen túlmenően a bírált felfogás még a nyelv (kétségtárgy nélkül létező) reprezentáló funkcióját is rosszul írja le. Ugyanakkor ezen a nyelvfelfogáson alapul az egész hagyományos filozófia, így elvetése a filozófia egészére nézve radikális következményekkel jár - egyebek között a logikai atomizmus metafizikája is tarthatatlannak bizonyul.

9.4.5. Filozófiai grammatika, nyelvjáték, a szabályok és a privátnyelv problémája

Wittgenstein új felfogása szerint a szavak jelentését az határozza meg, hogy hogyan *használjuk* őket egy nyelvben - nem a tárgy, amelyet jelölnek. A jelentést, tehát a szavak használati módját azonban nem valamilyen általános elmélet kidolgozásával lehet megállapítani, hanem egyedi esetek, a hétköznapi nyelv használatának a vizsgálatával. Ezzel a nézettel összhangban azt is állította, hogy a szavak jelentését nem lehet definíciókkal, a helyes használat szükséges és elégséges feltételeit rögzítő meghatározásokkal megadni; ehelyett a „családi hasonlóság” fogalmával értelmezte a jelentést. Eszerint egy szó, például a „játék” jelentését nem lehet olyan leírással megadni, amely egyértelműen meghatározza, mi játék és mi nem. A játék fogalmát ehelyett az adja meg, hogy a különféle tevékenységeknek, melyeket játéknak nevezzünk - a sakktól a vízilabdáig - számos közös jegyük van: például céljuk a győzelem, két fél kell hozzájuk, vannak nyerési stratégiák és így tovább. Ugyanakkor ezek a közös jellemzők nem alkotnak egy közös lényegyet, amellyel minden tevékenység, amelyet játéknak tekintünk, rendelkezik. Ez a tanulság pedig minden fogalom jelentésére általánosítható Wittgenstein szerint.

A Filozófiai vizsgálódások szerint a filozófia feladata a nyelv *filozófiai grammatikájának* feltárása. A filozófiai grammatika többé-kevésbé átveszi azt a szerepet, amelyet az *Értekezésben* a logikai forma, avagy a logikai szintaxis játszik. A grammatikai szabályok egy kifejezés helyes használatának a mércéi: egy szó jelentését megadni annyi, mint meghatározni grammatikáját. Ez a grammatika különbözik a nyelvek „iskolai” nyelvtanától. Nem a szabályok empirikus leírása, hanem a helyes használat normáit is megadja.

Másfelől a grammatika inherens a nyelv használatában. A grammatikai szabályok határozzák meg, hogy egy kifejezést milyen tárgyakra lehet helyesen alkalmazni, hogy milyen alkalmazás értelmes, illetve értelmetlen. A *lényeg* a grammatikában fejeződik ki: a nyelvtan határozza meg, hogy valami milyenfajta tárgy, mivel a grammatika határozza meg, hogy mit lehet róla értelmesen állítani. A filozófiai elemzés egyik fő feladata a *Vizsgálódások* szerint az alapvető (és filozófiai szempontból fontos) fogalmaink, mint például a „tudás”, a „hit”, a „gondolat”, az „akarat”, az „észlelés”, az „Én” logikai grammatikájának a feltárása. Ezeknek a fogalmaknak a helyes grammatikája megmutathatja, hogy számos filozófiai/metafizikai

probléma értelmetlen, mert megfogalmazásuk sérti a grammatikai szabályokat, illetve továbbvezethet más problémákhoz.

A szavak használata *tevékenység*, és az egyes szavak jellemző használatát ún. „*nyelvjátékok*” határolják be. A filozófiai-nyelvi elemzés feladata ezeknek a nyelvjátékoknak a vizsgálata, szemben az Értekezésbeli elképzeléssel, ahol a filozófia a nyelv *logikai szerkezetét* akarta megmutatni, az empirikus mondatok (lehetséges kapcsolódási módjainak) vizsgálatával.

A nyelvjáték fogalmával Wittgenstein azt is kiemeli, hogy a nyelv alapvetően *szabályok által irányított* tevékenység (úgy, mint minden játék). A szabályok, illetve a szabályok követésének értelmezése egy másik kulcseleme Wittgenstein késői filozófiájának. Ha egy szó jelentését használatának szabályai adják meg, akkor alapvető kérdés, hogy mi határozza meg egy szabály természetét, mit jelent egy szabály megértése vagy követése.

Wittgenstein elvetette a szabályok platonista, mentalista és behaviorista felfogását is. A platonizmus szerint egy szabály valamilyen absztrakt létező, amelyet értelmünkkel közvetlenül fogunk fel. A mentalista elképzelés szerint a szabály valamilyen mentális kép, amelyet az elménkben „megszemlélünk”, a behaviorista elképzelés szerint a szabály valamilyen viselkedési diszpozíció, és egy szabályt akkor értünk, ha megfelelő diszpozícióban vagyunk a szabályoknak megfelelő viselkedésre.

Azzal kapcsolatban, hogy Wittgenstein hogyan értelmezte a szabályokat, többféle értelmezés is van. Az egyik, az ún. szkeptikus értelmezés szerint a szabályoknak egyáltalán nincs meghatározott természetük. A másik, az ún. közösségi nézet szerint van ilyen, de nem valamilyen objektív tényező határozza meg, hanem a nyelvhasználók közössége, akik egy bizonyos módon használják az illető szót, és akik „eldöntik”, hogy egy szó bizonyos alkalmazása helyesnek tekinthető vagy sem.

A szabály, illetve a szabálykövetés fogalmához szorosan kötődik Wittgenstein egyik nevezetes nézete, amely szerint privátnyelvek, azaz olyan nyelvek, amelyeket csak a használójuk érthet meg, nem léteznek. A privátnyelvek elleni érvelésnek két alapvetően különböző értelmezése van. Az egyik, amelyet szokás a hagyományos vagy

verifikacionista értelmezésnek nevezni, abból indul ki, hogy egy nyelvi megnyilvánulás értelmességének feltétele, hogy helyessége objektíve *ellenőrizhető* legyen. Ez a kritérium a „privát tárgyakra”, például érzeteinkre vonatkozó szavaink esetében, úgy tűnik, nem teljesül, hiszen az, hogy helyesen használunk-e egy szót valamilyen érzetünk leírására, nem állapítható meg objektíve. Egyfelől nem állapítható meg nyilvánosan, hiszen mások nem ismerhetik érzeteink természetét, de másfelől nem állapítható meg introspekció révén sem, mert az introspekció sem nyújt objektív kritériumot annak eldöntésére, hogy egy bizonyos érzetünk milyen fajta.

A másik értelmezés, amelyet Kripke dolgozott ki (*Wittgenstein on Rules and Private Language* (Wittgenstein a szabályokról és a privátnyelvről) 1982), a szabályok, illetve a jelentés fent bemutatott általános értelmezéséből indul ki. Eszerint *semmilyen* szó jelentését sem lehet privát módon, egyetlen személy megismerő képességeire támaszkodva megérteni; másfelől a szavak jelentését megadó szabályokat a nyelvi *közösségek* határozzák meg. Ebből pedig az következik, hogy semmilyen szó (így az érzetszavak) jelentése sem lehet privát, tehát nem lehetséges privát, csak egy ember számára érthető nyelv.

A nyelvi megnyilvánulások *cselekvések*, amelyek *nyelvjátékokban* nyilvánulnak meg, a nyelvjátékok pedig *életformák* részei. Ahhoz, hogy értsünk bármilyen nyelvi megnyilvánulást, értenünk kell azt a nyelvjátékot, amelynek része, illetve az életformát, amelynek a nyelvjáték a része.

Az életforma fogalmával kapcsolatban szintén megoszlanak az értelmezések.

Általánosan azt mondhatjuk, hogy egy életforma nem-nyelvi cselekvési gyakorlatok egy csoportja. Az életforma fogalmát ugyanakkor Wittgenstein többféle értelemben is használja (annak ellenére, hogy a kifejezés összesen ötször fordul elő a *Filozófiai vizsgálódásokban*). Az egyik értelemben a kultúra szinonimájaként szokás érteni. Ebből az is következik, hogy egy nyelv megértéséhez azt a kultúrát is meg kell érteni, amelyben a nyelvet használják. Ez az értelmezés Wittgenstein relativisztikus értelmezésével illik össze. Másfelől viszont Wittgenstein beszél az emberiség általános életformájáról is, amelyet

az emberekre jellemző közös viselkedésminták, közös észlelési képességek, szükségletek és érzelmek jellemeznék. Ez teszi lehetővé a megértést az emberek között, azt, hogy a különböző nyelvek lefordíthatók egymásra. Ez az általános emberi életforma ugyanakkor különbözik másfajta lények életformájától (és emiatt elvileg lehetetlen megérteni másfajta lények, például az állatok nyelvét).

Wittgenstein hatása igen szerteágazó volt. Közvetlen tanítványai és kollégái, akikre filozófiafelfogása és módszere hatott: Gilbert Ryle, Friedrich Waismann, Norman Malcolm, Elisabeth Anscombe, Rush Rhees, Georg Henrik von Wright és Peter Geach. A kortárs filozófusok közül komoly befolyást gyakorolt többek között az alábbiakra: Michael Dummett, Donald Davidson, Peter Hacker, John Searle, Saul Kripke, John McDowell, Hilary Putnam, Anthony Quinton, Peter Strawson, Paul Horwich, Colin McGinn, Daniel Dennett, Richard Rorty, Stanley Cavell, Cora Diamond és James F. Conant. Noha a 60-as évek végétől visszaszorulni látszik Wittgenstein átfogó filozófiai koncepciójának hatása a naturalista, „tudományos” filozófiai megközelítések mellett, befolyása ma is jelentős.

9.5. Logikai pozitivizmus és logikai empirizmus

9.5.1. Bécsi Kör

Cambridge mellett az 1920-as évek közepétől az 1930-as évek közepéig Bécs számított az analitikus filozófia másik központjának, illetve kisebb mértékben Berlin és Varsó is. A legjelentősebb analitikus filozófiai társaság Közép-Európában a Bécsi Kör volt (tagjai: Bergmann, Carnap, Feigl, Frank, Gödel, Hahn, Neurath-Hahn, Juhos, Kaufmann, Kraft, Menger, von Mises, Neurath, Rand, Schächter, Schlick, Taussky-Todd, Waismann, Zilsel). A bécsiek szorosan együttműködtek a berlini Empirikus Filozófiai Társasággal, a „Berlini Körrel” (Reichenbach, Hempel, Greiling, Dubislav), illetve a varsói logikusok körével is (Ajdukiewicz, Kotarbinski, Lesniewski, Lukasiewicz, Tarski, Twardowski). Ezeket a mozgalmakat, illetve tanaikat szokás összefoglalóan logikai pozitivizmusnak nevezni (a nevet Feigl és Blumberg adta 1931-ben), illetve logikai empirizmusnak is, ez utóbbit inkább a berliniek használták nézeteik jellemzésére. (A két elnevezés mögött tartalmi különbségek is meghúzódtak.) A Bécsi Kör egy Schlick által vezetett vitakörből nőtt ki, amely 1924-ben alakult. 1929-ben intézményesült, tagjai ekkor alapították meg hivatalos szervezetüket, az Ernst Mach Társaságot, illetve átvették Wilhelm Ostwald folyóiratát, az *Annalen der Naturphilosophie*-t, amelyet 1930-tól Carnap és Reichenbach szerkesztett, *Erkenntnis* címen.

A Körnek voltak előzményei: már 1905-től működött Bécsben egy vitakör, az ún. „elő-Kör”, vagy az „első Bécsi Kör”, amelynek tagjai a későbbi Bécsi Körhöz hasonlóan értelmezték a filozófia céljait és módszereit: megvitatták a korabeli matematikai, természettudományi és társadalomtudományi elméletek filozófiai vonatkozásait (például a speciális relativitáselméletet és az evolúcióelméletet), és nagy jelentőséget tulajdonítottak a logikai módszerek alkalmazásának a filozófiában. Ennek a körnek a tagjai közül többen, például Otto Neurath, Hans Hahn, Philipp Frank és Richard von Mises a későbbi Bécsi Kör tagjai is lettek. A távolabbi előzmények közé sorolható a 18.

századi brit empirista hagyomány, elsősorban Hume, illetve a klasszikus pozitivisták, Comte és Mill, valamint a 19. század nagy természettudós filozófusai, elsősorban Mach és Helmholtz (innen az „Ernst Mach Társaság” név). A Körre nagy hatást gyakorolt továbbá a tudományos elméletek Poincaré- és Duhem-féle felfogása, Frege és Russell logikája, valamint Wittgenstein nézetei. A Bécsi Kör vezetői Schlick, Carnap és Neurath voltak: először az ő nézeteiket mutatjuk be röviden.

Moritz Schlick (1882-1936) Berlinben tanult fizikát, 1904-ben Plancknál doktorált. Ezután filozófiával kezdett foglalkozni: eleinte etikai, illetve esztétikai tárgyú tanulmányok írt (pl. *Lebensweisheiten* (Életbölcsségek), 1908) de a 10-es évektől az ismeretelmélet, illetve a tudományos tudás filozófiai elemzése került érdeklődésének középpontjába, beleértve az új fizikai elméletek ismeretelméleti elemzését is. 1915-ben ő írt először a relativitáselmélet ismeretelméleti vonatkozásairól (*Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (Tér és idő a kortárs fizikában), 1917), és értelmezését Einstein is elfogadta. 1918-ban jelent meg ismeretelméleti fő műve, az *Allgemeine Erkenntnislehre* (Általános ismeretelmélet, másodikjavított kiadás 1925). A 1910-es években Rostockban és Kielben tanított filozófiát, 1922-ben került a bécsi egyetemre, az „Induktív Tudományok Filozófiája és Története” tanszék élére, amelyet korábban Mach, illetve Boltzman vezetett. 1936-ban egy diákja az egyetemen agyonlőtte.

Schlick korai nézetei sok tekintetben megelőlegezték a Bécsi Kör későbbi, általánosan osztott doktrínáit. A *filozófia feladatát* Schlick eleinte a tudás legáltalánosabb megalapozásában látta, 1925-től azonban, Wittgenstein hatására megváltoztatta nézeteit, úgy tekintette, hogy a filozófia egyetlen feladata a nyelv, kijelentéseink értelmének a tisztázása, a filozófia módszere pedig a fogalmak elemzése. A filozófia nem tudomány: nem egy a tudományok közül és nem is „a tudományok királynője”, amely a többi tudományok fölött áll, vagy megalapozza a többi tudományt. A filozófia a tudományok logikáját, a tudományos állítások jelentését tárja fel.

Schlick egyaránt elvetette a fogalmak platonista és pszichologizáló értelmezését. Wittgensteint megelőlegezve a fogalmak egyfajta „használatelméletét” képviselte. E szerint a fogalmak jelek, amelyeket

meghatározott szabályok szerint használnak. Az empirikus fogalmak és a formális, matematikai fogalmak között az a különbség, hogy másképpen használjuk őket. Az empirikus fogalmakat vissza kell vezetni arra, ami a tapasztalatban „adott”, az empirikus fogalmak jelentésének meghatározásában a végső lépés a „rámutatás”, az osztenzív definíció, amely nélkül a fogalmak nem rendelkeznének empirikus tartalommal. A logikai vagy matematikai fogalmak viszont nem jelölnek semmit, olyan jelek, amelyek jelentését a nyelvhasználat határozza meg impliciten. Az *implicit definíciók* azoknak a posztulátumoknak alapján határozzák meg a jelek jelentését, amelyekben az illető jelek szerepelnek. A matematikai és a logikai tudás tehát nem a matematikai vagy logikai létezők platóni világát tárja fel, és nem is az empirikus valóság legáltalánosabb vonásait, de nem is a szintetikus *a priori*, mint Kant állította, hanem a matematikai jelek implicit jelentését - amelynek megismerése sokszor a legkevésbé sem triviális feladat.

Schlick egyik legalapvetőbb ismeretelméleti tézise, hogy az *ismeretséget* (Erleben) és a *tudást* (Wissen) egyértelműen meg kell különböztetni. Minden tudás valamifajta közvetlen ismeretségen, tapasztalatok átélésén *alapul*, de a tudás mindig fogalmak valamilyen rendszerébe való beillesztést jelent, tudásra pusztán ismeretség által nem tehetünk szert (szemben Russell nézeteivel). Schlick már az 1918-as *Allgemeine Erkenntnislehre*-ben is azt képviselte, hogy a tudás mindig strukturális tükrözése a tényeknek valamilyen jelrendszerben; ezt a felfogását Carnap és Wittgenstein hatására tovább radikalizálta, amikor az állította, hogy a tapasztalati minőségek lényege nem ragadható meg nyelvileg, a nyelv csak a minőségek logikai szerkezetét, hasonlóságaik és különbözőségeik viszonyait tudja kifejezni.

Schlick határozottan tagadta a *metafizikai tudás* lehetőségét. Az intuíción alapuló metafizika nem lehetséges, mert intuitív *tudás* nincs. A deduktív metafizikai érvek (például Descartes *cogito-érve*) viszont logikailag érvénytelenek vagy nem konkluzívak. Induktív metafizika lehetséges, amennyiben empirikusan ellenőrizhető állításokat tartalmaz, de ebben az esetben valójában tudományos állításokról van szó. Viszont minden olyan metafizikai állítás, amelyik elvileg sem vethető alá empirikus ellenőrzésnek, értelmetlen.

Érdemes megemlíteni Schlick néhány speciális metafizikai nézetét. A valóság fogalmával kapcsolatban eleinte (így az *Allgemeine Erkenntnislehre*-ben) neokantiánus, realista nézeteket vallott, majd Wittgenstein, illetve Carnap hatására pozitivista empirikus realista nézetet képviselt. Ez utóbbi szerint a metafizikai - tapasztalattól független - valóság fogalma értelmetlen, így az a kérdés is, hogy a tapasztalattól független valóság anyagi vagy szellemi természetű-e. Ugyanakkor a valóság az *egyedi* tapasztalatoktól független, tehát empirikusan reális (ez a szó-használat Kantra vezethető vissza). Az agy-tudat problémával kapcsolatban egyfajta „kétnyelv elméletet” képviselt. E szerint minden mentális jelenséget kétféle nyelven, kétféle fogalmakkal írhatunk le, egyfelől az introspekcióra támaszkodó pszichológiai nyelven, másfelől a közvetett megfigyelésekre támaszkodó fizikai nyelven: bizonyos érzetkifejezések, illetve bizonyos agyállapotokra vonatkozó kifejezések azonban ugyanarra az állapotra vonatkoznak.

9.5.2. Rudolf Carnap (1891-1970)

Jénában és Freiburgban matematikát, fizikát és filozófiát tanult, Jénában Frege (igen kis számú) hallgatóinak egyike volt. 1920-ban doktorált Jénában, a geometria filozófia alapjairól szóló disszertációjával, Bruno Bauch vezetésével. A disszertációban (*Der Raum* (A tér)) a tér három különböző fogalmát elemzi, az absztrakt matematikai tér, az intuitív (szemléleti) tér, illetve a fizika tér fogalmát. 1922-és 1925 között dolgozott a *Der Logische Aufbau der Welt* (A világ logikai felépítése, 1928) című első nagy művén. 1926-tól a bécsi egyetemen, Schlick tanszékén dolgozott. 1931-től 1935-ig a prágai egyetemen, 1935-től 1952-ig kisebb megszakításokkal a chicagói egyetemen tanított. 1952-54-ben a princetoni egyetemen volt professzor, 1954-től haláláig, 1970-ig Los Angelesben tanított a University of Californián.

Carnapra 1920-ban nagy hatást tett Frege fő műve, a *Grundgesetze der Arithmetik* (Az aritmetika alaptörvényei, 1893,1903), illetve 1921-ben Russell *Tudásunk a külvilágról* (1914) című előadássorozata. Ennek a két olvasmányának a hatására fogott bele első nagy filozófiai műve, a *Der Logische Aufbau der Welt* című könyv megírásába, amelyen 1922 és 1925 között dolgozott.

A világ logikai felépítésében Carnap, az empirikus fogalmak logikai megkonstruálását tűzte ki célul. Ez a terv, részben Russell ún. „Külvilág-programját” követve az empirikus tudományok fogalmaira terjesztette ki Russell matematikai konstruktivista programját, amely az aritmetikai fogalmakat logikai és halmazelméleti fogalmakkal próbálta definiálni (ezt a *Principia Mathematica* fejtette ki). Carnap az empirikus-tudományos fogalmakat és kijelentéseket pusztán a közvetlen észlelési tapasztalatokra vonatkozó fogalmakat, illetve logikai fogalmakat felhasználva próbálta meg definiálni. Az észlelési tapasztalatok tartalmát, tudniillik hogy mi az, ami közvetlenül adott a tapasztalatban, többféleképpen is értelmezhetjük. Tarthatjuk úgy, hogy egyszerű érzetminőségek, érzetadatok (színek, hangok, szagok stb.), illetve kombinációik az adottak; vagy úgy, hogy a pillanatnyi tapasztalat-egészek adottak; vagy úgy, hogy (közvetlenül észlelhető fizikai tulajdonságokkal rendelkező) fizikai tárgyak adódnak a tapasztalatban. Carnap szerint *mindhárom bázisra* fel lehet építeni az empirikus fogalmak rendszerét. Úgy vélte azonban, hogy a konstrukciós rendszer alapjaként a tapasztalatok olyan értelmezését kell választani, amelyik a leginkább garantálja a tudás bizonyosságát. Ebből a szempontból jobb, ha a tapasztalatok tartalmának az észlelők érzéki benyomásait tekintjük, mint a fizikai tárgyakat, mivel - vélte ekkor Carnap - érzéki benyomásainkra vonatkozóan nem tévedhetünk, míg arra vonatkozóan, hogy milyen fizikai tárgyakat észlelünk, igen. Másfelől elfogadván a korabeli alaklélektan eredményeit, úgy vélte, az érzéki tapasztalás során nem egyszerű érzéki minőségeket ismerünk meg, közvetlenül és tévedhetetlenül, hanem pillanatnyi *tapasztalat-egészeket*. Ezért az egy időpontban adódó tapasztalat-egészeket választotta fogalomkonstrukciós rendszere alapjául: kizárólag a pillanatnyi érzéki tapasztalat-egészekre, illetve a jelen idejű és a korábbi tapasztalatok közötti hasonlóságára alapozva próbálta meg definiálni az összes empirikus fogalmat. Ebből kiindulva először az észlelő saját tudatállapotát leíró alapvető fogalmakat (az ún. autopszichológiai fogalmakat) konstruálta meg, majd ezekből a fizikai tárgyak fogalmait, ezekből pedig a mások mentális életét leíró pszichológiai fogalmakat (az ún. heteropszichológiai fogalmakat), ezekből pedig a kulturális fogalmakat.

Carnap konstrukciós módszere kritériummal szolgált annak eldöntésére is, hogy milyen állítások vagy fogalmak tekinthetők értelmesnek. Eszerint azok az állítások, amelyek megkonstruálhatók, értelmesek és

egyértelmű jelentéssel bírnak. Az olyan állításoknak, fogalmaknak viszont, amelyek nem konstruálhatók meg, *egyik* rendszerben sincs (tehát sem az érzéki tapasztalatokra építő fenomenális bázisú, sem a fizikai tárgyakra vonatkozó nyelvből kiinduló rendszerekben) jelentésük, kognitív értelmetlenek. Carnap egyik példája az elmétől független valóság fogalma, amely egyik rendszerben sem konstruálható meg; következésképp az idealizmus és a realizmus vitája, az a kérdés, hogy a valóság végső természete szellemi vagy anyagi-e, kognitív értelem nélküli álprobléma.

9.5.3. Otto Neurath (1882-1945)

A bécsi és a berlini egyetemen tanult matematikát, nyelvészetet, jogot, közgazdaságtant és szociológiát. Berlinben doktorált 1906-ban, ókori gazdaságtörténeti témából. 1917-ben Heidelbergben habilitált. Az első Bécsi Kör, vagy elő-Kör egyik alapítója volt Hans Hahnnal, Philip Frankkal, és Richard von Misesszel. A müncheni tanácsköztársaság idején kormányzati posztot töltött be, amiért a tanácsköztársaság megdöntése után hazaárulás vádjával bebörtönözték, de az osztrák kormány közbenjárására szabadon engedték. Emiatt heidelbergi egyetemi posztját is elvesztette, és újra Bécsben tevékenykedett. A Bécsi Kör „baloldali szárnyának” vezetője, a „Tudományos világnézet, a Bécsi Kör” kiáltvány fő szerzője, aki baloldali politikai mozgalommá is akarta alakítani a kört. A természet- és társadalomtudományok egységét hirdető „egységes tudomány” mozgalom vezetője volt, valamint „az egységes tudomány enciklopédiája” program irányítója, amely a francia enciklopédisták mintájára egy minden tudományos tudást tartalmazó könyvsorozat kiadását tűzte ki célul. Dolfuss hatalomátvétele után 1935-től Hágában, majd Hollandia német megszállása után Oxfordban tevékenykedett.

Neurath filozófiai nézeteinek legfontosabb elemei a radikális metafizikaellenesség és az ehhez kapcsolódó fizikaiizmus, illetve az egységes tudomány elképzelése voltak. Metafizikaellenességére jellemző, hogy ki akarta dolgozni a tiltott metafizikai szavak jegyzékét (*index verborum prohibitorum*), melyeket a tudományos művekben tilos használni. A fizikaiizmus, illetve az egységtudomány koncepciója összekapcsolódik. A fizikaiizmus szerint egyfelől a megfigyelési mondatok fizikai tárgyakra vonatkoznak, másfelől minden tudományos állítást meg kell tudni fogalmazni fizikai tárgyakra vonatkozó nyelven.

A tudományok egységének a feltevése szerint pedig nincs minőségi különbség a természettudományok és a társadalomtudományok között: minden tudománynak interszubjektíve ellenőrizhetőnek kell lennie, és a társadalomtudományoknak is oksági magyarázatokat és előrejelzéseket kell nyújtaniuk, a természettudományokhoz hasonlóan. A filozófia sem önálló, minden tudás a tudományokból származik.

A metafizikaellenesség egyik folyamányaként Neurath elutasította Wittgenstein képelméletét, miszerint a nyelv és a valóság között izomorfizmus van. Szerinte ez metafizikai állítás, mert nem tudunk „a nyelv mögé kerülni”, nem tudjuk verifikálni, hogy mi a kapcsolat mondataink és a valóság között. Ezért Neurath a valóságot azonosítja a nyelvvel: a valóság a már verifikált mondatok összessége.

A verifikációval kapcsolatban holisztikus nézeteket vallott. Eszerint nem egyes mondatokat lehet a tapasztalat által verifikálni, hanem (egymással különféle logikai kapcsolatokban álló) mondatok rendszereit. Ha egy mondat ellentétben áll a már verifikált mondatainkkal, akkor két lehetőségünk van: vagy hamisnak tekintjük, vagy a korábban már elfogadott mondataink rendszerét alakítjuk át úgy, hogy az ellentmondás kiküszöbölődjék. Ezzel összhangban Neurath szerint egy mondat igazsága a többi verifikált mondatokkal való *koherenciájában* áll, nem pedig a tényeknek való megfelelésében, *korrespondenciájában*.

A verifikáció ilyen holisztikus értelmezése, illetve az az elképzelés, hogy a filozófia része a tudománynak, bizonyos mértékig megelőlegezi Quine nézeteit. Egyes mai interpretációk szerint Neurath a naturalizmus, illetve naturalizált episztemológia legfőbb előfutárának tekinthető.

9.6. A „klasszikus” logikai pozitivista doktrína

A Bécsi Kör közös kiindulópontja a filozófia új értelmezése volt - a hagyományos metafizika egészét elvetették (vö. pl. Schlick „A filozófia fordulata”, 1930-31), mivel úgy vélték, kizárólag a tapasztalati tudományok nyújtanak tudást, a metafizikai vizsgálatok nem. Ezért a filozófia feladata szerintük nem az, hogy a tudományok mellett vagy fölött, másfajta tudáshoz juttasson, és nem is a tudományok metafizikai megalapozása. A filozófia új feladata a tapasztalati tudományok elemzése, mégpedig a tudományok nyelvének, a tudományos állítások, illetve elméletek szerkezetének logikai elemzése a Frege, Russell, Whitehead, illetve Wittgenstein által kifejlesztett szimbolikus logika segítségével. Érdeemes megjegyezni, hogy bár a logikai pozitivisták éppúgy a nyelvi elemzést tekintették a filozófia módszerének, mint a cambridge-i analitikusok, Russell és Moore egyáltalán nem osztották a Bécsi Kör radikális metafizikaellenességét, nem tartották a hagyományos metafizika egészét értelmetlennek, és Wittgenstein sem úgy interpretálta a metafizika értelmetlenségét, mint a pozitivisták.

A logikai pozitivisták ismeretelméleti kiindulópontja az *átfogó empirizmus* volt: eszerint minden tudás csak és kizárólag a tapasztalatból eredhet. Emellett radikalizálták a klasszikus pozitívizmus metafizikaellenességét is: az olyan metafizikai tézisek, amelyeknek a tartalmára vonatkozóan nem lehetséges tapasztalat (például, hogy létezik-e halhatatlan lélek, vagy hogy létezik-e Isten) nemcsak megismerhetetlenek, hanem értelmetlenek is. A metafizika tehát nemcsak hogy nem nyújt tudást, nem tudomány, mint a klasszikus pozitivisták (és Kant is) vélték, hanem szó szerint *értelmetlen*.

A logikai pozitivista doktrína alapköve a *verifikációs elmélet*. A Bécsi Körben ezen két tézist is értettek: Az egyik egy jelentéselméleti nézet, amely szerint egy mondat jelentése verifikációjának módja, vagyis az a módszer, amellyel megállapíthatjuk, hogy egy kijelentés igaz vagy hamis. A másik a mondatok értelmességének (más néven kognitív

szignifikanciájának) általános kritériuma, amely szerint egy állítás csak akkor értelmes, ha elvileg lehetséges verifikálni, azaz meg lehet állapítani, hogy igaz vagy hamis. A jelentés verifikációs elméletéből következik az értelmesség verifikacionista kritériuma, fordítva azonban ez nem áll. Schlick és Carnap először mindkét tézist elfogadták, de például Ayer, az angol logikai pozitivisták, csak az utóbbit, a jelentést nem azonosította a verifikáció módjával. Az elvet egyébként Wittgensteinnek szokás tulajdonítani (vö. *Értekezés* 4.024).

Az értelmesség verifikációs kritériuma központi jelentőségű. A logikai pozitivisták erre támaszkodva a mondatokat három csoportba sorolták. Az *első* csoportba tartoznak az empirikus jelentéssel bíró tudományos mondatok, amelyek a megfigyelési tapasztalatok alapján (elvileg) verifikálhatók. A *második* csoport tagjai, a logikai és a matematikai mondatok nem írnak le tényeket a világról, hanem nyelvünkről szólnak, logikai és a matematikai szimbólumaink használatának szabályait fejezik ki. A *harmadik* csoportba tartozó metafizikai mondatok, mint például az idealizmus és a realizmus tétele vagy a test-lélek viszonyra vonatkozó nézetek, vagy az erkölcsi, illetve az esztétikai értékítéletek értelmetlenek: nem rendelkeznek empirikus jelentéssel és nyelvhasználati szabályokat sem fejeznek ki.

Egy empirikus mondat *jelentését*, a verifikáció elve szerint azok a tapasztalati tények adják meg, amelyek fennállnak, ha a mondat igaz. Egy empirikus mondat *igazolása* két lépcsőben történik: először meg kell határozni, hogy a mondatból milyen megfigyelési mondatok következnek logikailag, majd tapasztalatilag ellenőrizni kell, hogy az észlelt tények megfelelnek-e az illető észlelési mondatok tartalmának; ez az ellenőrzés közvetlenül, az észlelési tapasztalattal való összevetés révén történik.

A matematikai és a logikai mondatok jelentésének olyan értelmezése, amely összhangban áll az empirizmussal, kulcsfontosságú volt a Bécsi Kör számára. A Bécsi Körben nem fogadták el Mill felfogását, amely szerint a matematikai igazságok empirikusak. Másfelől nem fogadták el Kant matematikaértelmezését sem, amely szerint az aritmetikai és geometriai kijelentések szintetikus *a priori* kijelentések. (Schlick egyébként már jóval a Wittgenstein *Értekezésének* megjelenése, illetve a Bécsi Kör megalakulása előtt, többek között az *Allgemeine Erkenntnislehre*-ben, elutasította az *a priori* szintetikus kijelentéseket,

és a matematika analitikus mivolta mellett érvelt.) Nem fogadták el azt a platonista értelmezést sem, amelyet Frege képviselt, illetve Russell a *Principia Mathematicában*, amely szerint a matematikai kijelentések redukálhatók logikai kijelentésekre, a logikai kijelentések pedig a platonikus logikai létezők természetét írják le. Úgy vélték, a platonizmus elfogadhatatlan metafizikai következményekkel jár. A logikai pozitivisták egyetértettek Wittgensteinnel abban, hogy a matematikai és a logikai mondatok analitikusak, Wittgenstein szóhasználatával tautológiák, amelyek nem tényeket írnak le, hanem a jelek használati szabályait. A Kör egyes tagjai ugyanakkor, például Carnap, Neurath és Feigl nem fogadták el Wittgenstein tézisé a logikai szerkezet kimondhatatlanságáról, azaz arról, hogy e szabályokat nem lehet leírni. (Ezt egyébként Russell is kétségbe vonta, már 1922-ben, az *Értekezéshez* írott bevezetőjében is.)

A metafizikai mondatoknak, a jelentés nélküli metafizikai látszatállításoknak különféle típusaik vannak. Carnap „A metafizikai kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül” (1931) című tanulmányában egyfelől megkülönböztetett olyan látszatállításokat, amelyek azért jelentésnélküliek, mert ellentétben állnak a grammatikával. Ezen belül vannak olyan állítások, amelyek a nyelvek történetileg kialakult nyelvtanát szegik meg (például „Caesar egy és”, mert az „és” nem állhat a predikátum helyén), és vannak olyanok, amelyek bár a nyelvtannal összhangban vannak, megsértik a logikai szintaxist, (pl. „A semmi semmizik”). Másfajta metafizikai állítások azért értelmetlenek, mert jelentés nélküli (ti. nem verifikálható) szavakat tartalmaznak (mint például „idea”, „abszolútum”, „végtelen”, „magában- és magáért való lét”, „emanáció”, „én” és „nem-én”). Továbbá vannak metafizikai állítások, amelyek olyan érvekből származnak, amelyek logikailag hibásak (Carnap egyik példája Descartes *cogito*-érve).

9.6.1. Etika és társadalomfilozófia

A Bécsi Kör jelentés nélkülinek tekintette az erkölcsi állításokat is. Az erkölcsi mondatokat többnyire emotivista módon értelmezték, azaz úgy vélték, az erkölcsi állítások személyes preferenciákat vagy érzelmeket fejeznek ki. (Eszerint az „X jó” típusú mondatok értelme az, hogy „elfogadom X-et”, vagy „Támogatom X-et”, nem pedig valamilyen objektív erkölcsi tényeket írnak le.)

Az etika mint tapasztalati tudomány csak egyes személyek, illetve társadalmak alapvető preferenciáinak, erkölcsi előfeltevéseinek a leírásában állhat; nem lehet normatív, nem írhatja elő, hogy mit kell tenni, milyen értékeket kell választani. Ez az erkölcsi antiobjektivizmus ugyanakkor nem jelentett parttalan erkölcsi relativizmust: a logikai pozitivisták úgy vélték, *lehet* érvelni amellett, hogy milyen erkölcsi értékeket vagy milyen társadalmi berendezkedést fogadjunk el. Az erkölcsi nézetek mellett jobb vagy rosszabb érvek szólnak, csak objektív külső mérce nincs az erkölcsi viták eldöntéséhez. Az emotivista elmélet részletes kifejtését adta Schlick a *Fragen der Ethik* (Az etika kérdései, 1930) című könyvében. Hasonló nézetet képvisel Ayer a *Language, Truth and Logic* (Nyelv, igazság logika, 1936) című könyvében, Stevenson pedig az emotivista elmélet egy finomított változatát dolgozta ki (*Ethics and Language* (Etika és nyelv), 1944).

A Bécsi Kör politikai nézetei nem voltak egységesek. Schlick egyfajta konzervatív liberális individualizmust képviselt, a balszárny, elsősorban Neurath és Carnap rokonszenvezett a szocializmussal, Neurathot egyes értelmezők egyfajta heterodox marxistának is tekintették.

9.7. A klasszikus doktrína bírálatai

9.7.1. „A protokolltétel-vita” és a fizikaiizmus

A világ logikai felépítésével szembeni egyik legfőbb bírálat a megfigyelési mondatok értelmezését érinti. Nevezetesen: ha minden empirikusan értelmes fogalom jelentését az észlelő - privát - érzéki tapasztalataiból kiindulva határozzuk meg, akkor az empirikus fogalmak jelentése nem interszubjektív. Ez esetben viszont nem képezhetik a tudományok fogalomrendszerét, hiszen a tudományos állításoknak interszubjektívnek, a tudósközösség tagjai által érthetőeknek és ellenőrizhetőeknek kell lenniük. Carnap ugyan megpróbálta kezelni az interszubjektivitás problémáját *A világ logikai felépítésében*, de javaslata nem bizonyult kielégítőnek. Másfajta ellenvetéseket fogalmazott meg később Quine és Goodman. Quine szerint Carnap módszere a fizikai tárgyak fogalmának megkonstruálására nem tartható („Az empirizmus két dogmája”, 1951), Goodman pedig az egyszeri érzéki minőségek megkonstruálásának módszerét, az ún. kvázi analízist bírálta (*The Structure of Appearance* (A megjelenés szerkezete), 1950).

A Bécsi Kör két szárnyra szakadt a megfigyelési mondatok értelmezésével kapcsolatban. A „fenomenalista szárny” (Schlick, Juhos és Waismann) továbbra is kitartott amellett, hogy a megfigyelési mondatok a megfigyelő érzéki tapasztalatait írják le. Schlick ugyanakkor megkülönböztette az ún. *konstatálásokat* a megfigyelési jegyzőkönyvekben (az ún. protokollokban) szerepelő *megfigyelési mondatoktól* (az ún. protokollmondatoktól). A konstatálásokban csak rámutató kifejezések szerepelnek, amelyeknek a formája a következő: „Itt most ilyen és ilyen” (pl. „Itt és most kék”). A megfigyelési mondatokban viszont a megfigyelés alanya, helye és ideje is szerepel: pl. „Moritz Schlick 1934. április 4-én kéket észlelt.” A konstatálás tartalmában nem lehet tévedni, mivel csak rámutató kifejezéseket tartalmaznak, de ugyanezen okból nem is lehet a tudományos hipotéziseket, elméleteket rájuk építeni, mivel nem interszubjektívek. Másfelől a megfigyelési mondatokkal kapcsolatban

tévedhetünk, ugyanakkor, lévén interszjektívek, a tudományos fogalmak, állítások rájuk építhetők.

A „fizikalista szárny”, amelyet leghatározottabban Neurath képviselt, azt javasolta, hogy a tudomány nyelvének a fizikai nyelvet tekintsük, azaz egy olyan nyelvet, amelyben csak fizikai tárgyakra és tulajdonságokra vonatkozó kifejezések szerepelnek. Neurath emellett többféleképpen is érvelt. Egyfelől voltak történetiszociologikus érvei, amelyek szerint a tudományos haladás minden eredménye a materializmushoz és a fizikai nyelvhez, fizikai fogalmak használatához kötődik. Az ilyenfajta ideologikus érvelést a Bécsi Körben nemigen fogadták el, azok sem, akik rokonszenveztek a szocializmussal, mint például Carnap. Másfelől azzal is érvelt, hogy a tudomány nyelvének mindenképpen interszjektívnek kell lennie, a fizikai nyelv pedig interszjektív. Mi több, azt is állította, hogy *nem is lehetséges* fenomenális nyelv: minden nyelv lényegileg nyilvános, privátnyelvek, amilyen a fenomenális nyelv lenne, nem lehetségesek. (Neurath kétségbe vonta *A világ logikai felépítése* fogalomkonstrukciós rendszerének egyik kiindulópontját, azt, hogy *az emlékek hasonlóságára* lehetne alapozni az érzetfogalmak jelentését. Ez a feltevés rokon Wittgenstein privátnyelv-ellenes érveinek egyik alapvető premisszájával.) Neurath mellett Popper és Reichenbach is bírálta a megfigyelési állítások fenomenalista értelmezését (lásd ott).

Carnap hamar elfogadta a fizikaiizmus kiindulópontját. 1930-tól azt a nézetet képviselte, hogy a fizikai nyelvnek a tudomány univerzális nyelvének kell lennie. Ennek a tételnek két fontos eleme van. Az egyik, hogy a megfigyelési mondatokat is fizikai nyelven kell megfogalmazni. A másik, hogy minden tudományos állítást, a fizika mellett a biológia és a pszichológia állításait is, meg kell tudni fogalmazni fizikai nyelven. Ez megint két dolgot jelent: egyfelől minden tudományosan vizsgálható jelenségnek kell hogy legyen valamilyen fizikai leírása, másfelől minden tudományos törvénynek, így a biológiai és a pszichológiai törvényeknek is redukálhatóknak kell lenniük a fizikai törvényekre.

A megfigyelési mondatok értelmezésével kapcsolatban Carnap többféle nézetet is vallott. A 30-as évek elején a megfigyelési mondatokat a megfigyelő fizikai állapotára vonatkozóként értelmezte. Eszerint például az „S most piros színt tapasztal” megfigyelési mondat jelentése

az, hogy „S teste most pirosat látó állapotban van”. Azzal kapcsolatban, hogy ezt a testi állapotot agyi-idegrendszeri állapotként vagy viselkedési diszpozícióként kell értelmezni, ekkoriban nem volt határozott álláspontja, de inkább az utóbbi, behaviorisztikus nézet felé hajlott. Később, a 30-as évek második felében a megfigyelési mondatok jelentését úgy értelmezte, mint amelyek az észlelt fizikai tárgyakra és tulajdonságaikra vonatkoznak.

Hangsúlyozandó, hogy Carnap szerint a fizikaiizmus *nem metafizikai doktrína*, hanem egyfelől nyelvhasználatra, a fogalomrendszerünk választására vonatkozó tétel, másfelől egy, a tudományok szerkezetére vonatkozó empirikus hipotézis (ti. hogy minden tudományos törvény redukálható a fizika törvényeire). Ezzel összefüggésben fontos, hogy Carnap később is lehetségesnek tartotta a fenomenális nyelvet (Quine és Goodman kritikái ellenére is). Úgy vélte, a fizikai nyelv választása mellett *pragmatikus* érvek szólnak, nevezetesen, hogy ezen a nyelven lehet legjobban megfogalmazni a tudományos elméleteket, de ettől még a fenomenális nyelv *nem értelmetlen*. Carnap kisebb módosításokkal pályája végéig kitartott a fizikaiizmus mellett.

9.7.2. Szintakticizmus

Carnap és a Bécsi Kör jó néhány tagja nem fogadta el Wittgenstein tézisét, miszerint „a logika kimondhatatlan”, azaz, hogy a nyelv logikai szerkezetéről nem lehet értelmes kijelentéseket tenni. Carnap 1931 elejétől kezdve dolgozott metalogikai elméletén, amelyik épp azt a célt tűzte ki, hogy a nyelv, illetve különböző nyelvek logikai szerkezetét explicitté tegye. Egy ilyen logikai szintaxis leírása kizárólag a nyelvi kifejezések *formájára* korlátozódik, arra, hogy a különféle jelek milyen jeltípusokba tartoznak, illetve hogy milyen jelsorozatokban fordulhatnak elő. A jelek, illetve jelsorozatok jelentésére (referenciájukra, illetve igazságfeltételeikre) egyáltalán nem utalnak. Carnapnak már 1931-ben sikerült olyan nyelveket kidolgozni - Gödel módszerét felhasználva - amelyek tartalmazták a logikai szerkezetüket leíró meghatározásokat is, azaz a „metalogikájukat”. (Ezt az ún. tárgynyelv és a metanyelv megkülönböztetésére támaszkodva tette. Egy bizonyos nyelv, a tárgynyelv szabályait (szintaxisát) megfogalmazhatjuk egy másik, ún. metanyelven. Úgy tűnhetne, hogy a tárgynyelv szabályainak leírását soha nem fejezhetjük be, mivel az ezt leíró metanyelv szabályait egy harmadik nyelven, a metanyelv

metanyelvén kellene megfogalmazni - és így tovább. Ez azonban nincs így: Carnap megmutatta, hogy egy (kifejezőeszközökben kellőképpen gazdag) nyelv szintaxisa megfogalmazható az illető nyelven belül: ekkor a tárgynyelv és a metanyelv szabályai egybeesnek.

Carnapnak többféle indítéka is volt a logikai szintaxis kidolgozására. Egyfelől be akarta bizonyítani, hogy a formális logika fogalmai mint a levezethetőség, a bizonyíthatóság, a logikai függetlenség tisztán szintaktikai fogalmak. Másfelől azt is ki akarta mutatni, hogy szabadon megválaszthatjuk nyelvünk, illetve logikánk szabályait - ezt nevezte „a tolerancia elvének”, illetve „a nyelvi formák konvencionalitása elvének”. A toleranciaelvnek fontos következménye, hogy az a kérdés, hogy egy bizonyos logika a helyes logika-e vagy sem, meghaladottá válik (ha egyszer a logikai rendszerek konvencionálisak), és ezáltal a hagyományos ontológiai problémák is felszámolódnak. A szintaktikai megközelítésnek ezenfelül volt egy általánosabb indítéka is. Mivel a filozófiai problémák a Bécsi Kör általános nézete szerint nem a világról, hanem a nyelvről szólnak, ezért ezeket a problémákat nem a világról szóló tárgynyelven, hanem a (tárgy)nyelvről szóló metanyelven kellene megfogalmazni - így nagy szükség van a megfelelő metanyelvek kidolgozására.

Carnap 1934-ben jelentette meg a *Logische Syntax der Sprache* (A nyelv logikai szintaxisa) című művét, amelyben részletesen kifejtette szintakticista elképzelését, és amelyben kétféle formális nyelvet is kidolgozott. Az egyik az intuicionista matematika formális nyelve, a másik a klasszikus matematikáé. Ennek a két nyelvnek a kidolgozása egyben szemlélteti is a toleranciaelvet, miszerint a matematika intuicionista, illetve hagyományos felfogása közötti választás nyelvi kérdés. Az 1936-ban megjelent „Filozófia és logikai szintaxis” című művében nem formálisan illusztrálja, hogy a szintaktikai megközelítésnek milyen filozófiai következményei vannak. Egy szemléletes alkalmazás: Carnap a világról szóló valódi tárgyi mondatok, illetve a nyelvről szóló pszeudo tárgyi mondatok és a szintaktikai mondatok megkülönböztetésére támaszkodva amellett érvelt, hogy bizonyos állításokról, amelyek elsőre empirikus tartalommal bírónak tűnnek, kimutatható, hogy pszeudo tárgyi mondatok, amelyek nem a világról, hanem nyelvünk általános kategóriáiról mondanak valamit. Az előbbire példa lehet az „A Hold gömb alakú”, amely empirikus tartalommal bír, az utóbbira „A Hold

egy tárgy”, amelynek nincs empirikus tartalma, hanem azt fejezi ki, hogy a „Hold” a fizikai tárgyat jelölő szavak kategóriájába tartozik.

9.7.3. Az értelmesség empirikus kritériumának változásai

A megfigyelési mondatok értelmezése, illetve a tudományos nyelv logikai szintaxisának a kérdései mellett egy másik nagy vita az értelmesség empirista kritériumát érintette.

A verifikálhatósággal mint az empirikus értelmesség kritériumával szemben számos ellenvetés merült fel. Az egyik a már említett interszubjektivitási probléma: ha a megfigyelési állításokat (amelyekre minden empirikus-tudományos állítás igazolásában támaszkodunk) a megfigyelők érzéki tapasztalataira vonatkozóan tekintjük, akkor az empirikus-tudományos állítások nem verifikálhatók, hiszen a tapasztalatok szubjektívek, csak a megfigyelő számára megismerhetők. Ezt a problémát a megfigyelési kijelentések fizikalista értelmezése megoldja. Egy másik probléma, hogy az értelmesség fogalma saját meghatározása szerint értelmetlennek tűnik, hiszen nem verifikálható, de nem is tautológia. Egy további probléma, hogy a negatív egzisztenciális állítások (pl. „Nem létezik fekete hattyú”) és a pozitív univerzális állítások („Minden holló fekete”) nem verifikálhatók, hiszen akárhány nem fekete hattyú, illetve fekete holló észlelése sem igazolja, hogy nem létezik valahol a világban egy fekete hattyú vagy egy nem fekete holló. Ráadásul a természettörvények sem verifikálhatók, lévén univerzális állítások.

A logikai pozitivisták többféleképpen is megpróbálták válaszolni ezekre az ellenvetésekre. Az értelmességi kritérium értelmességével kapcsolatban a legelfogadottabb válasz az volt (Feigl és Ayer), hogy bár az értelmességi kritériumot nem lehet empirikusan igazolni és nem is analitikus, *pragmatikusan* igazolható. Elfogadása esetén ugyanis meg lehet különböztetni az elvileg megoldható kérdéseket, problémákat az elvileg megoldhatatlanoktól - a tudományos problémákat az áltudományos vagy metafizikai problémáktól.

Ami az univerzális állítások, illetve a természettörvények verifikálhatóságát illeti, az egyik válasz a törvények konvencionalista felfogása volt. Schlick, Wittgenstein nyomán azt állította, hogy a természettörvényeket kifejező mondatok nem általános mondatok,

hanem olyan sémákat vagy következtetési szabályokat fejeznek ki, amelyek azt határozzák meg, hogy hogyan lehet egyedi mondatokat származtatni egymásból. A „Filozófia és logikai szintaxis”-ban (1936) Carnap is részben konvencionalista felfogást képviselt, a természettörvényeket kifejező mondatokat a logikai mondatokhoz hasonlóan értelmezte.

Ayer más megoldást javasolt: megkülönböztette az erős és a gyenge verifikációt: eszerint egy kijelentés erősen verifikálható akkor és csak akkor, ha igazságát a tapasztalatra támaszkodva végérvényesen meg lehet állapítani, és gyengén verifikálható, ha igazságát a tapasztalatra támaszkodva valószínűsíteni lehet. Ayer szerint az empirikus kijelentéseket, beleértve az általános kijelentéseket is, legfeljebb gyengén lehet verifikálni, ezért legfeljebb valószínű hipotézisek lehetnek.

Carnap később a verifikálhatóság elve helyett a konfirmálhatóság elvét javasolta („Jelentés és ellenőrizhetőség”, 1936). E szerint egy mondatot akkor tekintünk konfirmálhatónak, ha észlelési tapasztalatok (pozitív vagy negatív) hozzájárulhatnak a mondat alátámasztásához, azaz ha tudjuk, hogy milyen észlelési tapasztalatok tennék valószínűbbé a mondatot. Carnap ekkoriban még nyitva hagyta azt a kérdést, hogy lehet-e a konfirmáltság fokát számszerűsíteni, később viszont olyan elméleteket dolgozott ki, amelyek kvantitatíve jellemezték a konfirmáltság fokát. A konfirmáció elvének elfogadása egyben a természettörvények másfajta, sokak számára plauzibilisebb értelmezését is lehetővé tette: eszerint a természettörvénymondatok nem (lényegileg) konvencionálisak, hanem empirikusan értelmesek - ha vannak megfigyelhető konfirmáló vagy diszkonfirmáló következményeik.

A verifikálhatóság elvének feladása mellett Carnap azt is feladta, hogy a tudományos fogalmak jelentését *explicite definiálni* lehetne megfigyelési fogalmak segítségével. Ehelyett azt állította, hogy a tudományos fogalmaknak csak redukálhatónak kell lenniük megfigyelési fogalmakra. Ezt a felfogást is számos bírálat érte: Hempel komoly ellenérveket fogalmazott meg az igazolás konfirmációs elméletével szemben, Popper pedig az értelmesség konfirmációs elvével szemben (lásd Hempel és Popper). Carnap elfogadta ezeket a

bírálatokat. A későbbiekben átfogó elméleteket dolgozott ki az igazolás konfirmációs elméletével kapcsolatban (lásd 9.8.2.).

Másfelől "Az elméleti fogalmak metodológiai jellege" (1956) című tanulmányában egy tovább liberalizált értelmességi kritériumot javasolt, amely szerint ahhoz, hogy egy elméleti kifejezéseket tartalmazó mondat értelmes legyen, nem szükséges, hogy közvetlenül megfigyelhető következményei legyenek; elég, ha az elméleti mondatból olyan más elméleti mondatok következnek (az elmélet axiómáiból levezetve), amelyeknek vannak megfigyelhető következményeik.

9.7.4. A logikai pozitivizmus felbomlása Európában

Az 1930-as évek második felére Közép-Európa fokozódó fasizálódása következtében a Bécsi Kör, illetve a többi logikai pozitivisták csoport is fokozatosan beszüntette működését, illetve más országokba tette át székhelyét. Carnap 1935 végén Amerikába távozott, Neurath 1935-ben Hollandiába, majd 1940-ben Oxfordba települt, Schlicket 1936 tavaszán egy diák agyonlőtte a bécsi egyetemen. A Kör tagjainak többsége (például Feigl, Bergmann, Frank, Gödel, Menger, von Mises, Zilsel) Amerikába települt át, csak Viktor Kraft és Juhos Béla maradt Bécsben a háború alatt. A háború után Feigl és Arthur Pap megpróbálta újjáéleszteni a Kört (a fiatal Feyerabend közreműködésével), azonban sikertelenül.

9.8. A logikai pozitivizmus további fejlődése

9.8.1. Carnap Amerikában

Szemantika. Carnapban *A nyelv logikai szerkezete* megírása után felvetődött, hogy a nyelv elemzésének nemcsak a szintaxissal, hanem a szemantikával, a jelentés és az igazság fogalmával is foglalkoznia kellene. Egyfelől emellett szólt, hogy a tényekről beszélni nyilvánvalóan megengedhető, és - mint Wittgensteinnel szemben sikerült megmutatnia - a nyelvi kifejezésekről való beszéd is megengedhető. Ez esetben viszont annak is megengedhetőnek kell lennie, hogy egyazon nyelven beszéljünk a tényekről és a nyelvi kifejezésekről, valamint az is lehetővé válik, hogy állításokat tegyünk a nyelvi jelek és a tények *kapcsolatáról*, illetve a referálás és az igazság fogalmáról. Másfelől Tarski 1933-ban kidolgozott egy olyan igazságdefiníciót, amelyik jól alkalmazható volt az olyan formalizált nyelvek értelmezésekor, mint amelyeneket Carnap kidolgozott *A nyelv logikai szerkezetében*.

Tarski igazságdefinícióját és Carnap javaslatát a szemantika kidolgozására eleinte ellenségesen fogadták: a logikai pozitivisták által szervezett 1935-ös párizsi konferencián Neurath és Reichenbach amellett érvelt, hogy egy ilyen szemantikai igazságfogalom nem egyeztethető össze a szigorú empirizmussal és a metafizikaellenességgel. Carnap mindazonáltal kidolgozta szemantikai elméleteit. *Foundations of Logic and Mathematics* (A logika és a matematika alapjai, 1939), illetve *Introduction to Semantics* (Bevezetés a szemantikába, 1942) című könyveiben bemutatta, milyen szerepet játszhat a szemantika a tudományok módszertanában: hogyan lehet használni a szemantikai elméleteket a formális rendszerek interpretálásában, például a fizikai elméletek axiómarendszereinek értelmezésében.

Carnap 1941-42-ben a modális kifejezések szemantikai értelmezésével is foglalkozott, és megpróbált C. I. Lewis modális logikájához (*A Survey of Symbolic Logic* (A szimbolikus logika áttekintése), 1918)

szemantikai interpretációt adni. Ezzel egy időben kidolgozott egy olyan szemantikai elképzelést is, amely Frege jelentés/jelölet megkülönböztetéséhez hasonlóan a jelentés két elemét különböztette meg, az intenziót és az extenziót.

Egy kifejezés extenzióján azokat a dolgokat értette, amelyeket a kifejezés jelöl, intenzióján pedig a kifejezések konnotációját, avagy értelmét. Az extenzió és intenzió fogalmát alkalmazta a modális kifejezések értelmezésében is. Nézeteit *Meaning and Necessity* (Jelentés és szükségszerűség, 1947) című könyvében fejtette ki részletesen.

Carnap értelmezése a szükségszerűség jelentéséről egyfelől Leibniz felfogásából indult ki, amely szerint azok az igazságok szükségszerűek, amelyek minden lehetséges világban igazak. Másfelől Wittgenstein nézetéből, amely szerint a logikai igazságok tautológiák, a részeit alkotó mondatok bármilyen igazságértéke mellett igazak. A logikai igazságot a logikailag lehetséges állapotok (az ún. állapotleírások) fogalmára támaszkodva határozta meg: eszerint egy kijelentés logikai (szükségszerű) igazság, amennyiben a világ bármely logikailag lehetséges állapotának fennállása esetén igaz. Ez az értelmezés továbbra is fenntartja a tényigazságok és a logikai igazságok (avagy a szintetikus és az analitikus igazságok) szigorú elhatárolását, Wittgenstein és a Bécsi Kör eredeti felfogásának szellemében: a logikai és a matematikai igazságok olyanok, amelyek a tények bármely kombinációja mellett igazak (bármely állapotleírással összeférnek).

Az analitikus és a szintetikus állítások szigorú elkülöníthetőségét sokan elutasították, köztük olyanok is, akik elfogadták az igazság szemantikai értelmezését, mint például Tarski és Quine. Ez a vita a 40-es években folyt, a megkülönböztetés legnagyobb hatású bírálatát Quine adta „Az empirizmus két dogmája” (1951) című művében. Carnap, Strawson és Grice, illetve mások továbbra is megpróbálták fenntartani a megkülönböztetést, de manapság inkább Quine nézetét fogadják el.

Carnap szemantikai elméletével szemben felmerült egy sokak által osztott specifikus ellenvetés. Nevezetesen: úgy tűnt, az absztrakt létezőkre (például osztályokra, tulajdonságokra, számokra) referálás megengedésével, Carnap ezeknek a létezését is állította. Az absztrakt entitások létezése viszont ellentmondani látszik az empirizmus

ontológiai feltevéseinek. Carnap elutasította, hogy ez következne az elméletéből: válaszát az „Empirizmus, szemantika és ontológia” (1950) című tanulmányában fejtette ki.

Eszerint egy nyelvvel/fogalomrendszerrel és az általa implikált ontológiával kapcsolatban meg kell különböztetnünk kétféle kérdést, az ún. külső és belső kérdéseket. A külső kérdések - látszólag - egy nyelv legáltalánosabb kategóriáinak a valóságosságára kérdeznek rá, mint például „Léteznek-e természetes számok?” vagy „Léteznek-e fizikai tárgyak?” A belső kérdések egy nyelvrendszeren belül fejeznek ki létezésre vonatkozó kérdéseket: mint például „Létezik-e egymilliárdnál nagyobb prímszám?”, vagy „Létezik-e a Mount Everestnél magasabb hegycsúcs a Földön?” Carnap szerint azonban a külső kérdések nem elméleti, hanem gyakorlati kérdések: azt vetik fel, hogy elfogadjunk-e egy olyan nyelvet, amely tartalmaz a természetes számokra vagy a fizikai tárgyakra utaló szavakat. Az ilyen döntéseket nem lehet elméletileg igazolni, hanem csak gyakorlatilag, azzal, hogy az illető nyelv használata milyen haszonnal jár bizonyos problémák kezelésében. A belső kérdések ezzel szemben elméleti kérdések, amelyekre elméleti válaszokat adhatunk. Mivel az absztrakt entitásokra vonatkozó kifejezések egy nyelv általános kategóriái, ezért a létezésükkel kapcsolatos kérdés külső kérdés. Így például az olyan nyelvek használatából, amelyekben szerepel a „szám” vagy a „halmaz” kifejezés, nem következik, hogy ezek valóságos (platóni) létezőket jelölnek.

9.8.2. Induktív logika: a konfirmáció logikája

Carnap a 40-es évek elejétől dolgozott a valószínűséggel kapcsolatos kérdéseken is. Két könyvet is megjelentetett erről a témáról: *The Logical Foundations of Probability* (A valószínűség logikai alapjai, 1950), illetve *The Continuum of Inductive Methods* (Az induktív módszerek kontinuum, 1952). A verifikáció körüli 30-as évekbeli vitákban nyilvánvalóvá vált, hogy semmilyen állítás nem verifikálható szigorúan, legfeljebb konfirmálható, azaz az állítások igazságértéke csak valószínűsíthető, nem állapítható meg végérvényesen. Ha viszont ez így van, akkor ahhoz, hogy racionálisan dönthessünk bizonyos hipotézisek elfogadásáról vagy elvetéséről, nagy segítséget jelentene a konfirmáltságuk mértékének egyértelmű - számszerű - jellemzése. Carnap valószínűségi logikái éppen erre vállalkoztak: kvantitatív

elméletet akartak nyújtani arról, hogy egy hipotézist milyen mértékben confirmálnak bizonyítékaik.

Carnap egy elmélet vagy állítás valószínűségét confirmáltsági fokának, illetve induktív vagy logikai valószínűségének is nevezte, hogy megkülönböztesse az ún. statisztikai valószínűségtől. A statisztikai valószínűség empirikus fogalom, amelyen egy bizonyos eseményfajta előfordulásának gyakoriságát szokás érteni (események egy végtelen sorozatában). A logikai valószínűség vagy confirmáltsági fok logikai jellegű reláció egy elmélet és a bizonyítékok között. Ez a két valószínűségfogalom Carnap szerint nem áll ellentmondásban egymással: a statisztikai valószínűség az eseményekről szól, a logikai valószínűség viszont egy elmélet állításairól.

Carnap valószínűségi logikáját sokan bírálták: az elmélet egyik kritikus pontja az volt, hogy a törvények confirmációjának mértéke 0 volt. Ezt a tarthatatlan következményt Carnap megpróbálta azzal orvosolni, hogy azt állította, nem a törvényeket, hanem a törvények eseteit kell confirmálni. Ezt a javaslatát azonban meggyőzően kritizálta Popper, aki egy alternatív valószínűségelméletet, az ún. hajlandósági elméletet (*propensity theory*) is kidolgozott. (Később egyébként Jaakko Hintikkának sikerült Carnap elméletét továbbfejlesztve egy induktív logikát kidolgoznia, amely szerint a törvények confirmáltsága nem 0.) Carnap végül arra jutott, hogy nem lehetséges pusztán logikai szabályokra támaszkodni az elméletek elfogadásában, illetve a rivális elméletek közötti választásban, hanem ebben pragmatikus szempontok, az elmélet elfogadásának várható következményei is szerepet játszanak - ezeket viszont az induktív logikai szabályok nem írják le.

Carnap pályája legvégén, az 1960-as években újra a fizikai fogalmakkal foglalkozott (*The Philosophical Foundations of Physics* (A fizika filozófiai alapjai), 1966), többek között az általános relativitás térelméletével, a kvantumfizika és a determinizmus kapcsolatával.

9.9. A Berlini Kör

Az 1920-as évektől Berlinben is működött egy filozófusokból és tudósokból álló kör Hans Reichenbach vezetésével, az „Empirikus Filozófiai Társaság” (tagjai voltak még Carl Gustav Hempel, Kurt Greiling, David Hilbert, Richard von Mises). A Berlini Kör nézetei sok tekintetben közel álltak a bécsi logikai pozitivistákéihoz, ugyanakkor alapvető nézeteltérések is voltak közöttük, ezért a berliniek inkább logikai empiristának és nem logikai pozitivistának nevezték magukat. A Bécsi Körrel együtt, Carnap és Reichenbach közös szerkesztésében adták ki az *Erkenntnist*, illetve közösen szerveztek tudományos-filozófiai konferenciákat. A 30-as évek második felére a kör feloszlott, a náci hatalomátvétel után tagjainak egy része emigrált, Reichenbach 1933-ban Törökországba, majd 1938-ban az Egyesült Államokba, Hempel 1934-ben Belgiumba, majd 1939-ben az Egyesült Államokba ment, csakúgy, mint Von Mises. Greiling koncentrációs táborban halt meg.

9.9.1. Hans Reichenbach (1891-1953)

Matematikát, fizikát és filozófiát tanult Berlinben, Göttingenben és Münchenben, tanárai voltak többek között Max Born, Ernst Cassirer, David Hilbert és Max Planck. 1920-tól a stuttgarti műszaki főiskolán tanított, 1926-tól Einstein támogatásával kinevezték fizikaprofesszornak a berlini egyetemre. 1933-tól 1938-ig az isztambuli egyetemen tanított filozófiát, 1938-tól haláláig, 1953-ig a University of Californián, Los Angelesben. Reichenbach elsősorban ismeretelméleti kérdésekkel és ezzel szoros összefüggésben a valószínűség és az indukció elméletével foglalkozott, valamint a kortárs fizikához kapcsolódó filozófiai problémákkal, a relativitás-elmélet tér- és időértelmezésével és a kvantummechanika interpretációjával.

A logikai pozitivizmus kritikája. Noha Reichenbach szorosan együttműködött a Bécsi Kör tagjaival, elsősorban Carnappal, határozottan hangsúlyozta különállását: elutasította, hogy nézeteit pozitivistaként jellemezzék. A logikai pozitivizmussal szembeni kifogásait több alkalommal is megfogalmazta, például az *A világ*

logikai felépítéséről írt kritikájában (1933), a „Logistic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems” (A logisztikus empirizmus Németországban s problémáinak jelenlegi állása, 1936) című tanulmányában, illetve *Experience and Prediction* (Tapasztalat és predikció, 1938) című könyvében. Ez utóbbi művét egyenesen úgy jellemezte, mint a logikai pozitivizmus cáfolatát. Kritikája a fenomenalizmus, a verifikációs elmélet, illetve a tudományos realizmus kérdésére koncentrált.

Reichenbach a tapasztalatok fenomenalista értelmezése ellen az *A világ logikai felépítéséről* írt kritikájában azzal érvelt, hogy a fenomenalizmusból az következik, hogy minden tudományos állítás csupán múltbeli észlelésekről szól. Ez viszont gyökeresen ellentmond a tudomány tényleges gyakorlatának, amely szerint minden tudományos törvény magában foglal előrejelzéseket jövőbeli események bekövetkezéséről. Reichenbach javaslata szerint az észlelési beszámolók nem az észlelő érzéki tapasztalataira, hanem (makroszkopikus) fizikai tárgyakra vonatkoznak - csakúgy, mint Neurath szerint. Ugyancsak elutasította a verifikációs elméletet, jelentéselméletként és az értelmesség kritériumaként egyaránt. Ehelyett a következőt javasolta: egy mondat akkor és csak akkor értelmes, ha lehet olyan bizonyítékokat találni, amelyek probabilisztikusan alátámasztják vagy kétségessé teszik. Két mondat (kognitív) jelentése pedig akkor azonos, ha bármilyen lehetséges bizonyíték ugyanannyira támasztja alá vagy vonja kétségbe őket. Reichenbach továbbá tudományos realista is volt. Azt állította, hogy rendelkezünk - valószínűségi - tudással megfigyelhetetlen fizikai entitások létezéséről: az elektronok nem érzéki benyomásokból képzett logikai konstrukciók (*Experience and Prediction* (Tapasztalat és predikció), 1938).

Reichenbach számára a valószínűség fogalma központi jelentőségű volt: úgy gondolta, a világra vonatkozó minden tudásunk valószínű. Ezzel is alapvetően szemben állt a korai logikai pozitivisták elképzelésekkel, amely szerint lehetséges szigorú verifikáció. Már doktori disszertációját is erről a témáról írta, fő műve ebben a témakörben: *Wahrscheinlichkeitslehre: eine Untersuchung über die logischen und mathematischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung* (A valószínűség elmélete, 1935). Reichenbach a valószínűség ún. gyakorisági felfogását képviselte, amely szerint a valószínűséget egy sorozat relatív gyakoriságainak

határértékeként kell értelmeznünk. (Eszerint például pénzfeldobásnál annak a valószínűsége, hogy fejet kapunk, 0,5 lesz, vagyis az a határérték, amelyhez a korábbi fejtalálatok száma elosztva az összes korábbi dobások számával tart.)

Ez a felfogás kapcsolatba hozható az indukció igazolásának hume-i problémájával. Hume érvelése szerint nincs garanciánk arra, hogy a jövő olyan lesz, mint a múlt, azaz hogy a természet uniform. Ezért induktív következtetéseink, amelyek a jelenségek múltbeli szabályszerűségeiből következtetnek jövőbeli szabályszerűségeikre, nem megalapozottak. Ez a probléma rokon a valószínűség gyakorisági értelmezésének egyik problémájával, nevezetesen hogy nincs garancia arra, hogy bármilyen sorozat valamely véges részének relatív gyakorisága konvergálni fog egy határértékhez (ti. az is lehet, hogy a végtelenségig oszcillálni fog).

Reichenbach szerint ez így van, mindazonáltal jogosult határértékeket posztulálnunk véges sorozatrészletek alapján is, annak ellenére, hogy lehet, hogy a sorozat egy részlete alapján posztulált határérték helytelen. Ezt pragmatikusan igazolhatjuk. Egyfelől, ha a sorozatnak nincs határértéke, akkor nyilván semmilyen más módszerrel sem meghatározható. Ha viszont van határértéke, akkor a különböző sorozatrészletek alapján posztulált határértékek ehhez fognak tartani. Hasonlóképpen: lehet, hogy a múltbeli megfigyelésekre alapozott induktív következtetések helytelen előrejelzéseket adnak a jövőről, de ha egyáltalán lehet előrejelezni, azaz a természet uniform, akkor az előrejelzések tartani fognak a helyes előrejelzéshez.

Reichenbach négy jelentősebb művet írt a térről és időről: *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori* (Relativitáselmélet és a priori megismerés, 1920) ; *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre* (A relativisztikus tér-idő-tan axiomatikája, 1924); *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (A tér-idő-tan filozófiája, 1928); *The direction of time* (Az idő iránya, 1956). Az első kettőben egyfajta kompromisszumos álláspontot képviselt Kant és Einstein nézetei között, később teljesen elvetette Kant felfogását. Az 1928-ban megjelent *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*-ben azt állította, hogy a fizikai tér geometriai szerkezetének kérdése nem dönthető el *a priori*, hanem empirikus tudományos kérdés.

Kanttal szemben a következőképpen érvelt: a nem eukleidészi geometriák felfedezése önmagában nem cáfolja Kantot. Kant szerint ugyanis az eukleidészi geometria nem logikai, hanem ismeretelméleti szempontból kitüntetett, a fizikai világ szemléletének szükségszerű formája. Reichenbach (1928) szerint viszont nem eukleidészi geometriák is lehetnek a fizikai világ szemléletének formái. Másfelől elvetette Poincaré konvencionalizmusát is, aki szerint teljesen konvencionális, hogy milyen geometriát használunk a fizikai tér leírására: azért választjuk az eukleidészit, mert az a legegyszerűbb. Reichenbach szerint igaz, hogy egy geometria alkalmazásához a fizikai tér leírására szükséges bizonyos konvenciókat elfogadni (például, hogy bizonyos fajta mérőműszerek megtartják a hosszúságukat, ha a tér egyik pontjáról a másira visszük őket), de ha egyszer rögzítettük a konvenciókat, akkor az, hogy a fizikai tér milyen geometriájú, empirikusan meghatározható kérdéssé válik. Annak, hogy a fizikai tér leírásaiban konvencionális elemek szerepelnek, az a következménye, hogy a fizikai tér különböző geometriákkal való értelmezései nem különböző egyedi leírásokat, hanem leíráscsoportokat eredményeznek. Az egy csoportba tartozó leírások fizikailag ekvivalensek, de a különböző csoportokhoz tartozók nem: ennél fogva van empirikusan meghatározható különbség a fizikai tér különböző geometriákkal történő leírásai, illetve leíráscsoportjai között.

Az idővel kapcsolatos álláspontja erősebben konvencionalista. A speciális relativitáselmélet szerint semmilyen jel nem tud gyorsabban terjedni, mint a fény vákuumbeli sebessége, és mivel ez a sebesség véges, ez a tér (vagyis egy inerciarendszer) különböző pontjain lévő órák szinkronizálására vonatkozóan korlátokat jelent. Reichenbach tézise az volt, hogy ha - az órák szinkronizálásához - egy fényjelet küldünk egy inerciarendszeren belül A helyről B helyre, akkor a fény B-be érkezésének időpontja választás kérdése, az oda-vissza út időtartamán belül bármikorra tehető. Az idő irányával kapcsolatban Reichenbach redukcionista elméletet képviselt: úgy vélte, az idő irányát a világ fizikai folyamatainak oksági szerkezete határozza meg (*The Direction of Time* (Az idő iránya), 1956).

9.9.2. Carl Gustav Hempel (1905-1997)

Matematikát, fizikát és filozófiát tanult Göttingenben, Heidelbergben, Bécsben és Berlinben. 1924-ben Berlinben Reichenbach bemutatta a

Berlini Körnek, 1929-ben Bécsben látogatta a Bécsi Kör előadásait. 1934-ben doktorált Berlinben, valószínűségelméleti témával. 1934-ben Belgiumba emigrált, majd 1937-ben a chicagói egyetemen Carnap asszisztense volt. 1939-től 1948-ig New Yorkban tanított, majd a Yale Egyetemen, Princetonban, a Berkeleyn és Pittsburgben. 1975-től az újraindított *Erkenntnis* szerkesztője (K. Esslerrel és W. Stegmüllerrel).

Hempel legfőbb eredményeit a tudományos magyarázat és a törvény fogalmának az értelmezésében, a konfirmáció elméletével kapcsolatban, illetve a kognitív értelmesség különféle kritériumainak vizsgálata terén érte el. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (A tudományos magyarázat aspektusai és más tudományfilozófiai tanulmányok, 1965) című tanulmánykötete a logikai empirizmus reprezentatív műve, szerepe hasonló volt ahhoz, amit *A világ logikai felépítése* töltött be a logikai pozitivizmusban: mindenki ehhez képest határozta meg saját álláspontját. Pályája végén eltávolodott a logikai empirizmustól, és közeledett a tudomány szociológiai megközelítése felé.

A kognitív értelmesség kritériuma. Hempel nagy hatású tanulmányában („Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning” (A jelentés empirista kritériumának problémái és változásai), 1950) végigelemezte a kognitív értelmesség kritériumaként addig javasolt különféle verifikációs, konfirmációs és falszifikációs meghatározásokat (Schlick, Carnap, Ayer, Popper, Reichenbach és mások nézeteit), és arra a konklúzióra jutott, hogy egyikük sem tartható. Saját álláspontja szerint egy mondat kognitív értelmes, ha nem logikai elemei közvetlenül vagy közvetve megfigyelhető jelenségekre utalnak. Azonban egy mondat kognitív jelentése nem adható meg kimerítően azokkal a megfigyelhető jelenségekkel, amelyeket a lehetséges ellenőrzések összessége határoz meg. Egy mondat empirikus tartalma tehát nem határozható meg pusztán megfigyelési mondatokkal sem. Egy mondat empirikus tartalmát mindazon mondatok határozzák meg, amelyekkel a mondat logikai kapcsolatban áll, beleértve a nem megfigyelési mondatokat is.

Konfirmáció. Hempel Reichenbach elképzeléséből indult ki, amely szerint a kognitív értelmes általános állítások konfirmáltsága valószínűségi jellegű: az állítással összhangban álló megfigyelések

növelik, az ellentétben álló megfigyelések csökkentik az állítás igazságának valószínűségét. Eszerint például a „Minden holló fekete” állítás konfirmáltságát minden egyes megfigyelt fekete holló növeli. Hempel híres ellenvetése (először „Le problème de la vérité” (Az igazság problémája), 1937) az volt, hogy mivel a fenti állítással logikailag ekvivalens a „Minden, ami nem fekete, nem holló” állítás, ezért a „Minden holló fekete” állítást konfirmálják a fehér zongorák és a piros paradicsomok is, ami ellentmond az intuíciónknak. Hempel saját konfirmációs elmélete úgy oldja fel a paradoxont, hogy elfogadja ezt a következményt: szerinte a fehér zongorák és a piros paradicsomok is konfirmálják, hogy „minden holló fekete”, csak *sokkal kisebb* mértékben, mint a fekete hollók. Pszichológiai illúzió, hogy a nem fekete nem hollók nem konfirmálók, de ennek a pszichológiai ténynek nincs köze a konfirmáció logikájához. Hempel (Hempel-Openheim 1945) egy kvantitatív leírást is javasolt a konfirmáltság fokának meghatározására.

Törvények és magyarázat. Hempel másik nagy témája a tudományos magyarázatok értelmezése volt. Hempel a „Studies in the logic of explanation” (Tanulmányok a magyarázat logikájáról, 1948) című írásában fejtette ki a magyarázat ún. fedőtörvény-modelljét. Eszerint a tudományos magyarázatok deduktív-nomologikus sémája a következő. Az *explanandum* mondatot logikailag dedukáljuk az *explanans*-ból, olyan premisszákból, amelyek törvényeket vagy törvényeket és kezdeti feltételeket írnak le. Hempel ezt a modellt események és törvények magyarázatának értelmezésére is alkalmazta: ha az *explanandum* esemény, akkor az *explanans*-ban törvények és egyedi kezdeti feltételek szerepelnek, ha törvény, akkor csak törvények. Ezt a sémát Hempel (1965) kiterjesztette az induktív magyarázatokra is. Eszerint az induktív magyarázatokban nem az *explanandum* logikai dedukálhatósága a követelmény, hanem hogy valószínűsége magas legyen, ha az *explanans* fennáll. A deduktív és induktív magyarázatok közös jegye, hogy univerzális törvényekre támaszkodnak, illetve hogy a magyarázat és az előrejelzés logikai szerkezete megegyezik: a különbség csak annyi, hogy a magyarázatokban múltbeli események szerepelnek az *explanans* kezdeti feltételei között, az előrejelzések esetében jelen vagy jövőbeli események.

Hempel a törvények logikai formáját, a logikai empirizmus általános felfogásával összhangban, az általános tényállításokkal azonosnak

tekintette, és elutasította, hogy modális fogalmak szerepet játszanának jellemzésükben (tehát azt, hogy a törvényeknek „szükségszerűen, minden $P \supset Q$ ” lenne a logikai formájuk). Értelmezése szerint a törvények olyan korlátlanul érvényes általános kijelentések, amelyekben nincs lényegi utalás semmilyen egyedi fizikai tárgyra vagy tér-idő tartományra. (Ez különbözteti meg őket az akcidentálisan igaz általános tényállításoktól, például attól, hogy „Minden magyar filozófus száz évnél kevesebbet élt”.)

A magyarázat fedőtörvény-modelljének egyik előnye, hogy megfelel annak az intuíciónak, hogy egy magyarázatnak számot kell adnia arról, hogy egy eseménynek *miért kellett* bekövetkeznie. Ugyanakkor a magyarázatról szóló irodalomból hatalmas mennyiségű ellenpéldát találhatunk a deduktív-nomologikus modellel szemben, mi több, pályája vége felé maga Hempel is súlyos érveket fogalmazott meg saját korábbi elméletével szemben („Provisoes: a problem concerning the inferential function of scientific theories” (Províók: egy, a tudományos elméletek következtetési funkciójára vonatkozó probléma), 1988).

9.10. A brit logikai pozitivizmus

9.10.1. Alfred Jules Ayer (1910-1989)

Oxfordban tanult filozófiát (tutora Gilbert Ryle volt). 1932-től 1940-ig Oxfordban volt előadó, illetve kutató. 1932-33-ban Bécsben részt vett a Bécsi Kör tevékenységében. 1940-től 1945-ig a brit katonai hírszerzésnél szolgált. 1945-46-ban az Oxfordi Wadham College tagja és dékánja, 1946-tól 1959-ig a londoni egyetem professzora, 1959-től 1978-ig Oxfordban professzor. 1970-ben lovaggá ütötték. Ayert mint a logikai pozitivizmus legjelentősebb angliai képviselőjét és népszerűsítőjét tartják számon.

Ayer első és mindmáig legismertebb műve, a *Language, Truth and Logic* (Nyelv, igazság és logika, 1936), melyet 24 éves korában írt, s a logikai pozitivizmus legnagyobb hatású összefoglalója volt az angol nyelvterületen. Világosan és tömören bemutatta a Bécsi Kör doktrínáit, a vitatott kérdésekben kifejtette saját véleményét, illetve bizonyos témákban eredeti kiegészítésekkel, megoldási javaslatokkal is szolgált.

Ayer egyik újdonsága a *kognitív értelmesség kritériumával* kapcsolatos: megkülönböztette az erős és a gyenge verifikálhatóság fogalmát. Egy kijelentés *erősen verifikálható*, ha igazsága konkluzíve megállapítható, *gyengén verifikálható*, ha belőle és más kiegészítő kijelentésekből dedukálható egy olyan megfigyelési állítás, amelyik pusztán a kiegészítő kijelentésekből nem dedukálható. A gyenge verifikálhatóságnak erről a meghatározásáról hamar kiderült, hogy nem tartható. Ugyanis bármilyen P kijelentésre igaz, hogy ha összekapcsoljuk egy „ha P, akkor O” kijelentéssel, ahol O egy megfigyelési kijelentés, akkor következni fog belőle O, anélkül, hogy O a „ha P, akkor O”-ból következne. Eszerint tehát bármely P kijelentés gyengén verifikálható. Ayer, ezt korrigálendő, a könyv második kiadásában (1946) átalakította a gyenge verifikálhatóság definícióját, de Church („Review of *Language, Truth, and Logic*”, 1949) hatásosan érvelt amellett, hogy az új definíció alapján is *minden* állítás értelmes.

Ami az empirikus állítások igazolását illeti: Ayer a *Language, Truth, and Logic*-ban azt állította, hogy az indukció módszerét nem lehet igazolni, legfeljebb *pragmatikusan*. Ha az indukciót használó tudományos elméletek sikeresek, azaz jól jósolnak stb., akkor az indukció elfogadható. Egy állítás valószínűsége pedig a racionális elfogadhatóságának a foka. Az igazság fogalma Ayer szerint logikailag felesleges, redundáns. Egy mondatról azt állítani, hogy igaz, annyi, mint magát a mondatot állítani.

Az *a priori* tudományok, a logikai és a matematikai állítások analitikusak, tautológiák. A logicisták problémája, tudniillik hogy redukálható-e a matematika a logikára, Ayer szerint másodlagos: a logikai és a matematikai igazságok egyaránt analitikusak, a matematikai és a logikai szimbólumok jelentését egyaránt implicit definíciók adják meg.

Ayer az etika *emotivista* felfogását képviselte, csakúgy, mint Schlick. Eszerint az erkölcsi állítások nem erkölcsi tényeket fejeznek ki, hanem szubjektív preferenciákat, érzelmeket, amelyekkel valaki egy bizonyos fajta magatartáshoz viszonyul.

Ayer a későbbiekben részletesebben kifejtette, illetve továbbfejlesztette az észleléssel és az empirikus tudással kapcsolatos nézeteit, indukció- és valószínűségértelmezését, a modalitásokkal, valamint ehhez kapcsolódóan a szabadság és szükségszerűség viszonyával kapcsolatos nézeteit, illetve etikai elképzeléseit.

Az észleléssel kapcsolatban Ayer mindvégig az érzetadat-elmélet valamilyen változatát képviselte, azaz úgy vélte, hogy az észlelések során közvetlenül megtapasztalunk érzéki minőségeket, érzetadatokat, és erre az érzéki tapasztalatra alapozva hozzuk meg *ítéleteinket* arról, hogy mit észlelünk.

Az észlelési ítéletek tartalmával kapcsolatban a *Language, Truth and Logic*-ban redukcionista fenomenalista volt: azt állította, hogy a fizikai tárgyakról szóló mondatok lefordíthatók érzetadatokról szóló mondatok egy csoportjára. A fordít-hatósági tézist hamarosan feladta (*The Empirical Foundations of Knowledge* (Az ismeret empirikus alapjai), 1940; „Phenomenalism” (Fenomenalizmus), 1947), de továbbra is fenomenalista maradt, úgy vélte, hogy a fizikai tárgyakat érzetadatokból képzett konstrukciókként kell felfognunk. Később

teljesen feladta a fenomenalizmust és egy közvetett realista észleléselméletet képviselt, amit „kifinomult realizmusnak” nevezett (*The Central Questions of Philosophy* (A filozófia központi kérdései), 1973). Mindazonáltal azt a feltevést, hogy az észlelésben alapvető szerepet játszanak a közvetlenül megismert természetű érzetadatok vagy érzéki minőségek, soha nem adta fel.

Ezt az elképzelését erőteljesen bírálta Austin *Sense and Sensibilia* (Érzék és érzékelhető dolgok, 1962) című könyvében. Austin igen sokféle érvet hozott fel, az egyik legfontosabb közülük az érzetadat-elmélet melletti ún. „illúzió-érv” kritikája volt. Strawson másfelől Ayer későbbi, „kifinomult realista” észleléselméletét bírálta („Az észlelés és az észlelés tárgyai”, 1979). Ayer ezen nézete szerint az észlelésben közvetlenül adódnak érzéki minőségek, és ezekből *következtetünk* arra, hogy milyen fizikai tárgyakat észlelünk (amelyek nem érzetadat-konstrukciók). Strawson ellenérve szerint az észlelési tapasztalatok tartalmát nem lehet leírni azon fizikai tárgyakra történő hivatkozás nélkül, amelyeket észlelünk (vagy észlelni vélünk). Az észlelésben *a fizikai tárgyak adóttak* közvetlenül, nem az érzetadatok. Az érzetadat-elmélettel szemben további komoly kihívást jelentettek Wittgenstein érvei a privátnyelvek ellen. Ayer nem fogadta el Austin, Strawson és Wittgenstein érveit sem. Válaszait a következő írásokban fejtette ki: „Has Austin Refuted Sense-Data Theory?” (Meggáfolta-e Austin az érzet-adat elméletet?, 1967); „Replies” (G. Macdonald (szerk.), *Perception and Identity* (Észlelés és azonosság), 1979); „Can There be a Private Language?” (Lehetséges-e egy privátnyelv?, 1954), illetve *Ludwig Wittgenstein* (1986).

Ismeretelmélet. Ayer harmadik könyvében (*The Problem of Knowledge* (Az ismeret problémája), 1956), fejtette ki az elméleti tudás egyik, azóta standardnak számító meghatározását, miszerint egy kijelentéssel kapcsolatban akkor rendelkezünk tudással, ha a kijelentés igaz, ha hisszük, amit állít, és jogosan vagyunk bizonyosak abban, amit a kijelentés állít. (A meghatározás egy ismertebb, Platónhoz köthető ekvivalens megfogalmazása szerint a tudás igazolt igaz hit). Az, hogy joggal vagyunk bizonyosak egy kijelentésben, nem jelenti azt, hogy nem tévedhetünk vele kapcsolatban. A tudásnak ezt a meghatározását támadta Gettier „Lehet-e a tudás igazolt hit?” (1963) című híres tanulmányában, Ayer azonban nem fogadta el Gettier érveit.

Ayer részletesen vizsgálta az indukció problémáját, és arra jutott, hogy az indukciós módszert nem lehet körben forgás nélkül igazolni. Az induktív következtetések érvényességéhez ugyanis fel kellene tennünk a természet uniformitását, tehát azt, hogy a nem megfigyelt jelenségek hasonlítanak a megfigyeltekre, ami szintén csak induktíve lenne igazolható. Ebből azonban nem következik, hogy az indukció használata irracionális. Ha az indukciós módszerek sikeres elméletekhez vezetnek, akkor használatuk jogosult. Részletesen vizsgálta azokat a kísérleteket is, amelyek az indukció problémáját az empirikus állítások valószínűségi igazolására támaszkodva próbálták kezelni. Elutasította a valószínűség logikai fogalmát, amelyen például Carnap induktív logikai elméletei alapultak („The conception of probability as a logical relation” (A valószínűségnek mint logikai viszonynak a fogalma), 1957, *Probability and Evidence* (Valószínűség és evidencia), 1972), és az igazolás szubjektív valószínűségi elképzelését képviselte. Eszerint egy állítás igaz-zoltsága szubjektív, ún. episztemikus valószínűségétől, „hihetőségétől” függ, és ez az episztemikus valószínűség nem redukálható sem a logikai valószínűségre, sem a valószínűség empirikus gyakorisági értelmezésére.

Késői művek. Ayer az 1973-as *The Central Question of Philosophy* (A filozófia központ kérdései) című művében átfogóan összefoglalta filozófiai nézeteit. Ekkorra már elutasította az értelmesség verifikacionista kritériumát, és azt állította helyette, hogy a metafizikai elméletek lehetnek értelmesek, de csak akkor, ha van valamilyen szerepük megfigyelhető tények magyarázatában. Ami a modalitásokat illeti: fenntartotta, hogy csak nyelvi vagy logikai szükségszerűség létezik, és következetesen elutasította a modalitások új metafizikai elméleteit, amelyek Kripke (*Megnevezés és szükségszerűség* (Naming and Necessity), 1972) és Putnam („The Meaning of 'Meaning'” (A jelentés jelentése), 1975) nézetei nyomán bontakoztak ki. Másfelől viszont Quine-nal szemben továbbra is azt állította, hogy vannak logikailag szükségszerű analitikus állítások. A természettörvényeket empirikus általánosításoknak tekintette. Erre támaszkodik a szabadság és determinizmus viszonyával kapcsolatos kompatibilista álláspontja is (*Freedom and Morality and Other Essays* (Szabadság, erkölcsiség és más vázlatok), 1984). Pályájának utolsó szakaszában több filozófiatörténeti művet is írt: pl. *The Origins of Pragmatism* (A pragmatizmus eredete, 1968) and

Russell and Moore: The Analytical Heritage (Russell és Moore: az analitikus örökség, 1972), *Philosophy in the Twentieth Century* (Filozófia a huszadik században, 1982), ezt Russell A *nyugati filozófia története* című műve folytatásának is szokás tekinteni.

Ayer mindvégig kitartott általános empirista nézőpontja, valamint emotivista etikája és liberális társadalomfilozófiai nézetei mellett. Bár keveset írt etikáról vagy politikáról, ismert közéleti személyiség, híres debattőr volt, számos nyilvános vita, televíziós műsor állandó résztvevője. Részt vett közoktatási reformokban, szerepe volt az iskolai testi fenytés eltörlésében. Humanista, liberális ügyek szószólójaként hasonló szerepet töltött be a brit nyilvánosságban, mint korábban Russell.

9.11. A logikai pozitivizmus bírálatai és alternatívái a „tudományos filozófiában”

9.11.1. Karl Raimund Popper (1902-1994)

Bécsben végezte egyetemi tanulmányait, 1928-ben itt is doktorált filozófiából.

1930-tól 1936-ig középiskolában tanított. 1935-ban jelent meg nagy sikerű könyve, *A tudományos kutatás logikája*. Az *Anschluss* fenyegetése elől 1937-ben Új-Zélandra menekült. A háború végén jelentek meg a totalitárius rendszereket bíráló, a liberális demokrácia mellett kiálló társadalomfilozófiai művei, *A historicizmus nyomorúsága* (1944) és *A nyílt társadalom és ellenségei* (1945). 1946-ban tért vissza Európába, a *London School of Economics* professzora lett. 1965-ben lovaggá ütötték. 1969-ban vonult vissza az egyetemi életből, de haláláig folytatta tudományos munkáját.

Pozitivizmus-kritika. Popper fő témái szorosan kapcsolódtak a Bécsi Kör érdeklődéséhez, de hivatalosan nem volt a Kör tagja - Neurath a Bécsi Kör hivatalos ellenzékeként aposztrofálta. *A tudományos kutatás logikája* részben a Bécsi Kör eszméit bírálta. Popper maga azt állította, hogy ő „ölte meg” a logikai pozitivizmust, a Bécsi Kör tagjai azonban általában nem osztották ezt a véleményt; sokak szerint Popper nézeteinek jó részét a Kör tagjai is vallották. Annyi mindenesetre biztos, hogy a Bécsi Kör korai hivatalos doktrínái és Popper nézetei között voltak lényeges különbségek. Az értelmesség verifikálhatósági kritériuma helyett a tudományosság falszifikálhatósági kritériumát javasolta, valamint elvetette az induktív igazolást, helyette pedig az elméletek hipotetiko-deduktív igazolását, illetve korroborálását javasolta.

Ezenkívül Popper mindig is elutasította a nyelvi elemzés kitüntetett szerepét a filozófiában, és úgy vélte, vannak tartalmi filozófiai kérdések, amelyek nem a nyelvről szólnak. Nem fogadta el a

metafizika teljes elutasítását, elvetette a tudományos elméletek instrumentalista-operacionalista elképzelését, tudományos realista volt.

A demarkáció kritériuma: a falszifikálhatóság. Popper szerint, szemben a Bécsi Kör álláspontjával, a határvonalat nem az értelmes és az értelmetlen állítások között kell meghúzni, hanem a *tudományos és a nem tudományos* (metafizikai) állítások között: az előbbiek azok, *amelyek falszifikálhatók*, amelyeket a tapasztalatok alapján lehetséges cáfolni, az utóbbiak elvileg sem cáfolhatók. A metafizikai állítások nem feltétlenül értelmetlenek, mi több, az idők folyamán változhat is a státusuk. A görög atomista elmélet például metafizikai elmélet volt, a 20. századi atomelmélet viszont tudományos elmélet, amelyet meg lehet cáfolni; vagy a - 30-as évekbeli - pszichoanalitikus elméletek nem voltak tudományos elméleteknek tekinthetők, mivel empirikusan cáfolhatatlanok voltak, de Popper nem zárta ki, hogy kidolgozható empirikusan falszifikálható - tehát tudományos - pszichoanalitikus elmélet is.

Igazolás: az indukció elvetése. Popper az igazolás verifikációs elméletével szemben azt állította, hogy semmilyen állítás nem igazolható végérvényesen. Teljes vagy szigorú verifikáció több okból sem lehetséges. Egyrészt egyetlen egyedi mondat jelentése sem adható meg véges számú megfigyelési mondattal. Ugyanis minden egyedi megfigyelési mondat tartalmaz általános kifejezéseket, amelyeknek a jelentése nem adható meg véges számú megfigyelésre támaszkodva. Másfelől a tudományos elméleteket azért sem lehet verifikálni, mert nincsenek kitüntetett megfigyelési mondatok, amelyek igazsága pusztán a tapasztalattal való szembesítés révén megállapítható lenne. Nincsenek „tisztá megfigyelési beszámolók” és nincsenek érzetadatok, minden állítás, „elmélettől terhelt”, azaz valamilyen elméleten belül értelmeződik.

Ugyanakkor szerinte konfirmálni sem lehet induktíve semmilyen állítást. Ő ugyanis a logikai pozitivisták, illetve empiristák többségével (például Carnappal vagy Reichenbachhal) szemben elfogadta Hume bírálátát, és úgy gondolta, az indukció módszere egyáltalán nem igazolható. Ezt azonban kiegészítette azzal, hogy a tudományos állításokat nem is indukcióval kell igazolni. Az induktív megalapozás helyett a következő módszert ajánlotta. A tudományos elméleteket úgy kell megfogalmazni, hogy minél falszifikálhatóbbak legyenek,

minél több megfigyelhető következményük, megfigyelési cáfolást lehetőségük legyen. Ha a megfigyelések összhangban vannak az elméletből következő megfigyelési állításokkal, azaz az elmélet nem falszifikálódott, akkor „korroborálódott”, megerősítést nyert. Minden lehetséges falszifikációs kísérlet, amely sikertelennek bizonyul, növeli az elmélet korroborációját. Ez a megerősítés azonban sohasem végleges, egy elmélet státusa mindig hipotetikus, feltevés jellegű. Ha viszont a megfigyelések ellentétben vannak valamilyen, az elméletből következő megfigyelési állítással, akkor az elmélet, vagy legalábbis egy része megcáfolódott. Ezt az elképzelést a tudományos megismerésről Popper *kritikai racionalizmusnak* nevezte.

Popper A *tudományos kutatás logikájában* nem használta az igazság fogalmát az elméletek értékelésében. Később azonban elfogadta Tarski igazságdefinícióját, és a *Conjectures and Refutationsban* (Feltevések és cáfolatok, 1963) már azt állította, hogy a minél nagyobb empirikus tartalommal rendelkező (azaz jobban falszifikálható) elméletek keresésének és korroborálásának célja az igazság keresése: éspedig az igazság mint a tényeknek való megfelelés értelmében. Az elméletek igazságtartalmát a *verisimilitudo* fogalmával jellemezte. Eszerint két elmélet közül az hasonlít jobban az igazsághoz, annak nagyobb a *verisimilitudoja*, amelyik nagyobb korroborált tartalommal rendelkezik. A *verisimilitudo* Popper által adott formális meghatározását súlyos kritikák érték (Miller: „Popper’s Qualitative Theory of Verisimilitude” (A valószínűség popperi kvalitatív elmélete, 1974; Tichy: „On Popper’s Definitions of Verisimilitude (Hogyan definiálja Popper a valószínűséget?)”, 1974), amelyek jogosságát ő is elismerte, de továbbra is azt állította, hogy a fogalom heurisztikus értéke kétségtelen, s hogy ki lehet dolgozni egy formálisan is megfelelő definíciót.

Popper *társadalom- és politikaelméleti nézeteit* két könyvben fejtette ki (A historicizmus nyomorúsága, 1944, A nyílt társadalom és ellenségei, 1945), amelyeket a háborús erőfeszítésekhez való hozzájárulásaként jellemzett. Ezekben a művekben Popper az olyan társadalomelméletek általános bírálatát adta - ezeket ő *historicista* elméleteknek nevezte -, amelyek feltételezik, hogy a társadalmak változásai meghatározott társadalmi fejlődéstörvények szerint meghatározott végpont felé haladnak. Popper többek között Platón, Hegel és Marx nézeteit is elemezte, legfontosabb célpontja azonban a marxizmus társadalom- és történelemelmélete volt.

Popper fő állítása az, hogy a társadalmi változások efféle historicista elképzelése azért alapvetően téves, mert *nincsenek társadalmi fejlődéstörvények*. Többféleképpen is érvelt emellett. Egyfelől megjegyezte, hogy a törvény fogalma általánosságot feltételez, a történelem, a történelmi helyzetek azonban nem ismétlődnek. Másfelől a társadalmi fejlődéstörvények létezésének a feltételezése általában összekapcsolódik a társadalom szerkezetének *holista* értelmezésével, amely szerint a társadalomnak vannak bizonyos általános szerveződési szintjei (csoport, osztály, nemzet), amelyek önálló jellegzetességekkel bírnak, természetük nem redukálható az őket alkotó egyénekére. A társadalmi törvények pedig ezeknek a magasabb szintű entitásoknak a viselkedését írják le. Popper ezzel szemben a *módszertani individualizmus* híve, amely szerint a társadalmi folyamatok leírása nem függetleníthető az egyes személyek viselkedésének a leírásától. Ez pedig végzetes következményekkel jár a társadalmi folyamatok megjósolhatóságára. Az emberi cselekedetek ugyanis számos *szándékolatlan következménnyel* járnak, amelyeket nem lehet előre megjósolni. Mi több, maguk a jövőre vonatkozó *előrejelzések* is befolyásolhatják az események kimenetelét. Ennek egyik típusát Popper Oidipusz-hatásnak nevezi: Oidipusz tetteit befolyásolta a jóslat, hogy apját meg fogja ölni, és anyját feleségül fogja venni, de éppen azok a tettei vezettek a jóslat beteljesüléséhez, amelyekkel ezt el akarta kerülni. Vagy egy másik példa: ha egy tőzsdei szaktekintély egy bizonyos részvény árfolyamának a csökkenését jósolja, az nagy valószínűséggel eladási hullámot vált ki, és ezzel az árfolyam tényleges csökkenéséhez vezet. De az előrejelzések számos másféle módon is befolyásolhatják a jövőt.

A historicista felfogás Popper szerint nemcsak téves, hanem veszélyes is. A historicista társadalomelmélet gyakorlati alkalmazása ugyanis *szükségszerűen* totalitárius politikai rendszerekhez vezet. Marx és más utópista társadalomátalakítók, tervszerűen és egy csapásra akarták megváltoztatni a társadalmat. Az ilyen tervek azonban szükségszerűen kivitelezhetetlenek a fenti okokból. Az eredeti terv sikertelensége miatt pedig a társadalom tervezői úgy vélik, az összes társadalmi folyamatot ellenőrzésük alá kell vonniuk, hogy a terv megvalósítható legyen: ez pedig egyenes út a totalitarizmushoz. Popper szerint tehát nem a balszerencsés történelmi körülmények vagy a vezetők személyisége az oka a totalitárius rendszerek kialakulásának: a marxista történelem- és

társadalomfilozófia gyakorlati alkalmazása *szükségszerűen* vezetett a totalitárius szovjet rendszerhez.

Popper a historicizmussal a *nyílt társadalom* elképzelését állította szembe, amely megakadályozhatja a totalitarizmus kialakulását; nyílt társadalmon nagyjából a liberális parlamenti demokráciát értve. Emellett azzal érvelt, hogy a társadalmi berendezkedés fő kérdése nem az, hogy „Ki uralkodjon?”, hanem hogy „Hogyan kell berendezni a társadalmi intézményeket úgy, hogy minél kevesebb kárt okozzanak?” Ennek oka az, hogy boldogság és boldogtalanság közt aszimmetria áll fenn Popper szerint: nem tudjuk, mi tesz boldoggá, de azt igen, hogy mi tesz boldogtalanná. (Hasonlóan ahhoz, hogy nem tudjuk, mi igaz, de azt igen, hogy mi hamis.) Ezért olyan társadalmi berendezkedést kell kialakítani, ami minimalizálja a boldogtalanságot. Ilyen berendezkedés a liberális demokrácia: ahol egyrészt a vezetők, ha boldogtalanságot okoznak, leválthatók, másrészt ahol a társadalmi változások lépésenként mennek végbe, így nem várt következményeik korrigálhatók.

Metafizika: A három világ elmélete. Az 1972-es *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Objektív tudás: egy evolúciós megközelítés) a megismerés egyfajta darwinista elképzelése mellett érvelt. Az evolúciós ismeretelmélet tulajdonképpen azt az elképzelést bontja ki, amely implicite már megtalálható *A tudományos kutatások logikájában* is. Eszerint a tudományos elméletek versenyében az az elmélet győz - ideiglenesen -, amelyik a legtöbb falszifikáló próbát állta ki. Az elméletekben foglalt tudományos tudásunk tehát egyfajta próba-szerencse módszerrel növekszik. Popper ezt az elképzelést terjesztette ki a megismerés értelmezésére általában: eszerint minden tudásra úgy teszünk szert, hogy hipotéziseket, feltevéseket állítunk fel a világról, amelyek rendre megcáfolódnak, és e cáfolatok ismeretében újabb feltevéseket alakítunk ki, amelyekben tévesnek bizonyult hiteink már nem szerepelnek. Hibás felvetéseink kisselektálódnak, új nézeteink tudástartalma pedig nagyobb lesz, mint a korábbiaké, hiszen már nem tartalmazzák korábbi tévedéseinket - de persze az új elmélet is csak ideiglenes érvényű lesz.

A tudás értelmezéséhez kapcsolódnak Popper általános metafizikai elképzelései is, amelyeket a 60-as évektől kezdve fejtett ki. Popper a valóságnak három szféráját (saját megfogalmazásában három világot)

különböztette meg, amelyek önállóak, de egymással kölcsönhatásban állnak. Az első világ a fizikai tárgyak világa, a második az egyes emberek gondolatainak és más pszichológiai állapotainak a világa, a mentális világ, a harmadik pedig a gondolatok tárgyainak objektív világa. Ez utóbbiba sorolódnak a tudományos elméletek és feltevések, a problémák és érvek, de a műalkotások vagy a társadalmi intézmények is.

A harmadik világ tárgyai elsősorban abban különböznek a második világ, az egyedi elmék tárgyaitól, hogy természetük objektív. Például egy bizonyos könyv tartalma egy meghatározott objektív természettel rendelkező tárgy, a valóság egy eleme, amelyet különböző fizikai, első világbeli tárgyak (például kinyomtatott könyvek) jeleníthetnek meg, illetve különböző elmékben, második világbeli tárgyakban is reprezentálódhat.

Ez az elképzelés rokon Platón nézeteivel, illetve a 19. és a korai 20. század platonisztikus tárgyelméleteivel, Bolzano, Frege, Brentano, Meinong, Husserl, valamint Russell és Moore korai nézeteivel. Ugyanakkor lényeges különbség ezekhez képest, hogy Popper úgy gondolta, a harmadik világ tárgyai ember alkotta tárgyak. A harmadik világ tehát az ideák világa, amelynek története van, és ez a történet visszahat az ember történelmére, az emberi elme és a fizikai világ változásaira. A harmadik világ tárgyainak hatása az emberi tudás fejlődésére legalább olyan jelentős, mint a fizikai tárgyaké, amelyekkel az észlelés és a gyakorlati tevékenységek során kerülünk kapcsolatba.

Késői művek. Az Ecclesszel közösen írt *The Mind and its Brain* (Az elme és agya, 1977) dualista, interakcionista tudatelméletet fejtett ki. Az 1980-as években jelent meg *A tudományos felfedezés logikájának* háromkötetes utóirata, amelyet még az 50-es években írt az angol kiadáshoz, de akkor nem jelent meg. Az első kötetben (*Realism and the Aim of Science* (Realizmus és a tudomány célja)) Popper válaszol számos ellenvetésre *A tudományos felfedezések logikájával* kapcsolatban, többek között pontosítja a demarkációs kritérium értelmezését, és választ ad arra a gyakori felvetésre, hogy egy elméletet nemcsak végérvényes igazolni, konfirmálni, hanem végérvényesen cáfolni, falszifikálni sem lehet. Ezenkívül kifejt egy új (*A tudományos felfedezések logikájában* szereplő) gyakorisági elmélettől különböző, ún. „hajlandósági” valószínűségértelmezést. A második kötetben (*The*

Open Universe (A nyitott világegyetem)) Popper az indeterminizmus, a világ objektív meghatározatlansága mellett érvel. A harmadik kötetben (*Quantum Theory and the Schism in Physics* (A kvantumelmélet és a fizika skizmája)) a kvantummechanika realista interpretációját dolgozza ki.

9.11.2. Willard Van Orman Quine (1908-2000)

Az ohioi Akronban nőtt fel, BA-fokozatát matematikából és filozófiából szerezte az Oberlin College-ban, PhD-jét a Harvard Egyetemen, 1932-ben, Whitehead irányításával (témája: „The Logic of Sequences: A Generalization of *Principia Mathematica* (A sorozatok logikája: a *Matematikai alapelvek* általánosítása)). Az 1932-33-as tanévet jórészt Közép-Európában töltötte. Bécsben részt vett a Bécsi Kör ülésein, Prágában együtt dolgozott Carnappal, aki ekkor írta *A nyelv logikai szintaxisát*, Varsóban Lesniewski, Lukasiewicz és Tarski előadásait hallgatta. Ezek a tapasztalatok döntően befolyásolták filozófiai érdeklődését. Amerikába való visszatérése után a Harvardon kezdett el tanítani, 1979-ben vonult nyugdíjba, de haláláig aktív volt.

A logikai empirizmus bírálata. Quine nézeteit célszerű abból kiindulva bemutatni, hogy mi az, amit megtartott és mi az, amit elvetett a logikai pozitivisták nézeteiből, illetve mit állított a helyükre. Először is Quine fenntartotta az átfogó empirista kiindulópontot, azaz úgy vélte, mindenfajta tudásunk a tapasztalatból származik. Másfelől fenntartotta a verifikacionizmust: olyan entitások nem léteznek, amelyek azonosítási kritériumát nem lehet megadni. Elvetette viszont az analitikus/szintetikus megkülönböztetést, a kognitív értelmesség redukcionista elméletét, a matematika és a logika analitikusságát, a metafizika (és benne az ontológia) értelmetlenségének a tézisé, valamint a filozófia önállóságának, a tudománytól való különbözőségének a feltevését.

Az analitikus/szintetikus megkülönböztetés, az „empirizmus első dogmája” ellen többféleképpen is érvelt. Egyik legkorábbi írásában („Igazság konvenció által”, 1936) Carnapnak azt a javaslatát bírálta, amely szerint analitikusak azok az állítások, amelyek igazsága kizárólag nyelvi konvenciókon múlik. Későbbi, leghíresebb tanulmányában, „Az empirizmus két dogmájában” (1951) másképp támadta az analiticitás fogalmát. Itt azt mutatta ki, hogy a

meghatározás, mely szerint egy mondat analitikusan igaz, ha kizárólag a benne szereplő kifejezések jelentése alapján igaz, feltételezi, hogy a szavak vagy mondatok rendelkeznek ilyen meghatározott jelentéssel (fregei értelemmel vagy carnapi intenzióval) referenciájukon (extenziójukon) túl. Quine amellett érvelt, verifikacionista módon, hogy ilyen értelemben vett jelentések nem léteznek, mivel nincsenek azonosítási kritériumaik. Ha pedig nem léteznek jelentések, akkor nem léteznek olyan mondatok sem, amelyek kizárólag a jelentésük alapján igazak.

A verifikacionista értelmességkritériumra támaszkodva Quine számos más állítólagos entitás létezését is tagadta. Így elvetette, hogy léteznének proposíciók (mondatjelentések), illetve tulajdonságok, továbbá értelmetlennek tekintette a modális kifejezéseket, a „szükségszerű” és a „lehetséges” szavakat, valamint az ún. propozicionális attitűd kifejezéseket is, mint amilyen az „azt hiszi, hogy...” vagy „arra vágyik, hogy...”.

Quine másfelől elvetette a kognitív értelmesség redukcionista elméleteit is, a „második dogmát”, amely szerint egy mondat akkor értelmes, ha meg tudjuk határozni, hogy milyen megfigyelési mondatok igazsága esetén lenne igaz. Ez nem tartható, mert Quine szerint az *egyedi mondatoknak* nincs önálló tapasztalati bázisuk. A redukcionizmus és az analitikus/szintetikus megkülönböztetés tarthatatlansága összefügg. Ha ugyanis meg lehetne határozni azoknak a megfigyelési mondatoknak a halmazát, amelyek meghatározzák egy mondat jelentését, akkor erre támaszkodva meg lehetne határozni a szavak jelentését is, és így azt is, hogy mely mondatok analitikusak, azaz pusztán jelentésük révén igazak.

Az analitikus/szintetikus megkülönböztetés és az értelmesség redukcionista felfogásának elvetéséből kiindulva Quine a *matematika* és a *logika empirikus jellege* mellett érvelt - szemben a logikai pozitivisták felfogásával. Ugyanakkor felfogása nem jelentett visszatérést Mill empirista logika- és matematikaértelmezéséhez, amit a logikai pozitivisták és a cambridge-i analitikusok egyaránt elutasítottak. Quine szerint a matematikai állítások nem induktív általánosítások, ahogy Mill vélte, hanem olyan hipotézisek, amelyeket a *tapasztalatok rendszerezése* céljából alkotunk.

Szemben a logikai pozitivistákkal, Quine szerint a logikai és matematikai igazságok *nem a priori* és *nem is szükségszerűek*. Szerinte csak *fokozati különbség* van a logikai és matematikai állítások és a fizikai törvények, például a gravitáció törvénye között. A logikai elméletek „távolabb vannak” a tapasztalattól, de ezeket is felülbírálnak a tapasztalat által. Ha például az intuíciónknak erősen ellentmondó logikai rendszert alkalmazunk valamilyen fizikai elmélet kifejtésében, és ez az elmélet empirikusan sikeresebb riválisainál (jobban predikciókhoz vezet, jobban magyaráz stb.), akkor ezt szabadon megtehetjük. A logikai elméletek elfogadhatóságának *egyetlen* kritériuma ugyanis az, hogy az elmélet, amelynek a részét képezik, mennyire igazolt a tapasztalat által. Ha például az olyan kvantummechanikai elméletek, amelyekben a kizárt harmadik törvényét nem alkalmazzák, jobb jóslatokra vezetnek, mint a kétértékű logikát használók, akkor az ilyen logikák használata minden további nélkül elfogadható - nem számít, hogy ellentétes az intuícióinkkal.

Továbbá: nemcsak a matematika és a logika, hanem *a filozófiai állítások sem a priori*. A logikai pozitivisták szerint a filozófia a tudomány nyelvének logikai elemzésével foglalkozik, míg a tudomány a tapasztalati tényekkel, a világ természetével. Ha azonban a logikát, illetve a matematikát nem lehet elhatárolni a tapasztalati tudományoktól, akkor a filozófiát sem lehet elválasztani a tudományoktól: a tudomány és a filozófia ugyanazzal foglalkozik. Másfelől a metafizikai állítások sem értelmetlenek - ha van empirikus tartalmuk. Így a metafizikai és a tudományos állítások sem tartoznak különböző kategóriákba, csak fokozati különbség van közöttük.

És mit állított Quine a logikai pozitivista „dogmák” helyére? A *holisztikus empirizmust* és a *naturalizmust*.

A *holisztikus empirizmus* lényege egyfelől, hogy a jelentés, az empirikus tartalom hordozói nem egyedi mondatok, hanem mondatrendszer, egész elméletek vagy elég nagy elméletdarabok. Másfelől, hogy igazolni sem egyedi mondatokat lehet a tapasztalat által, hanem egész elméleteket vagy elméletrészeket. Mivel ez az elképzelés Duhem tézisének bővítése, mely szerint izolált hipotéziseket nem lehet empirikusan ellenőrizni, ezért szokás Quine-Duhem-tézisnek is nevezni. Quine-ra ugyanakkor közvetlenül nem Duhem, hanem inkább Neurath hatott - aki persze ismerte Duhem műveit.

A *naturalizmus* lényege, hogy minden tudás forrása a tudomány, a filozófia nem önálló: a filozófia nem áll a tudomány mellett vagy fölött, hanem *része* a tudománynak. Ez azzal is jár, hogy a filozófia érveiben felhasználhatók, sőt fel is használandók a (legjobb) tudományos eredmények. A naturalista megközelítés fontos következményekkel jár a „hagyományos filozófiára” nézve: a quine-i keretben értelmetlenné válik számos filozófiai probléma klasszikus megfogalmazása, például a szkepticizmus vagy a realizmus kérdése. Ami a realizmust illeti: Quine szerint lehetséges, hogy két (vagy több) olyan elmélet is létezik, amely összhangban áll minden lehetséges tapasztalattal, egymásnak azonban ellentmond: ezt hívja Quine az elméletek tapasztalatok általi aluldetermináltságának. Ha elfogadjuk, hogy vannak ilyen „empirikusan ekvivalens” elméletek, akkor felmerül a kérdés, hogy melyik elmélet igaz. Mind a kettő nem lehet, mivel az elméletek ellentmondanak egymásnak; ezért úgy tűnik, el kell vetnünk a realizmust, vagyis azt a feltevést, hogy a tapasztalattal összhangban álló elméleteink a valóságot írják le.

Quine szerint azonban ez a következtetés nem jogosult. Azt feltételezi ugyanis, hogy ki tudunk lépni a tudományos elméleten kívülre, és megvizsgálhatjuk, hogy hogyan felel meg egymásnak az elmélet és a valóság - ez azonban szerinte nem lehetséges. Ez az elképzelés ugyanis egy téves igazságfogalmat feltételez, olyat, amelyik az igazságot a nyelv és a valóság közötti viszonyként fogja fel. Quine ezzel szemben azt állítja, Tarski igazságelméletéhez kapcsolódva, hogy az „igaz” szó egy nyelvi eszköz. Ha az „igaz” szót egy mondat *említéséhez* kapcsoljuk, akkor az egyenértékű azzal, hogy a mondatot *használjuk*. Azt mondani, hogy 'A hó fehér' mondat (betűsor vagy hangsor) igaz, egyenértékű azzal, ha azt *állítjuk*, hogy a hó fehér. Azaz: „'A hó fehér' igaz, akkor és csak akkor, ha a hó fehér”. Ezt az elképzelést az igazság diszkvotációs (idézőjeltörlő) elméletének nevezik.

Több empirikusan ekvivalens elmélet létezése esetén nem az a feladat, hogy megállapítsuk, melyik igaz, hanem az, hogy felszámoljuk a köztük lévő ellentmondásokat. Vagy úgy, hogy csak az egyiket használjuk, vagy úgy, hogy váltogatjuk őket, és mindig azt fogadjuk el igaznak, amelyet éppen használunk. Quine igazságelmélete mellett ugyanis nincs is értelme annak a kérdésnek, hogy a két, empirikusan ekvivalens elmélet közül melyik *felel meg a valóságnak*. De ebből nem

következik az antirealizmus, amely szerint nincsen nyelvünktől, fogalmainktól független valóság.

Quine naturalista megközelítésének azonban nemcsak destruktív következményei vannak a hagyományos filozófiára nézve, hanem lehetővé teszik a tapasztalat és a nyelv, illetve a tapasztalat és a tudományos elméletek viszonyának újrafogalmazását. Quine fő művében, a *Word and Objectben* (Szó és tárgy, 1960), azt dolgozta ki, hogy mi következik a naturalista-holisztikus empirista kiindulópontból a *nyelvek értelmezésére* vonatkozóan.

A nyelv Quine szerint a viselkedés egyik formája, a nyelvi kifejezések jelentését használatuk adja meg. Ezzel összhangban kiinduló kérdése a nyelv vizsgálatához az, hogy hogyan tanuljuk meg használni a nyelvi kifejezéseket. Mivel az empirizmus szerint minden tudás és tanulás a tapasztalattal kezdődik, a kérdés megfogalmazható úgy, hogy hogyan rögzül a nyelvi kifejezések használata a tapasztalatok nyomán. Ennek tisztázása több kérdést is magában foglal. Egyfelől meg kell mondani, hogy mit kell értsünk tapasztalaton. Másfelől, hogy hogyan kapcsolódnak a tapasztalatok a megfigyelési mondatokhoz, valamint hogy hogyan kapcsolódnak a megfigyelési mondatok a többi mondathoz.

Quine *tapasztalaton nem érzeteket* értett: úgy vélte, fenomenális nyelv nem lehetséges, mivel érzeteink tartalmát nem lehet fizikai tárgyakra való hivatkozás nélkül azonosítani. A tapasztalat szerinte *az aktivált érzékelősejtek halmaza*. Emellett az szól, hogy a legjobb tudományos elmélet szerint tapasztalatainkra érzékszerveink, illetve érzékelősejtjeink közvetítésével teszünk szert - és Quine naturalista kiindulópontja szerint a legjobb tudományos elméletekből kell kiindulnunk.

A megfigyelési mondatok Quine szerint azok, amelyek helyeslések csak a pillanatnyi tapasztalat számát: ha egy bizonyos megfigyelési helyzetben az adott nyelvi közösséghez tartozó emberek ugyanúgy ítélnék meg egy mondatot (elfogadják vagy elvetik), akkor az megfigyelési mondat. A megfigyelési mondatokat kondicionálás révén tanuljuk meg. A megfigyelési mondatok elsajátítása után megtanuljuk a megfigyelési mondatokat szavakra bontani, ezzel pedig megjelenik az individuáció, az egyedi dolgok megkülönböztetése, illetve a

tárgyasítás, aminek végén az egyes szavakhoz bizonyos tárgyakat kapcsolunk.

Quine híres tézise szerint *a nyelvi jelentés meghatározatlan*. Ezt két lépcsőben bontja ki: egyfelől *a fordítás meghatározatlansága*, másfelől *a referencia kifürkészhetetlensége* mellett érvel. A fordítás meghatározatlanságát az ún. „radikális fordítási helyzet” gondolkísérlettel illusztrálja. Egy ilyen helyzetben lévő nyelvésznek egy ismeretlen törzs nyelvét (a „dzsungelt”) úgy kell megértenie és leírnia saját nyelvén, hogy előzetesen semmit sem tud róla. Kizárólag észlelési tapasztalataira, illetve az anyanyelvi beszélők verbális viselkedésére támaszkodhat: arra, hogy milyen helyzetekben milyen mondatokat ejtenek ki, illetve mit fogadnak el igaznak vagy hamisnak. A nyelvész ennek alapján kidolgoz egy hipotézist a dzsungel nyelvről: először azonosítja a megfigyelési mondatokat, majd a logikai szavakat, a tárgyneveket, az anyagneveket és így tovább, s kidolgoz egy fordítási kézikönyvet, amelynek segítségével bármely dzsungel nyelvű mondatnak megadhatjuk a fordítását.

Quine szerint ugyanazon igaznak tekintett megfigyelési mondatokból kiindulva különböző fordítási kézikönyvek készíthetők. Ez azt jelenti, hogy bármely dzsungel nyelvű mondatnak különböző magyar fordításai is lehetnek. Híres példája szerint, amikor a törzs tagjai egy nyúl jelenlétében kimondják azt a dzsungel mondatot, hogy „Gavagai”, akkor eldönthetetlen, hogy ezen azt értik, hogy „Ez egy nyúl”, vagy azt, hogy „Ez egy nyúl-nyúl” (vagy valamilyen más „elválaszthatatlan nyúl-rész”), vagy azt, hogy „Ez egy öreg nyúl” (vagy valamilyen más „nyúl-időszelet”) stb.

Általánosítva: bármely nyelv mondatait mindig többféleképpen fordíthatjuk le egy másik nyelvre, és a különböző fordítási kézikönyvek között *nincsen kitüntetett*, amelyik megadná *a helyes fordítást*. Ha egy mondat értelmét úgy határozzuk meg, mint azt, ami megőrződik a fordításban, akkor ez éppen azt jelenti, hogy a jelentés meghatározatlan, hiszen minden mondatnak többféle - egymásnak ellentmondó - legitim fordítása is van. Tehát egy nyelv semmilyen mondatának az értelmét nem határozzák meg az empirikus tények, az, hogy az anyanyelvi beszélők milyen helyzetekben milyen mondatokat használnak.

A referencia kifürkészhetetlenségének tézise szerint egy nyelv szavainak a referenciáját többféleképpen is értelmezhetjük úgy, hogy a nyelv ugyanazon mondatai legyenek igazak. Ez a tézis nem ugyanaz, mint a fordítás meghatározatlansága. A fordítás meghatározatlansága *egész mondatok* jelentésére vonatkozik, és azt tagadja, hogy bármely mondatnak lenne egyetlen helyes fordítása (akár a saját nyelven belül is), azaz egyetlen meghatározott értelme. A referencia kifürkészhetetlensége *a szavak referenciájára* vonatkozik: azt állítja, hogy egy nyelv nem határozza meg az ontológiáját, azt, hogy a nyelv szavai mire referálnak.

Quine egyik érve a következő: vegyük az „Ez a nyúl szőrös” mondatot. Tegyük fel, hogy a mondat a szavak szokásos interpretációja szerint igaz. Most nézzük a következő interpretációt: az „ez a nyúl” utaljon ennek a nyúlnak az ún. kozmikus komplementerére, arra a halmazra, amely az egész világegyetemből áll, kivéve ezt a nyulat. A „szőrös” pedig utaljon arra a halmazra, amelynek az elemei minden egyes szőrös lény kozmikus komplementerei, tehát azokra a halmazokra, amelyeknek az elemei az egész világegyetem, kivéve az egyes szőrös lények. Az „Ez a nyúl szőrös” mondat ilyen interpretáció mellett is igaz, és semmilyen empirikus bizonyíték alapján nem lehet eldönteni, hogy melyik interpretáció a helyes, következésképpen ez a kérdés értelmetlen.

Ontológia. Quine „Arról, hogy mi van” (1948).című, híres írásában a létezés fogalmát a következőképpen határozta meg: „Létezni annyi, mint egy kötött változó értékének lenni”. Elképzelése Russell leírás-elméletének a továbbfejlesztése. Russell a megnevező kifejezéseket predikátumokká alakította át (vö. Russell értelmezésével, "A jelenlegi francia király kopasz" mondatról). Quine ezt a módszert kiterjesztette minden egyedi kifejezésre: a tulajdonneveket például az „az, ami azonos az ilyen és ilyen dologgal” formájú kifejezésekkel helyettesítette. Az „A Pegazus repül” mondat helyes értelmezése eszerint: létezik egy és csak egy dolog, ami pegazlik, és ez a dolog repül (ahol a „pegazlik” azon tulajdonságok halmaza, amellyel a Pegazus rendelkezik, ti. szárnya van, ló stb.) A létezés kérdése így csak a változók értékeivel kapcsolatban jöhet szóba: az a kérdés, hogy mely partikuláris dolog létezik, azzal a kérdéssel helyettesítődik, hogy mely dolgok elégítik ki azokat a predikátumokat, amelyeket a kvantifikált változókhoz párosítunk. Quine példájában: van-e olyan

dolog a változó értékei között a tárgyalási univerzumban, amelyik pegazlik? (Vagy Russell példájában: van-e olyan dolog, amelyik kortársunk, francia és király?)

Ez tehát a létezés fogalmának a *jelentése* Quine szerint. De mi létezik ténylegesen? Nos, ezt a *tudomány* mondja meg, pontosabban a fizika, mivel Quine fizikalista, aki szerint a világ végső szerkezetét a fizika írja le. Az létezik, ami mellett a legjobb fizikai elméletek, amelyek minden lehetséges tapasztalattal összhangban állnak, *ontológiailag elköteleznek*. Az ontológiai elköteleződés fogalmán Quine a következőt érti. Egy elmélet azon entitások létezése mellett elkötelezett, amelyek szerepelhetnek az elmélet változói helyén. Hogy melyek ezek, azt az határozza meg, hogy az elmélet milyen predikátumokat tartalmaz. Például a „Minden elektron negatív töltésű”, quine-i átfogalmazása szerint „bármely dolog, amely elektron, negatív töltésű”. Ez a mondat nem az elektronok vagy a negatív töltések létezése mellett kötelez el, hanem azon dolgok mellett, amelyek lehetnek elektronok. Tehát olyan dolgok létezése mellett, amelyek kielégíthetik az elmélet predikátumait (az „x elektron” az „x negatív töltésű” predikátumokat). De persze azt, hogy mi létezik, a tudomány, illetve a tapasztalat határozza meg. Az létezik, ami mellett a legjobb fizikai elméletek ontológiailag elköteleznek, de hogy melyik a legjobb tudományos elmélet, azt a tudomány mondja meg, tudniillik az, amelyik minden lehetséges tapasztalattal összhangban áll.

Felvetődhet a kérdés, hogy nincs-e ellentmondás a tudományos elméletek, illetve a nyelv empirikus aluldetermináltságának tézise között. Első látásra a fizikai elméletek empirikus aluldetermináltsága és a jelentés meghatározatlansága, illetve a referencia kifürkészhetetlensége között párhuzam van: egyfelől az empirikus tények alapján nem lehet választani az empirikusan ekvivalens fizikai elméletek között, másfelől az empirikus tények alapján nem lehet választani egy nyelv mondatainak, illetve szavainak bizonyos értelmezései között. Quine ugyanakkor azt állítja, hogy a legjobb fizikai elmélet meghatározza, hogy mi létezik, másfelől viszont semmilyen nyelv nem határozza meg az ontológiáját. Hogyan fér össze ez a két állítás?

Nos, a jelentés meghatározatlansága és a referencia kifürkészhetetlensége azt illusztrálja, hogy a nyelvi viselkedés, illetve

az észlelés aluldeterminálja a nyelvi jelentést, illetve a referenciát. Ebből Quine szerint az következik, hogy *nincsenek tények a jelentéssel kapcsolatban. Fizikai tények viszont vannak* - Quine fizikalista. A világ teljes fizikai leírásai minden fizikai tényt meghatároznak. Azok a fizikai elméletek, amelyek minden tapasztalattal összhangban vannak, empirikusan ekvivalensek, *mind* megragadják a fizikai tényeket. Ugyanakkor a fizikai elméletek szimbólumait többféleképpen is interpretálhatjuk, és ezek a különféle interpretációk különféle tárgyak létezése mellett köteleznek el. De ez nem azt jelenti Quine szerint, hogy a fizikai elméletek nem határozzák meg, hogy mi létezik, hanem azt, hogy a tárgyak nem fontosak, a tárgyak, mondhatni, leírási segédeszközök. A különféle tárgyakat feltételező interpretációkkal többféleképpen bonthatjuk ki a fizikai elméletek tartalmát, de azt, hogy mi létezik, a fizikai elméletek tartalma adja meg.

Quine szerint a legjobb tudományos elméletek a mikrofizikai elméletek. Ezek egyfelől a fizikai tárgyak létezése mellett köteleznek el, amin Quine tér-idő tartományok anyagi tartalmait érti - a mentális állapotok, mint például a hitek és vágyak, értelmezhetők anyagi tárgyakként - másfelől elköteleznek bizonyos absztrakt tárgyak, számok és osztályok létezése mellett is. Ez kicsit meglepőnek tűnhet ismervén az empiristák idegenkedését az absztrakt tárgyaktól. A 40-es években Quine is megpróbálta kiküszöbölni az absztrakt tárgyakat ontológiájából (Quine-Goodman: „Steps toward a Constructive Nominalism” (Lépések a konstruktív nominalizmus felé), 1947), de e program sikertelenségét belátva „vonakodó platonista” lett. Álláspontja szerint a matematikai platonizmus összefér az empirizmussal, hiszen empirikusan konfirmált: a világ legjobb empirikus elmélete, a kvantumfizika elkötelez mellette.

9.12. A hétköznapi nyelv filozófiája

A *hétköznapi nyelvre építő filozófiai* irányzat 1945-től körülbelül 20 évig töltött be fontos szerepet. Képviselői két csoportra oszthatók. Az egyikbe tartoznak azok a filozófusok, akikre Wittgenstein közvetlenül hatott, többek között Wisdom, Malcolm, Anscombe, Waismann, Bouwsma, Lazerowitz. A másik csoport tagjai Oxfordban tevékenykedtek, ezért olykor oxfordi nyelvanalitikusoknak is nevezik őket. Legfontosabb képviselői Gilbert Ryle, John L. Austin és Peter Strawson voltak, de ehhez az irányzathoz sorolható még Hart, Hampshire, Hare, Urmson, Wamock, Flew. A hétköznapi nyelvre építő filozófiai megközelítéssel rokon szellemű Paul Grice munkássága, illetve John Searle 60-as évekbeli művei is (*Speech Acts* (Beszédaktusok), 1969).

Az irányzat szerint a filozófia alapvető feladata a *hétköznapi nyelv* elemzése, annak a vizsgálata, hogy a mindennapi kommunikációban hogyan használjuk szavainkat (elsősorban a filozófiai problémák szempontjából fontos szavakat mint például: „tudni”, „tenni”, „észlelni”, „tudatában lenni” és így tovább). Ez a nézet mind a logikai pozitivisták, mind a korai analitikusok elképzelésével szemben állt. Frege, Russell, a korai Wittgenstein vagy Carnap szerint a hétköznapi nyelv zavaros és félrevezető; a filozófusok feladata éppen az, hogy olyan *ideális nyelvet* alkossanak, amely mentes a hétköznapi nyelvben rejlő kétértelműségektől és ellentmondásoktól. A hétköznapi nyelv filozófusai és az „ideális nyelv program” képviselői kölcsönösen bírálták egymást. Ryle például Carnap szemantikai elméletét támadta (Ryle: *Meaning and Necessity*), Austin elsősorban Ayer észleléselméletét és ezzel közvetve jelentéselméletét is (*Sense and Sensibilia*), Strawson pedig Russell leíráselméletének bírálatát adta az „A referálásról” című tanulmányában. Másfelől viszont Russell, Popper vagy Feigl is többször bírálták a hétköznapi nyelvre építő filozófiai felfogást.

Az oxfordi mozgalom kialakulásában a késői Wittgensteinnek is fontos szerepe volt. Noha közveden személyes kapcsolat kevés volt

Wittgenstein és az oxfordi analitikusok között, nézeteik mindazonáltal sok mindenben hasonlítottak. Wittgenstein a 30-as évektől azt állította, hogy *minden* filozófiai probléma nyelvi eredetű, a téves nyelvhasználatból származik, és a filozófia feladata e problémák *felszámolása*, nem pedig megoldásuk. Ez szemben állt korábbi, *Értekezésbeli* felfogásával, amely szerint a filozófia célja egy átfogó elmélet kidolgozása a nyelv, illetve a reprezentálás lényegéről, amelyből kiindulva feltárhatók a hétköznapi nyelv felszíni grammatikája által sugallt tévedések. A 20-as évek végére elvetette ezt az elképzelést, és úgy vélte, a *Logikai-filozófiai értekezés* elmélete nem a világ logikai mélyszerkezetének a leírása - ilyen ugyanis nincs. Fantasztikus prekonceptió, hogy a nyelvnek lenne valamilyen „általános logikai szerkezete”. Mi több, valójában minden filozófiai elméletalkotás üres fantáziajáték. A filozófiai elméletek egyszerű és mélyértelműnek tűnő képekkel szolgálnak, amelyek elvakítanak, és megakadályozzák, hogy észrevegyük a nyelv valóságos bonyolultságát. Éppen ezért a filozófia feladata, hogy visszavigye a szavakat metafizikai használatuktól hétköznapi használatukhoz (*Filozófiai vizsgálódások*, §§116,109). Ezt a radikális nézetet általában nem fogadták el a hétköznapi nyelv-filozófusok, azt azonban igen, hogy *sok* olyan filozófiai probléma van, amelyik a szavak téves vagy leegyszerűsített használatából fakad, és hogy a filozófiai problémák jobb megértéséhez nagyban hozzájárulhat, ha tisztázzuk, mit szokás érteni a mindennapi használatban a problémák megfogalmazásában szereplő fogalmakon.

Annak alátámasztására, hogy a *hétköznapi fogalmak* vizsgálatának kitüntetett szerepe kell hogy legyen a filozófiában, szemben például a tudományos fogalmaknak a logikai pozitivisták által előnyben részesített vizsgálatával, több érvet is felhoztak. Egyfelől a tudományok technikai fogalmai logikailag függenek a hétköznapi fogalmaktól: a köznyelv nem a végső szó, de az első, ahogy Austin fogalmazott, ezért mindenképpen fontos, hogy tisztában legyünk hétköznapi fogalmaink jelentésével. Másrészt az, ahogy szavainkat a nyelvi kommunikációban használjuk, sokat elárul jelentésükről; fogalmaink tartalma ugyanis nem közvetlenül átlátható számunkra. Az egyes szavak használata a fogalmak jelentésének finom árnyalatait tükrözi, ami hosszú évszázadok alatt kristályosodott ki, és így a hétköznapi használatban sokkal több tapasztalat gyülemlett fel, mint amit egyetlen délután a karosszékekben bárki ki tud találni (Austin).

Az oxfordi hétköznapi nyelv-filozófusok részben osztották Wittgenstein elméletellenességét, ha nem is olyan radikálisan és nem is ugyanolyan okokból. Austin például inkább óvatosságból tartózkodott „nagy elméletek” alkotásától. Nem állította, hogy minden elmélet rossz, de a létező nagy filozófiai elméleteket elnagyoltnak tartotta. Austin szerint jó példa erre Ayer könyve, a *Nyelv, igazság és logika*, amely százegynéhány oldalon meg akarja oldani a filozófiai problémák jelentős részét. Austin módszere ezzel szemben az volt, hogy az egyes fogalmakat lépésről lépésre, nagyon aprólékosan vizsgálta, annak alapján, hogy különböző valóságos helyzetekben hogyan használnánk egy szót, nem pedig valamilyen általános elméletből próbálta meg levezetni jelentésüket.

A hétköznapi nyelvre építő filozófiai módszerhez egy speciális érvelésmód is kötődik, az ún. *paradigmatikus eset-érvelés*. Ezt Norman Malcolm fejtette ki általánosan, abból az érvből kiindulva, amelyet Moore „A külvilág bizonyítása” című előadásában alkalmazott. („Moore and Ordinary Language”, 1942). Malcolm mellett érvelt, hogy a paradigmátikus köznyelvi használatok megadják egy szó *igazi* jelentését, a paradigmátikus használat *normatív*. Így a hétköznapi nyelvhasználat feltárásával számos filozófiai probléma megoldható. A „paradigmatikus eset” érvelésmód igen sok - jogosnak tűnő - bírálatot váltott ki, de megjegyzendő, hogy korántsem volt általánosan elfogadott vagy olyan alapvetőnek tartott a hétköznapi nyelv-filozófiai közösségen belül, mint ahogy azt az irányzat egyes bírálói, például Ernest Gellner beállították (Gellner: *Words and Things* (Szavak és dolgok), 1959).

A hétköznapi nyelv-filozófiai iskola befolyása a 60-as évek közepére igencsak meggyengült. Ennek okai között szokás említeni bizonyos perdöntő bírálatokat (amilyeneket többek között Ayer, Popper, Russell, Gellner, Fodor és Katz fogalmazott meg), mások szerint egyszerűen kifulladás, Searle és Grice tevékenységét követően kifogyott az innovációs képesség irányzatból. Rokonszenvezőbb értelmezések szerint később is keletkeztek fontos művek ebben a hagyományban, például Avrum Stroll, illetve A. R. White művei, illetve a későbbi fejlemények felfoghatók úgy is, hogy a hétköznapi nyelv filozófiája feloldódott az általános nyelvtudományban, illetve a cselekvéseméletben.

9.12.1. Gilbert Ryle (1900-1976)

Egyetemi tanulmányait Oxfordban végezte, ahol 1924-től a Christ Church College előadója, 1945-től a metafizika professzora. Egész szakmai pályáját az oxfordi egyetemen töltötte.

Ryle az 1920-as években behatóan foglalkozott a cambridge-i analitikusokkal, Moore, Russell és Wittgenstein műveivel, ugyanakkor a kontinentális európai áramlatokat - Husserl, Brentano, Meinong és Frege nézeteit - is tanulmányozta. Első publikációi Heidegger- és Ingarden-művek recenziói voltak. Korai írásaiban elsősorban a filozófiai logika kérdéseit tárgyalta.

Első nagy hatású tanulmánya a „Szisztematikusan félrevezető kifejezések” (1932), amely a hétköznapi nyelv-filozófiai mozgalom programadó írásának is tekinthető. Ebben az írásban fogalmazta meg, hogy mit tekint a filozófia feladatának és módszerének: az olyan mondatok, kifejezések felkutatását, melyek nyelvtani szerkezete „szisztematikusan félrevezető” a logikai szerkezetük szempontjából, valamint olyan parafrázisok keresését, amelyek jobban tükrözik a logikai szerkezetet. Az ilyen állítások nem abban az értelemben félrevezetők, hogy a hétköznapi használatban félreértjük őket; ez ritkán fordul elő. Veszélyük az, hogy a filozófusokat téves metafizikai következtetésekre sarkallja. Ilyen mondatok például: „A Sátán nem létezik”, „Az erény önmagát jutalmazza”, „Jones legidősebb fia Péter”, „A jelenlegi angol uralkodó bölcs”. Továbbá olyan mondatok, amelyeknek a nyelvtani alanyai ilyen kifejezések: „a hely, ahol ez és ez történt”, „a pillanat, amikor ez és ez történt”, „a gondolat, hogy ez és ez”, „Az x szó jelentése”, az „Az y mondat jelentése”. Az ilyen mondatok azt sugallják, hogy az alany helyén álló kifejezések valamilyen tárgyra utalnak, következésképpen létezniük kell megfelelő *típusú* létezőknek: léteznek szubsztanciák, univerzálék, objektív térbeli és időbeli pontok, gondolatok mint mentális létezők, prepozíciók (mondatjelentések) és fogalmak (szójelentések) mint platonikus létezők. Ryle szerint azonban ilyenek nem léteznek: csak a mondatok megtévesztő nyelvtani szerkezete alapján „hiposztazálják” őket egyes filozófusok.

A félrevezető szerkezetek azonosítása és korrigálása mellett Ryle később pozitív filozófiai programmal is előállt, amit „a fogalmak

logikai geográfiájának a feltárásaként” jellemzett. Erre a feladatra vállalkozik fő műve, *A szellem fogalma* a pszichológiai fogalmak vonatkozásában.

A könyvben Ryle az elme karteziánus felfogását veszi célba, amely szerint az elme egy privát belső tér, egyfajta színház, a mentális folyamatok pedig az elme színpadán lezajló események, a szereplők pedig ideáink, azaz gondolataink, vágyaink, érzéseink. Elménk tartalmait, azt, hogy mit hiszünk és érzünk, hogy mire vágyunk, introspekcióval, egyfajta belső látással vagy belső hallással észleljük, mégpedig tévedhetetlenül. A mentális folyamatok okságiak, ideáink más ideákat okoznak. Az elme oksági kapcsolatban van a testtel, pszichológiai állapotaink, szándékaink és céljaink okozzák viselkedésünket. Ryle ezt az elképzelést a lélek szerkezetéről „paramechanikai hipotézisként” jellemezte, a test és lélek kapcsolatát pedig „a gépezetben lakozó kísértet dogmájaként”, amely szerint a lélek valahol a mechanikus gépezetként felfogott testben/agyban kísért.

A karteziánus felfogást Ryle *kategóriahibán* alapulónak tartotta. Kategóriahibán azt értette, ha különböző fajta létezőket tévesen a létezők egy típusába sorolnak: például, ha valaki azt hiszi, hogy az egyetem az egyetemi előadók, könyvtárak, laboratóriumok, kollégiumok, sportpályák stb. mellett egy további tárgy. Az ilyen kategóriahibákat olykor az okozza, hogy a kétféle létezőről szóló mondatok nyelvtani szerkezete hasonló, és ez azt sugallja, hogy ugyanolyan típusú létezők.

Ryle szerint tehát az elme és a test egy létezőtípusba sorolása kategóriahiba. A téves karteziánus elképzelés szerint az elme és a test ugyanabba a kategóriába tartozik: az elmék is egyedi tárgyak (szubsztanciák), mint a testek, csak nem fizikai tárgyak, s a lelki folyamatok is oksági folyamatok, csak éppen nem *fizikai* oksági folyamatok. A lelki folyamatok is determinisztikusak, csak *nem fizikai*, hanem pszichológiai törvényszerűségek határozzák meg őket. Valójában ez tévedés: az elme és a test nem tartoznak a létezők ugyanazon kategóriájába. Az elme egyáltalán nem tárgy, és az elme (illetve a tudat) és a viselkedés közti kapcsolat nem oksági.

A pszichológiai fogalmak jelentésének tisztázásában Ryle nagymértékben támaszkodott annak analízisére, hogy miként

használjuk a megfelelő pszichológiai szavainkat hétköznapi beszédhelyzetekben. E vizsgálatokra támaszkodva amellel érvelt, hogy a legtöbb alapvető pszichológiai fogalom mint a tudás, a megértés, az öntudat, a hit, az észlelés, az érzés, az akarás stb., nem a karteziánus lélek állapotaira utalnak, hanem arra, hogy hogyan *viselkedünk*, tehát a viselkedés különböző módjaira. Szemben a karteziánus felfogással, a tudás például nem ideáink világos és elkülönített felfogása, hanem egyfajta gyakorlati képesség: „tudni hogyan”. Tudni egy mondat jelentését, nem a mondat jelentésének világos és elkülönített felfogása, hanem tudni válaszolni, folytatni a beszélgetést, amelyben a mondat elhangzik. Ezzel összhangban, az önmagunkra vonatkozó tudás és a mások mentális tulajdonságaira vonatkozó tudás egy típusba tartozik, szemben a karteziánus nézettel, amely szerint saját elménkről közvetlenül introspekcióval tudunk, mások elméjéről viszont közvetve, viselkedésükből következtetve.

Ryle álláspontját szokás *logikai behavioristának* is nevezni, mert nyelvi-logikai vizsgálatok révén jutott erre az eredményre - szemben a *módszertani behaviorizmussal*, amely módszertani megfontolások alapján érvel amellel, hogy a pszichológiai jelenségek viselkedési jelenségek (ti. hogy az introspekció mint a mentális állapotok megismerésének módja megbízhatatlan, illetve nem ellenőrizhető interszjektív). Vitatható, hogy Ryle tényleg behaviorista volt-e, ugyanis nem tagadta, hogy bizonyos mentális jelenségeknek van valamilyen belső, szubjektív aspektusuk is, azonban úgy vélte, hogy ennek a jelentősége sokkal kisebb, mint a karteziánusok állítják.

Dilemmas (1953) című előadássorozatában további példákkal illusztrálta a tételt, miszerint számos filozófiai probléma abból fakad, hogy a szemben álló nézetek nem lehetnek ugyanarra a kérdésre adott válaszok, mert különböző kategóriákhoz, logikai típusokhoz tartozó fogalmakra támaszkodnak. Így például a neurofiziológus, a filozófus és a laikus elképzelései az észlelésről nincsenek egymással ellentmondásban, mert nem ugyanazt a kérdést akarják megválaszolni, tudniillik a neurofiziológus azt, hogy mi az észlelés mechanizmusa, a filozófus azt, hogy mi az észlelés, a laikus pedig azt, hogy mi az észlelés tárgya. Itt is arról van szó tehát, hogy a filozófiai problémák

úgy oldhatók meg, ha a tévesen kategorizált fogalmakat a helyes kategóriába visszahelyezve újrafogalmazzuk.

Ryle fő témája az 50-es évektől a gondolkodás természete volt. Elismerte, hogy a reflektív gondolkodást nem lehet *A szellem fogalmában* kifejtett behaviorista módon értelmezni, hiszen például fejben számolni vagy fejben dúdolni egy dallamot nem jár semmilyen viselkedéssel, így nem lehet viselkedési diszpozíciókkal elemezni. Megkísérelt egyfajta határozói elemzést adni a gondolkodásról, a probléma azonban az volt, hogy nem tudta meghatározni, milyen belső folyamat lenne az, amelynek valamilyen módja, hogy „gondolkodva” megy végbe. A témára vonatkozó írásai posztumusz jelentek meg (*On Thinking* (A gondolkodásról), 1979).

Ryle ezenkívül ismert Platón-kutató is volt. 1966-ban jelent meg a *Plato's Progress* (Platón fejlődése) című könyve, amelyben azt állította, hogy a dialógusok színpadra íródtak, valamint új elmélettel állt elő a dialógusok keletkezési sorrendjével kapcsolatban.

9.12.2. John Langshaw Austin (1911-1960)

Tanulmányait Oxfordban végezte, majd 1933-tól haláláig az egyetem oktatója, 1952-től professzora volt.

Beszédaktus-elmélet. Austin 1945 és 1960 között a hétköznapi nyelv-filozófia vezéregyénisége volt. Filozófiai kiindulópontja szerint hétköznapi fogalmaink igen gazdagok, olyan - implicit - finomszerkezettel rendelkeznek, amely sokkal árnyaltabb megkülönböztetéseket, kategorizálásokat tesz lehetővé, mint a legtöbb filozófiai szakkifejezés. Az új filozófiai terminusok általában durvábbak és zavarosabbak, mint hétköznapi fogalmaink, bevezetésük legtöbbször inkább homályt, mint világosságot hoz. Ezért minden filozófiai probléma tárgyalását a releváns fogalmak hétköznapi jelentésének feltárásával kell kezdeni - ami gyakran azt eredményezi, hogy hagyományos filozófiai problémák, nézetek értelmetlennek bizonyulnak. Ugyanakkor Austin nem tartotta jogosulatlannak az új filozófiai elméletek, fogalmak megalkotását (szemben a késői Wittgensteinnel). A nyelvi jelenségekkel kapcsolatos hétköznapi fogalmakat például elégtelennek tartotta, és ezeket kiegészítve új filozófiai nyelvészeti elméletet dolgozott ki (a beszédaktus elméletét). Austin tehát nem volt elmélet- vagy tudományellenes:

éppenséggel szigorú tudománnyá akarta tenni a filozófiai fogalomelemzést.

Austin nem sokat publikált, inkább előadásokban és tanulmányokban fejtette ki nézeteit. Az észleléssel kapcsolatos elgondolásait a 40-es években tartott előadásaiban fejtette ki, amelyek posztumusz jelentek meg *Sense and Sensibilia* (1962) címen. Austin az észlelés érzetadat-elméletét támadta, elsősorban azokat a nézeteket, amelyeket Ayer a *The Foundation of Empirical Knowledge* ((Az empirikus tudás alapja), 1940), illetve Price a *Perception* ((Észlelés), 1932) című könyvében fejtett ki. Az észleléssel kapcsolatos kifejezések, a „látni”, a „tűnni”, a „látszani” használatának vizsgálatából arra a következtetésre jutott, hogy az észlelésnek nincsen általános fogalma: nem lehet egy kategória alá vonni azt, amikor egy asztalt (egy fizikai tárgyat), egy szivárványt vagy egy filmet nézünk. Másfelől az észlelési helyzetek hétköznapi leírásaiból nem lehet egy általános valóság- vagy külvilágfogalmat kibontani, ami pedig feltétele lenne az érzetadat-elmélet melletti legfőbb érv, az illúzió-érv értelmességének.

Első híres tanulmányában, az „Other Minds”-ban ((Más elmék), 1946), a leíró és az értékelő nyelvi megnyilvánulások közötti nagy hagyományú megkülönböztetést támadta, és azt állította, hogy vannak olyan beszédmegnyilvánulások, amelyek sem nem leírók, sem nem értékelők, hanem cselekvésnek számítanak. (Például, ha azt mondom, hogy „Megígérem, hogy eljövök”, akkor nem egy velem kapcsolatos tényről számolok be, hanem cselekszem, ti. Ígéretet teszek.) Ezt a meglátást később részletes elméletté fejlesztette tovább. Másfelől a „tudni” szó hétköznapi használatának elemzésével amellet is érvelt, hogy a legtöbb szkeptikus érv túlzottan szigorú kritériumokat feltételez a tudással kapcsolatban. Persze ki lehet gondolni olyan fantasztikus szituációkat, amikor egy olyan állításról, amelyet normál körülmények között teljesen igazoltnak tekintünk, kiderül, hogy nem igaz. Ez azonban nem azt bizonyítja, hogy a normális esetben sincs szó tudásról, hanem azt, hogy az ilyen esetek leírására nincsenek szavaink a hétköznapi nyelvben. (Austin azt a példát hozza, hogy egy tengelicének látszó tárgy felrobban, vagy éppen Virginia Woolfból olvas fel).

Az „A Plea for Excuses” ((A mentségek mentségében), 1956) című tanulmányában a cselekvés hétköznapi fogalmát elemzi, a „szándékosan tenni”, „akaratlanul tenni”, „véletlenül tenni” használata

közötti különbségek feltárásával. Az „Ifs and Cans” ((Ha-k és hat-ok), 1956) az akaratszabadság problémájához kapcsolódóan olyan kifejezéseket vizsgál, mint „megtehetette volna”, „ha másképp döntött volna”. Ezek az elemzések helyettesítik vagy előkészítik a nagy cselekvéselméleti kérdések megvizsgálását.

A nyelvi jelenségek típusainak meghatározásához Austin nem tartotta elégségesnek a vonatkozó köznyelvi fogalmak vizsgálatát, hanem saját elméletet dolgozott ki, amely beszédaktus-elmélet néven vált ismertté. Ezzel kapcsolatos könyve, a *How to Do Things with Words* (Tetten ért szavak, 1962/1990) a Harvard Egyetemen tartott William James-előadásából készült. Austin az „Other Minds”-ban már érintett meglátásából indul ki, miszerint számos olyan beszédmegnyilvánulás van, amely nem tekinthető sem leíró, sem értékelő *állításnak*, hanem *cselekvés*; ezeket performatívumoknak nevezi, szemben a leíró konstatívumokkal. A különféle performatív aktusokat nem a jelentésükkel, illetve igazságfeltételeikkel lehet meghatározni, hanem lévén cselekedetek, a sikerülési feltételeikkel. A sikerülési feltételek között szerepel, hogy léteznie kell valamilyen konvencionális eljárásnak, rituálénak, amely megszabja, hogy milyen körülmények között milyen személyek milyen szavak kiejtésével hajthatják végre az illető performatív aktust. Később Austin a konstatív/performatív megkülönböztetést felcserélte a lokúciós, illokúciós és perlokúciós erő megkülönböztetésére. Egy beszédmegnyilvánulás lokúciós ereje az az értelem és referencia, amellyel az illető szavakat használják, illokúciós ereje az a cselekedet, amelyet a beszélő végrehajt a szavak kimondásával, perlokúciós ereje pedig az szándékolt hatás, amelyet a szavaknak egy meghatározott illokúciós erővel való kimondása okoz.

A későbbiekben többen is megkérdőjelezték Austin kategorizációjának helyességét, ugyanakkor a beszédaktus-elmélet komoly hatást gyakorolt. Austin elméletét kritizálta és továbbfejlesztette többek között John Searle (*Speech Acts*, 1969), továbbá Kent Bach és Robert M. Harnish (*Linguistic Communication and Speech Acts*, 1979), hatott a szociológus Pierre Bourdieu-re, illetve Jürgen Habermas kommunikatív cselekvéselméletére is.

9.12.3. Peter Frederick Strawson (1919-2006)

1919-ben született Londonban. 1937 és 1940 között Oxfordban tanult, elsősorban logikával és Kanttal foglalkozott. 1940-45 között katona volt. 1948-tól Ryle támogatásával az oxfordi University College előadója, 1968-tól professzor. Strawson a 60-as évektől az oxfordi filozófia meghatározó szereplője volt. Ő is kitüntetett szerepet tulajdonított a hétköznapi nyelv vizsgálatának, de filozófiafelfogása átfogóbb, liberálisabb volt Austinénál, és nagy szerepe volt abban, hogy az 1960-as évektől a metafizikai megközelítések ismét teret nyertek Oxfordban. 1977-ben lovaggá ütötték, 2006-ban halt meg.

Logika-elmélet. Strawson első híres írása, az „A referálásról” (1950) Russell leíráselméletét támadta, amelyet először az „A denotálásról”-ban (1905) fejtett ki (lásd 9.2.). Strawson mellett érvelt, hogy nem a kifejezések referálnak, hanem a beszélők a kifejezések használatával, illetve hogy nem a mondatok igazak vagy hamisak, hanem a beszélők tesznek igaz vagy hamis állításokat a mondatok használatával. Továbbá megengedte, hogy a mondatoknak lehetnek olyan használatai, amelyeknek nincsen igazságértékük. Ennek megfelelően Russell elemzése „A jelenlegi francia király kopasz” mondatról téves. A mondatnál egy mai beszélő nem tud igaz vagy hamis állítást tenni. (De például olyasvalaki, aki a 17. században élt, igen). Strawson szerint amikor egy egyszerű alany-állítmány szerkezetű mondatot arra használunk, hogy egy tényt állítsunk, akkor két feladatot kell végrehajtani: egyfelől azonosítani kell, hogy miről beszélünk (a referálást feladat), másfelől valamit mondanunk kell az illető dologról (az attribúciós feladat). Ha a referálás sikertelen, akkor az attribúciós feladatot sem lehet végrehajtani.

Első könyve, az *Introduction to Logical Theory* ((Bevezetés a logika elméletébe), 1952), amelyben többek között az inkonzisztencia fogalmát vizsgálja, valamint bevezeti a preszuppozíciók és a következmények megkülönböztetését és erre támaszkodva azt állítja, hogy az „Az F G” típusú mondatok (pl. „A jelenlegi francia király kopasz”) előfeltételezik, hogy „F létezik”, de nem következik belőlük. Vizsgálja továbbá a logikai szavak hétköznapi nyelvbeli használata és a formális logikai megfelelőik közötti kapcsolatokat: arra jut, hogy míg a hétköznapi nyelvi kifejezések használatát kontextusfüggő és pontatlan szabályok adják meg, a formális logikai rendszerek általános következtetési kapcsolatokat írnak le. A logikai rendszerek azonban

nem merítik ki a természetes nyelvek komplexitását, és nem is adnak pontos képet róluk.

Strawson bírálta az igazság korrespondenciaelméletének Austin-féle változatát, maga az igazság redundanciaelméletét képviselte, azzal a kiegészítéssel, hogy az „igaz” predikátum funkciója, hogy különböző beszédaktusokat lehetővé tegyen (például valaminek az elismerését; „Igaz, hogy..., de...”). („Meaning and Truth” (Jelentés és igazság), 1969). Másfelől bírálta Quine-nak az analitikus/szintetikus megközelítés elleni támadását. Paul Grice-szal közösen írt tanulmányában („In Defense of a Dogma” (Egy dogma védelmében), 1956) egyfelől azzal érvelt, hogy Quine érvei egy jogosulatlan előfeltevésen alapulnak, tudniillik hogy a szemantikai fogalmaknak redukálhatóknak kell lenniük nem szemantikaikra, másfelől azzal, hogy az analitikus/szintetikus megkülönböztetésnek valami valóságosra kell utalnia, mivel használatában nagy az egyetértés. Sokat foglalkozott továbbá a szubjektum- és predikátum-megkülönböztetéssel is, a megkülönböztetés nyelvi jellegzetességeit megpróbálta alapvető ontológiai különbségekre visszavezetve magyarázni.

Leíró metafizika. Strawson metafizikai vizsgálatainak a célja a józan ész fogalmi sémájának a *leírása*, nem helyességének igazolása vagy vitatása: *deskriptív* metafizika *revizionista* metafizika helyett. A hétköznapi nyelvhasználat tényeiből indul ki, de annak a feltárására törekszik, hogy milyen implicit metafizikai elképzelés rejlik a hétköznapi fogalomhasználatban. Az 1959-ben megjelent *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Individuumok. Leíró metafizikai tanulmány) kiinduló kérdése az, hogy mi a végső, redukálhatatlan tárgya az egyedi referálásnak? Avagy arisztotelészi terminológiában megfogalmazva: melyek az elsődleges szubsztanciák? Strawson válasza szerint a testek és a személyek. Emellett a következőképpen érvelt.

Annak, hogy tárgyakat egy bizonyos alkalommal azonosítani tudjunk, feltétele, hogy képesek legyünk újraazonosítani őket. Strawson szerint a testek olyan egyedi tárgyak, amelyeket újra tudunk azonosítani. Ezzel szemben nem azonosíthatók újra a privát tárgyak, a megfigyelhetetlen elméleti entitások és az események. A privát tárgyak, mint például valakinek a fájdalma, csak tulajdonosukra hivatkozva azonosíthatók; az

elméleti entitások mint például az elektronok, mindig megfigyelhető tárgyakra hivatkozva azonosíthatók; az eseményeknek mint például a sztrájkoknak vagy a választásoknak pedig nincsenek olyan stabil vonásaik, amelyek lehetővé tennék az újraazonosításukat.

Másfelől a személyek primitív, azaz alapvető, redukálhatatlan tárgyak. Strawson érvelése két kérdésből indul ki. Egyfelől, hogy miért gondoljuk úgy, hogy minden tapasztalat *egyetlen* meghatározott alanyhoz tartozik? Másfelől, hogy miért olyan dolgoknak tulajdonítunk tudatállapotokat, amelyeknek fizikai tulajdonságokat *is* tulajdonítunk. (Ezek a hétköznapi nyelvhasználat tényei.)

Strawson két, a hétköznapi felfogással szemben álló, alternatív nézetet is vizsgált, Wittgenstein ún. „tulajdonos-nélküliség” (*no-ownership*) elméletét és a karteziánus dualizmust. Wittgenstein elmélete szerint a tudatos állapotokat valójában nem lehet *semmilyen* egyedi tárgyhoz kapcsolni, Descartes szerint pedig a tudatállapotokat és a fizikai tulajdonságokat különböző fajta létezőkhöz kapcsoljuk, egókhoz (Énekhez), illetve testekhez. Strawson mindkét elméletet elvetette. A „tulajdonos-nélküliség” elmélet szerint nem tudja magyarázni, hogy a tudatos állapotok hogyan kapcsolódnak testekhez, ez ugyanis csak akkor lehetséges, ha bizonyos tudatos állapotok csoportjait egy-egy *meghatározott* testhez tartozónak tekintjük. (Tehát a tudatállapotoknak kell hogy legyen tulajdonosuk.)

A karteziánus dualizmussal szembeni érvének sémája a következő. Annak, hogy magunknak tudatállapotokat tulajdoníthassunk, szükséges feltétele, hogy másoknak is tulajdonítsunk tudatállapotokat. Annak, hogy egy másik személyt azonosíthassunk, feltétele, hogy az rendelkezzen fizikai tulajdonságokkal. Ugyanis nem azonosíthatunk egy másik személyt (Ént) azzal a meghatározással, hogy arról a létezőről van szó, amely ugyanolyan fajta kapcsolatban van egy másik testtel, mint a saját Énünk a saját testünkkel - mert akkor megsértettük azt a kiinduló elvet, hogy saját magunknak csak akkor tulajdoníthatunk tudatállapotokat, ha másoknak is tulajdonítunk ilyeneket. Tehát: annak a feltétele, hogy magunknak tudatállapotokat tulajdoníthassunk, az, hogy legyenek fizikai tulajdonságokkal rendelkező tárgyak. A karteziánus elképzelés, amely szerint tulajdoníthatunk tudatállapotokat az egóknak, a szellemi szubsztanciáknak, téves.

Marad tehát a hétköznapi metafizika. A kérdés ezek után az, hogy ennek alapján hogyan értelmezzük a személyek hétköznapi fogalmát? Strawson szerint *primitív* fogalomként. Eszerint magunkat és más személyeket alapvető, másra redukálhatatlan tárgyaknak tekintjük, amelyek fizikai és pszichológiai tulajdonságokkal *egyaránt* rendelkeznek. Strawson elképzelését sokan bírálták, az egyik leghíresebb kritika Ayerhez fűződik („The Concept of a Person” (A személy fogalma), 1963).

Strawson *Bounds of Sense* (Az érzékelés és a jelentés határai, 1966/2000) című könyvében Kant művének, az *A* tiszta kritikájának egy kritikai elemzését adta. A mű, Bennett *Kant's Analytic* ((Kant analitikája), 1966) című könyve mellett, új lendületet adott Kant tanulmányozásának az angolszász filozófiában. Strawson elvetette Kant transzcendentális idealizmusát, a magánvaló világ és a jelenségvilág megkülönböztetését. Másfelől viszont Kant több alapvető érvét elfogadta. Azt állította, hogy a transzcendentális dedukcióból kiindulva erős érvek szólnak amellett, hogy az öntudatos szubjektum fogalma értelmetlen, ha nem tételezzük fel, hogy az alany tapasztalatainak egy része a tőle független világra vonatkozik. Amellett is érvelt, hogy Kant érvei meggyőzők: annak, hogy egy bizonyos szubjektum tudatának egységet tulajdoníthassunk, azaz hogy bizonyos tapasztalatokat egy bizonyos alany tapasztalatainak tekinthessünk, szükséges feltétele, hogy a tapasztalatok (egy része) az alanytól független tárgyakra vonatkozzanak. A mű fő bírálatai egyfelől Strawson transzcendentális idealizmus értelmezését bírálták, másfelől Strawson transzcendentális érvelésmódját.

Ismeretelmélet és szkepticizmus. Az *Individualsban* kifejtett koncepció egyik következménye, hogy a más elmékkel kapcsolatos szkepticizmus nem merül fel. *A Bounds of Sense* Kant transzcendentális érvelésmódját alkalmazza a külvilágra vonatkozó szkepticizmus ellen. A transzcendentális jellegű érvek hatékonysága vita tárgya. Az egyik fontos bírálat Strawsonnal szemben az volt, hogy eljárása, amely a transzcendentális érvelésmódot átveszi a transzcendentális idealizmus nélkül, nem tartható (Stroud: „Transcendental Arguments” (Transzcendentális érvek), 1968). A transzcendentális idealizmus nélkül ugyanis az érv csak azt tudja igazolni, hogy mit kell szükségszerűen *hinnünk* a világról, nem azt, hogy a világnak szükségszerűen milyennek kell *lennie*. Strawson később másféleképpen

érvelt a szkepticizmus ellen (*Scepticism and Naturalism* (Szkepticizmus és naturalizmus), 1985). Hume és Wittgenstein nyomán azt állította, hogy természetes hinni a tárgyakban, és emiatt nem lehetséges, hogy a szkeptikus érvek valódi kételyhez vezessenek, következésképp a szkeptikus érvek meddőek. A bírálatok elsősorban azt vitatták, hogy a szkeptikus érvek ilyen értelemben vett meddősége elégséges alap-e arra, hogy figyelmen kívül hagyjuk őket.

Filozófia. Strawson filozófiafelfogását egyfajta fogalmi konzervatizmus jellemezte. Úgy vélte, hogy a filozófia fő feladata *leírni és magyarázni* azokat az alapvető meggyőződéseinket, amelyeket egyszerűen nem tudunk feladni. Alapvető meggyőződéseink *bírálatának* (a „revizionista metafizikának”) ugyanis nincsenek megfelelő alapjai. A híres filozófiai viták igen gyakran hamis alternatívákon, meggyőző téveszméken alapulnak. Ilyen téveszme például a szcientizmus, amely szerint minden empirikus tudás mércéje a tudomány, vagy a redukcionizmus, amely szerint minden igaz állítást vissza kell vezetni valamilyen közös bázisnyelven, például a fizikai nyelven vagy az érzetadatok nyelvén megfogalmazott állításokra. Strawson programja hasonlít a korábbi hétköznapi nyelv-filozófusok kiindulópontjához, azonban átfogóbb annál, és filozófiai módszere is különböző. Törekszik átfogó elmélet alkotására, fogalmaink kapcsolatainak átfogó szerkezetét, egymáshoz való kapcsolódását próbálja feltérképezni.

Az 1960-as évekre mind a logikai pozitivizmus, mind a hétköznapi nyelv-filozófiai irányzat elvesztette befolyását. A mai analitikus filozófiát (amelyet szokás „posztanalitikusnak” is nevezni), nem annyira valamilyen közös doktrína, mint inkább stilisztikai jegyek alapján lehet elhatárolni más megközelítésektől. A nyelv, a jelentéssel kapcsolatos kérdések iránti érdeklődés ugyan továbbra is fontos része ennek a hagyománynak, de hogy a filozófia elsődlegesen nyelvelemzés lenne, manapság kevesen vallják. Mi több, vannak olyan jelentős kortárs irányzatok is, amelyek a nyelvi jelentést pszichológiai fogalmakra, például az intencionalitás vagy a szándék fogalmára akarják visszavezetni. Ezt lehet úgy értelmezni, mint a klasszikus analitikus filozófia antipszichologizmusával való szakítást.

Továbbá: a hagyományos analitikus filozófia meghatározó elképzelése volt, hogy a tudomány és a filozófia területe elhatárolható. A

karakterisztikus logikai pozitívista nézet szerint a filozófia a tudomány nyelvének logikája. A hétköznapi nyelv-irányzat szerint pedig a filozófiai vizsgálatok célja a hétköznapi fogalmaink rendszerének, logikai kapcsolatainak a vizsgálata, illetve a hétköznapi nyelvhasználat mögötti metafizikai elképzelések feltárása. Ezzel szemben a mai analitikus vagy posztanalitikus filozófiában meghatározó (ha nem is kizárólagos) az a naturalista megközelítés, amely szerint a tudományos és a filozófiai vizsgálatok között nem húzható éles határ, azaz a filozófiának nincs önálló tárgya vagy/és módszere, hanem folytonos a tudománnyal.

Nagyjából az 50-es évek végére tehetjük a „klasszikus” analitikus filozófiai megközelítés végét az etikában is. A hagyományos analitikus etikai irányzatok, az intuicionizmus, az emotívizmus és preskriptívizmus metaetikai irányzatok voltak: az erkölcsi kijelentések, megnyilvánulások jelentésével, illetve az erkölcsök *ismeretelmélete*vel foglalkoztak, azzal, hogy hogyan *ismerhetők meg* az erkölcsi értékek, illetve a kötelességek. A metaetikusok általában úgy vélték, hogy a szubsztantív és a metaetikai kérdések függetlenek egymástól, és a filozófiának az utóbbival kell foglalkoznia, a szubsztantív erkölcsi kérdésekről folytatott vita arról, hogy milyen cselekedetek jók, vagy hogy milyen kötelességeink vannak, az erkölcsprédikátorok feladata. Az 50-es években azonban ezeket a „dogmákat” is feladták, és az erkölcsfilozófiában újra szubsztantív kérdések kerültek napirendre, például a társadalmi javak igazságos elosztása, a szabadságjogok vagy a társadalmi kötelezettségek kérdésköre.

Azonban minden heterogenitás ellenére az analitikus filozófiai hagyományba tartozó művek, szerzők ma is megkülönböztethetők más irányzatoktól, elsősorban azzal, hogy kitüntetetten törekednek a szigorú érvelésre, a vizsgált fogalmak, állítások közötti igazolási, következtetési viszonyok explicit tisztázására. Bár ez kicsit szegényes meghatározásnak tűnik ahhoz, hogy egy önálló filozófiai megközelítést jellemezzünk vele, a gyakorlatban mégis meglepően jól alkalmazható.

Irodalom

ALTRICHTER, FERENC (szerk.) 1972: *A Bécsi Kör Filozófiája*. Budapest: Gondolat.

ANSCOMBE, ELISABETH 1957: *Intention*. Oxford: Blackwell.

AUSTIN, JOHN LANGSHAW 1946/1961: Other Minds. In *Philosophical Papers*. Urmson, J. O. - Warnock, Geoffrey, J. Oxford: Oxford UP.

AUSTIN, JOHN LANGSHAW 1956/1961: A Plea for Excuses. In *Philosophical Papers*. Urmson, James, O. - Warnock, Geoffrey, J. Oxford: Oxford UP.

AUSTIN, JOHN LANGSHAW 1956/1961: Ifs and Cans. In *Philosophical Papers*. Urmson, James, O. - Warnock, Geoffrey, J. Oxford: Oxford UP.

AUSTIN, JOHN LANGSHAW 1962/1990: *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

AUSTIN, JOHN LANGSHAW 1962: *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford UP.

AYER, ALFRED JULES (szerk.): *Logical Positivism*. New York: Free Press.

AYER, ALFRED JULES 1936: *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.

AYER, ALFRED JULES 1940: *The Empirical Foundations of Knowledge*. London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1946/7: Phenomenalism. *Proceedings of the Aristotelian Society* 47,163-196.

AYER, ALFRED JULES 1954: Can There be a Private Language? *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 27,63-76.

AYER, ALFRED JULES 1956: *The Problem of Knowledge*. London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1957: The Conception of Probability as a Logical Relation. In Korner, Stephan (szerk.) *Observation and Interpretation in the Philosophy of Physics*. New York: Dover Publications.

AYER, ALFRED JULES 1963: *The Concept of a Person and Other Essays*. London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1967: Has Austin Refuted Sense-Data Theory? In *Metaphysics and Common Sense*. London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1968. *The Origins of Pragmatism*. London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1972a: *Russell and Moore: The Analytical Heritage*. London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1972b: *Probability and Evidence*. London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1973: *The Central Questions of Philosophy*. London: Weidenfeld.

AYER, ALFRED JULES 1979: Replies. *Perception and Identity*. In MacDonald, Graham (szerk.) London: Macmillan.

AYER, ALFRED JULES 1982: *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Weidenfeld.

AYER, ALFRED JULES 1984: *Freedom and Morality and Other Essays*. Oxford: Clarendon Press. AYER, ALFRED JULES 1986: *Ludwig Wittgenstein*. London: Penguin.

BACH, KENT - HARNISH, ROBERT M. 1979: *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

BAKER, GORDON, P. 1988: *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*. Oxford: Blackwell. BERGMANN, GUSTAV 1954: *The Metaphysics of Logical Positivism*. New York: Longmans, Green & Co.

BERGMANN, GUSTAV 2003. *Collected Works. Vol 1-11*. Frankfurt am Main: Ontos Verlag.

BLACK, MAX 1967: *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca: Cornell University Press. CARNAP, R. 1932/1998. A fizikai nyelv, mint a tudomány univerzális nyelve. In Laki János (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest: Osiris, 47-69.

CARNAP, R. 1950/1985. Empirizmus, szemantika és ontológia. In Copi, Irving, M. - Gould, James, A. (szerk.) **Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről**. Budapest: Gondolat. CARNAP, R. 1956/1998. Az elméleti fogalmak metodológiai jellege. In Laki János (szerk.) **Tudományfilozófia**. Budapest, Osiris.

CARNAP, RUDOLF - NEURATH, OTTO - HAHN, HANS 1929: **Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis**, Wien: A. Wolf.

CARNAP, RUDOLF 1922: Der Raum: Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre. In **Kant-Studien**, Ergänzungshefte, n. 56.

CARNAP, RUDOLF 1928a: **Der Logische Aufbau der Welt**. Berlin: Weltkreis.

CARNAP, RUDOLF 1928b: **Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit**. Berlin: Weltkreis.

CARNAP, RUDOLF 1932/1972: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In Altrichter, Ferenc (szerk.) **A Bécsi Kör filozófiája**. Budapest: Gondolat.

CARNAP, RUDOLF 1934: **Logische Syntax der Sprache**. Wien: Springer.

CARNAP, RUDOLF 1936/1972: „Filozófia és logikai szintaxis”. In Altrichter, Ferenc (szerk.) **A Bécsi Kör filozófiája**. Budapest: Gondolat.

CARNAP, RUDOLF 1936/1972: „Jelentés és ellenőrizhetőség”. In Altrichter, Ferenc (szerk.) **A Bécsi Kör filozófiája**. Budapest: Gondolat.

CARNAP, RUDOLF 1939: Foundations of Logic and Mathematics. In **International Encyclopaedia of Unified Science**. Vol. I η. 3, Chicago: University of Chicago Press.

CARNAP, RUDOLF 1942: **Introduction to Semantics**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. CARNAP, RUDOLF 1947: **Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic**. Chicago: University of Chicago Press.

CARNAP, RUDOLF 1950/2.: **The Logical Foundations of Probability**. Chicago: University of Chicago Press.

CARNAP, RUDOLF 1951: *The Continuum of Inductive Methods*. Chicago: University of Chicago Press.

CARNAP, RUDOLF 1966: *The Philosophical Foundations of Physics*. New York: Basic Books. CHURCH, ALONSO 1949: Review of *Language, Truth, and Logic*. *The Journal of Symbolic Logic* 14: 52-53.

CoFFA, Alberto 1991: *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.

COPI, IRVING, M. - GOULD, JAMES, A. (szerk.) 1985: *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.

DUHEM, PIERRE 1906: *La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris: Éditions Rivière.

DUMMETT, MICHAEL 1993: *The Origins of Analytic Philosophy*. London: Duckworth.

FEIGL, HERBERT 1950: Existential Hypotheses: Realistic versus Phenomenalistic Interpretations. *Philosophy of Science* 17,35-62.

FEIGL, HERBERT 1956: Some Major Issues and the Developments in the Philosophy of Science of Logical Empiricism. In Feigl, Herbert - Scriven, Michael (szerk.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1.3-37.

FEIGL, HERBERT 1958: The 'Mental' and the 'Physical'. In Feigl, Herbert - Scriven, Michael - Maxwell, Grover (szerk.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2.370-497.

FLEW, ANTHONY (szerk.) 1951: *Logic and Language Vol. 1-2*. Oxford: Blackwell.

FOGELIN, ROBERT, J. 1976: *Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul.

FORRAI GÁBOR - SZEGEDI PÉTER (szerk.) 1999: *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: Áron.

FORRAI, GÁBOR 1984: *Rudolf Carnap*. Budapest: Kossuth.

FRANK, PHILIPP 1932: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Wien: Springer.

FRANK, PHILIPP 1949: *Modern Science and its Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

FREGE, GOTTLOB 1879/1980: *Fogalomírás, a tiszta gondolkodás formulanyelve az aritmetika mintája szerint*. In Rúzsa Imre (szerk.) *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat.

FREGE, GOTTLOB 1892/1980: Jelentés és jelölet. In Rúzsa Imre (szerk.) *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat.

FREGE, GOTTLOB 1893/1980: *Az aritmetika alaptörvényei*, I. kötet. In Rúzsa Imre (szerk.) *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat.

FREGE, GOTTLOB 1893/1999: *Az aritmetika alapjai*. Budapest: Áron.

FREGE, GOTTLOB 1903/1980: *Az aritmetika alaptörvényei*, II. kötet. In Rúzsa Imre (szerk.) *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat.

FREGE, GOTTLOB 1918/2000: Logikai vizsgálódások. I. rész: A gondolat. In Máté András (szerk.) *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris.

FREGE, GOTTLOB 1918/2000: Logikai vizsgálódások. II. rész: A tagadás. In Máté András (szerk.) *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris.

FREGE, GOTTLOB 1918/2000: Logikai vizsgálódások. III. rész: Összetett gondolatok. In Máté, András (szerk.) *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris.

FRIEDMAN, MICHAEL 1999: *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.

GELLNER, ERNEST 1959: *Words and Things*. London: Gollancz.

GOODMAN, NELSON 1951: *The Structure of Appearance*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.

GÖDEL, KURT 1931: Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38,173-198.

GRICE, PAUL - STRAWSON, PETER, FREDERICK 1957/1989: In Defence Of A Dogma. In Grice, Paul: *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.

GRICE, PAUL 1957/1989: Meaning. In *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.

HAHN, HANS 1933/1972: Logika, matematika és természetismeret. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.

HAMPSHIRE, STUART 1948/2004: Minden filozófiai kérdés nyelvi kérdés? In Neumer Katalin

- Laki János (szerk.) *Analitikus filozófia és fenomenológia. Minden filozófia „nyelvkritika”* II. kötet. Budapest: Gondolat.

HARE, RICHARD 1952: *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

HEMPEL, KARL GUSTAV 1937: Le problème de la vérité. *Theoria*, 3.206-246.

HEMPEL, KARL GUSTAV 1942: The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*, 39.1942/35-48.

HEMPEL, KARL GUSTAV 1945/1999: Tanulmányok a konfirmáció logikájáról. In Forrai Gábor

- Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest: Áron.

HEMPEL, KARL GUSTAV 1948/1965: Studies in the Logic of Explanation. In *Aspects of Scientific*

Explanation. New York: The Free Press.

HEMPEL, KARL GUSTAV 1965: *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press. HEMPEL, KARL GUSTAV 1988: *Provisoes: A*

Problem Concerning the Inferential Function of Scientific Theories.
Erkenntnis 28,147-164.

HEMPEL, KARL GUSTAV, OPPENHEIM, PAUL 1950: Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning. *Revue Internationale de Philosophie* 41,41-63.

KENNY, ANTHONY 1973: *Wittgenstein*. Cambridge: Harvard University Press.

KRAFT, VIKTOR 1950: *Der Wiener Kreis*. Wien: Springer.

KRIPKE, SAUL 1972¹/1980²/2007: *Megnevezés és szükségyszerűség*. Budapest: Akadémiai Kiadó. KRIPKE, SAUL 1982: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass: Harvard UP. LAKI JÁNOS (szerk.) 1998: *Tudományfilozófia*. Budapest: Osiris.

LEWIS, CLARENCE IRVING 1918: *A Survey of Symbolic Logic*. Berkeley: University of California Press.

MALCOLM, NORMAN 1942: Moore and Ordinary Language. In Schilpp, Paul, Arthur (szerk.)

The Philosophy of G. E. Moore. La Salle: Open Court.

MÁRKUS GYÖRGY - TORDAI ZÁDOR 1964: *Irányzatok a mai polgári filozófiában*. Budapest: Gondolat.

MILLER, D. 1974: Popper's Qualitative Theory of Verisimilitude. *British Journal for the Philosophy of Science*, 25:166-167.

MISES, RICHARD VON 1939: *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung*. The Hague: Van Stockum.

MOORE, GEORGE EDWARD 1899/1993 The Nature of Judgment. In Baldwin, Thomas (szerk.) *Selected Writings*. London: Routledge.

MOORE, GEORGE EDWARD 1903: *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge UP.

MOORE, GEORGE EDWARD 1919-20/1922: External and Internal Relations. In *Philosophical Studies*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.

MOORE, GEORGE EDWARD 1925/1981: A józan ész védelmében. In *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Budapest: Magyar Helikon.

MOORE, GEORGE EDWARD 1936/1993: Is Existence a Predicate? In Baldwin, Thomas (szerk.) *G. E. Moore: Selected Writings*. London: Routledge.

MOORE, GEORGE EDWARD 1939/1981: A külvilág bizonyítása. In *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Budapest: Magyar Helikon.

MOORE, GEORGE EDWARD 1953: *Some Main Problems of Philosophy*. London: George, Allen and Unwin.

NEURATH, OTTO 1931-2/1972: A fizikaiizmus szociológiája. In Altrichter, Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.

NEURATH, OTTO 1932-3/1972: Protokolltételek. In Altrichter, Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.

NEURATH, OTTO 1934: Radikaler Physikalismus und 'Wirkliche Welt'. *Erkenntnis* 4, 346-362.

NYÍRI, KRISTÓF 1983: *Ludwig Wittgenstein*. Budapest: Kossuth.

POPPER, KARL RAIMUND - Eccles, John 1977: *The Self and Its Brain An Argument for Interactionism*. London: Springer International.

POPPER, KARL RAIMUND 1935/1997: *A tudományos kutatás logikája*. Budapest: Európa.

POPPER, KARL RAIMUND 1944/1989: *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

POPPER, KARL RAIMUND 1945/2001: *A nyílt társadalom és ellenségei*. Budapest: Balassi.

- POPPER, KARL RAIMUND 1963: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- POPPER, KARL RAIMUND 1972: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- POPPER, KARL RAIMUND 1982a: *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Totowa: Rowman and Littlefeld.
- POPPER, KARL RAIMUND 1982b: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. London: Hutchinson.
- POPPER, KARL RAIMUND 1983: *Realism and the Aim of Science*. London: Hutchinson.
- PRICE, HENRY HABBERLEY 1932: *Perception*. London: Methuen.
- PUTNAM, HILARY 1975: The Meaning of 'Meaning'. In *Mind, Language, and Reality*. Cambridge: Cambridge UP.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN - GOODMAN, NELSON 1947: Steps Toward a Constructive Nominalism. *Journal of Symbolic Logic* 12,105-122.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1948/1985: Arról, hogy mi van. In Copi, Irving, M. - Gould, James, A. (szerk.) *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1951/1999: Az empirizmus két dogmája. In Laki János (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Osiris.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1953: *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass: Harvard UP.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1960: *Word and Object*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1969/1999: Naturalizált ismeretelmélet. In Laki János (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Osiris.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1981: *Theories and Things*. Cambridge, Mass: Harvard UP.

QUINE, WILLARD VAN ORMAN 2002: *A tapasztalattól a tudományig: válogatott tanulmányok*. Szerk. Forrai Gábor. Budapest: Osiris Kiadó.

REICHENBACH, HANS 1920: *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*. Berlin: Julius Springer.

REICHENBACH, HANS 1924: *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre*. Braunschweig: Vieweg.

REICHENBACH, HANS 1928: *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. Berlin - Leipzig: de Gruyter.

REICHENBACH, HANS 1935: *Wahrscheinlichkeitslehre: eine Untersuchung über die logischen und mathematischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*. Leiden: Sijthoff.

REICHENBACH, HANS 1936: Logistic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems. *The Journal of Philosophy*, 33/6, 141-160.

REICHENBACH, HANS 1938: *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

REICHENBACH, HANS 1944: *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

REICHENBACH, HANS 1956: *The Direction of Time*. Berkeley: University of California Press.

RORTY, RICHARD (szerk.) 1967: *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press.

RUSSELL, BERTRAND 1897: *An Essay on the Foundations of Geometry*. Cambridge: At the University Press.

RUSSELL, BERTRAND 1903: *Principles of Mathematics*. Cambridge: At the University Press.

RUSSELL, BERTRAND 1905/1985: A denotálásról. In *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Szerk. Copi, Irving, M. - Gould, James, A. Budapest: Gondolat.

RUSSELL, BERTRAND 1906/7: The Nature of Truth. *Proceedings of the Aristotelian Society* 7,28-49.

RUSSELL, BERTRAND 1911/1976: Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén. In *Miszticizmus és logika*. Budapest: Magyar Helikon.

RUSSELL, BERTRAND 1912/1996: *A filozófia alapproblémái*. Budapest: Kossuth.

RUSSELL, BERTRAND 1912: On the Relation of Universals and Particulars. *Proceedings of the Aristotelian Society* 12,1-24.

RUSSELL, BERTRAND 1915: *Knowledge of the External World*. Chicago-London: The Open Court Publishing Company.

RUSSELL, BERTRAND 1918/1985: The Philosophy of Logical Atomism. In Pears, David (szerk.) *The Philosophy of Logical Atomism*. La Salle: Open Court.

RUSSELL, BERTRAND 1919: *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen and Unwin; New York: The Macmillan Company.

RUSSELL, BERTRAND 1919: On Propositions: What They Are and How They Mean. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 2:1-43.

RUSSELL, BERTRAND 1921: *The Analysis of Mind*. London: George Allen and Unwin; New York: The Macmillan Company.

RUSSELL, BERTRAND 1927: *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner; New York: Harcourt, Brace.

RUSSELL, BERTRAND 1942: *Inquiries into Truth and Meaning*. London: George Allen and Unwin; New York: W. W. Norton.

RUSSELL, BERTRAND 1945/1994: *A nyugati filozófia története*. Budapest: Göncöl Kiadó.

RUSSELL, BERTRAND 1948: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin; New York: Simon and Schuster.

RUSSELL, BERTRAND 1959/1968: *Filozófiai fejlődésem*. Budapest: Gondolat.

RUSSELL, BERTRAND 1984: *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*. Ramsden Eames, Elizabeth in collaboration with Blackwell, Kenneth (szerk.) London: George Allen & Unwin.

RUSSELL, BERTRAND-WHITEHEAD, ALFRED NORTH 1910,1912,1913: *Principia Mathematica*, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

RYLE, GILBERT 1932/: Szisztematikusan félrevezető kifejezések. In Neumer Katalin - Laki János (szerk.) *Analitikus filozófia és fenomenológia. Minden filozófia „nyelvkritika”* II. kötet, Budapest: Gondolat.

RYLE, GILBERT 1949/1971: Discussion of Rudolf Carnap: Meaning and Necessity. In *Collected Papers*. London: Hutchison.

RYLE, GILBERT 1949/1974: *A szellem fogalma*. Budapest: Gondolat.

RYLE, GILBERT 1954: *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953*. Cambridge: Cambridge UP.

RYLE, GILBERT 1966: *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge UP

RYLE, GILBERT 1979: *On Thinking*. Totowa: Rowman and Littlefield.

SCHLICK, MORITZ 1908: *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitlehre*. München: Beck.

SCHLICK, MORITZ 1917: Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik. Zur Einführung in das Verständnis der allgemeinen Relativitätstheorie. *Die Naturwissenschaften* 5,161-167.

SCHUCK, MORITZ 1918/1925: *Allgemeine Erkenntnislehre*. Berlin: Julius Springer.

SCHLICK, MORITZ 1926: Erleben, Erkennen, Metaphysik. *Kant-Studien* 31,146-158.

SCHLICK, MORITZ 1930: *Fragen der Ethik*. Wien: Julius Springer.

SCHLICK, MORITZ 1930-31: A filozófia fordulata. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat.

SCHLICK, MORITZ 1932-33: Pozitivizmus és realizmus. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat.

SEARLE, JOHN 1969: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* Cambridge: Cambridge University Press.

STADLER, FRIEDRICH 1997: *Studien zum Wiener Kreis: Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Positivismus im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

STEVENSON, CHARLES L. 1944: *Ethics and Language*. Oxford: Oxford University Press.

STRAWSON, PETER FREDERICK 1950/1985: A referálásról. In Copi, Irving, M. - Gould, James, A. (szerk.) *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.

STRAWSON, PETER FREDERICK 1952: *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen.

STRAWSON, PETER FREDERICK - GRICE, PAUL 1956: In Defense of a Dogma. *Philosophical Review*, 65,141-158.

STRAWSON, PETER FREDERICK 1959: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

STRAWSON, PETER FREDERICK 1966/2000: *Az érzékelés és a jelentés határai*. Budapest: Osiris.

STRAWSON, PETER FREDERICK 1969/1971: Meaning and Truth. In *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen.

STRAWSON, JOHN FREDERICK 1979/2002: „Az észlelés és az észlelés tárgyai” In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit?* Budapest: Osiris.

STRAWSON, PETER FREDERICK 1985: *Scepticism and Naturalism*. London: Methuen.

TARSKI, ALFRED 1944/1990: Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása. In *Bizonyítás és igazság*. Budapest: Gondolat.

TICHY, PAVEL 1974: On Popper's Definitions of Verisimilitude. *British Journal for the Philosophy of Science*, 25,155-160.

URMSON, JAMES, O. 1956: *Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars*. Oxford: Clarendon.

W AISMANN, FRIEDRICH 1968: *How I see Philosophy*. Harre, Rom (szerk.) London: Macmillan, NewYork: St. Martin's Press.

WISDOM, JOHN 1931: *Interpretation and Analysis*. London: Kegan Paul.

WISDOM, JOHN 1952: *Other Minds*. Oxford: Blackwell.

WITTGENSTEIN, LUDWIG 1921/2004: *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Atlantisz. WITTGENSTEIN, LUDWIG 1953/1992: *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz. WITTGENSTEIN, LUDWIG 1966/1998: *Előadások az esztétikáról*. Debrecen: Latin betűk. WITTGENSTEIN, LUDWIG 1979/1989: *A bizonyosságról*. Budapest: Európa.

WITTGENSTEIN, LUDWIG 1979: *Notebooks 1914-16*. Anscombe, Elisabeth - von Wright, Henrik (szerk.) Oxford: Blackwell.

WITTGENSTEIN, LUDWIG 1980/1995 *Észrevételek*. Budapest: Atlantisz.

10. Magyar filozófiatörténet

Mint az eddigiekből látható volt: az európai filozófia, leegyszerűsítve, voltaképpen az egzisztenciális kérdésekre fogalmazott reprezentatív válaszkísérletek kanonizált hagyománya. Kánonba foglalt hagyomány tehát: a filozófiai gondolkodás legkiemelkedőbb szerzőinek névsora és legjelentősebb szövegeinek könyvtára. A kortárs filozófus - legyen az analitikus, a fenomenológiai-hermeneutikai vagy a posztmodern irányzat elkötelezettje - ebben a hagyományban rendezkedik be, ezekkel a szerzőkkel és szövegekkel foglalatoskodik: ezekkel vitatkozik vagy beszélget.

Mint a következőkben viszont látható lesz: a magyar filozófia nyilvánvalóan nem ragadható meg hasonlóképpen - sem szerzői és szövegei nem tartoznak bele az európai filozófia említett kanonizált hagyományába, sem pedig maga nem képez ilyen hagyományt. A magyar filozófia intézménytörténeti létezése és autochton fejlődésének hiánya közt ellentmondás van. A magyar filozófia tehát, egyfelől, van: léteznek a filozófiai élet tudományos-oktatási intézményei, és működnek az intézményekben tevékenykedő filozófusok. Magyar filozófia ugyanakkor, másfelől, nincs: a magyar filozófiatörténet recepciótörténet, azaz javarészt a nagy nyugati irányok átvételét, befogadását és meghonosítási kísérletét jelenti csupán.

A következőkben, röviden összefoglalva a magyar filozófia történetének legjelentősebb fejlődéstendenciáit, magunk is az intézménytörténet és a recepciótörténet kettősségét tartjuk szem előtt. Egyrészt tehát minden korszakban utalunk az intézménytörténeti adottságokra: megkíséreljük fölillantani azokat a filozófiai intézményeket, amelyekben a korszak magyar gondolkodói kifejtik tevékenységüket. Másrészt ugyanakkor valamennyi szakaszban hivatkozunk a hazai törekvéseket befolyásoló-meghatározó európai bölcséleti irányzatokra: a nyugati irányok itteni hatástörténetében megpróbáljuk méltányosan számba venni, a magyar recepció mikor szolgál csupán valódi invenció nélküli utánzással, mikor eredményez alkotó adaptációt, esetleg mikor képes érdemileg továbbfejleszteni magát a nyugati mintát.

A fejezet gondolatmenetét pár mondatban a következőképp lehet megelőlegezni. Középkori - az egyházi intézményrendszerben kifejtett és a skolasztika által meghatározott - előzmények után a magyar filozófia intézményesülése három nagy szakaszban megy végbe: az első szakasz egy filozófiai műhöz, a második szakasz két filozófiai vitasorozathoz, a harmadik szakasz egy filozófiai könyvsorozathoz köthető. Először, a 17. század közepén, a karteizianizmus meghonosításának kísérleteként megszületik az első magyar nyelvű filozófiai mű. Másodsor, a 18. század végének és a 19. század elejének csaknem fél évszázadon keresztülívelő két vitasorozata, a kortársi német idealizmus recepciójával kísérletező Kant-, illetve Hegel-vita játszik jelentős intézményesítő szerepet: a viták nyomán a magyar kultúrában először tematizálódik a filozófia problematikája, és kiformalódik a magyar filozófiai műnyelv. Harmadszor, a 19. század vége és a 20. század eleje hozza el végül a hazai filozófia polgári intézményrendszerének teljes kiépülését: a folyamatban meghatározó szerepet játszó akadémiai kiadványsorozat nyomán, a szellemi élet egészen belül önálló helyet nyer a filozófiai élet és modernizálódik a filozófiai műnyelv. Az intézményrendszer működése nyomán a századelő a magyar filozófia első virágkorát hozza el, az „újidealista” irányok gyors recepciójával és jelentős eredeti teljesítményekkel. A két háború közötti korszakban a fejlődés megtörik, sokan emigrációba kényszerülnek, a filozófiai életben a szellemtörténeti korérzékelés lesz a meghatározó. A kommunista hatalomátvétel után a polgári filozófia intézményei megszűnnek, monopolhelyzetbe kerül a politikai hatalmat legitimáló marxizmus-leninizmus, jelentős teljesítmények csak a kritikai marxizmus, illetve a filozófiai ellenállás hagyományában születnek. Az 1989-1990-es átalakulás regenerálja az intézményrendszert, a filozófiai életben pedig szerephez jutnak a kortársi nemzetközi irányok képviselői.

10.1. Kezdetek

A magyarországi filozófiai gondolkodás kezdetei a középkorig nyúlnak vissza. A korszak latin nyelvű kultúrájának termékeit a skolasztika határozza meg. Az irányzat befolyása alatt alkotó számos szerző közül itt csak kettőt említünk. A magyarországi teológiai-filozófiai irodalom legrégebbi ismert darabját *Gellért püspök (+ 1046)* hozza létre.

Munkája nem csupán az egyházatyák és a későbbi keresztény hagyomány szerzőinek ismeretét árulja el: antik bölcselekre is támaszkodik. Antiracionalista műként azonban a kinyilatkoztatást magasabb rendűnek minősíti a racionál. A magyarországi skolasztika legfontosabb és leghatásosabb gondolkodója a korszak végén tűnik fel. A ferences hitszónok és teológus *Temesvári Pelbárt (1435-1504)* a középkori szellem európai színvonalon álló összegző képviselőjének nevezhető. Az ország határain kívül is népszerűvé váló művei voltaképp liturgiai segédeszközök: rendtársai számára készített prédikációminta-gyűjtemények. A bennük foglalt, a skolasztikus divíziós rendszer szigorú logikai rendjére épülő beszédvázlatokat irodalmi történetek díszítik: Pelbárt így nem csupán a magyar filozófia, hanem a magyar irodalom egyik őséne is számít.

A magyar eszmetörténetben a skolasztika hatása messze túlnyúlik a középkoron: az uralkodó filozófia egészen a 19. századig a katolikus gimnáziumokban előadott skolasztikus bölcsélet marad. Ebbe illeszkednek bele a reneszánsz, a karteizianizmus, a felvilágosodás, majd a német idealizmus különböző irányzatainak hatásai.

A magyarországi reneszánsz korának leghatásosabb alakja a humanista literátor *Janus Pannonius (1434-1472)*. A humanista szellemet több mint egy évtizedes itáliai tanulmányairól hazahozó irodalmárt tudvalévően elsősorban költőként tartjuk számon: latin nyelven írott epigrammái és elégiái a később kiformálódó magyar nemzeti irodalom részévé válnak. Munkásságának filozófiai rétege a firenzei újplatonizmussal rokonítható: személyes kapcsolatban is áll a firenzei platonisták meghatározó alakjával, Ficinóval; korai költeményeiben határozott neoplatonista motívumok ismerhetők föl; Plótinosz-fordítást készít, amely azonban sajnálatosan elveszett.

A magyar karteziánusok legjelentősebb képviselője, az első magyar nyelvű filozófiai mű szerzője: *Apácai Csere János (1625-1659)*. A nyugatot megjáró protestáns peregrinusok jellegzetes alakja, aki hollandiai egyetemeken - Franekerben, Leidenben, Utrechtben és Hardervijkben - töltött tanulmányi évei után hazatérve a korszak valamennyi korszerű szellemi törekvését magával hozza: műveltségének alapvető összetevője a puritanizmus hagyománya, ám épp annyira elkötelezett képviselője lesz az enciklopédikus tudásra orientálódó európai gondolkodásnak s az ennek is alapját képező modern racionalizmusnak.

Fő műve, az Utrechtben 1653-es impresszummal kinyomtatott, ám valójában csak 1655-ben megjelent *Magyar Encyclopaedia*. A legelső magyar nyelvű filozófiai műként számon tartott munka voltaképpen iskolai használatra szánt tansegédlet: Apácai eredetileg a triviális iskolát látogató, tizenhárom-tizenhat éves gyerekek számára állítja össze. Megítéléséhez három szempontot érdemes figyelembe vennünk, egyrészt a munka célját: az enciklopédikus ismeretközlés szándékát; másrészt meghatározó filozófiai irányzatát: a karteizianizmust; harmadrészt végül megfogalmazásának magyar nyelvét.

Az enciklopédikus ismeretközlés szándéka nyilvánvalóan az elmaradottság elleni küzdelem - a tudományosság növelésének, a műveltség terjesztésének meggyőződésére épülő - programja részeként fogalmazódik meg. A korszakban egyáltalán nincs magyar nyelvű ismerettár, az anyanyelvi oktatási kísérletek nem tudnak hát semmire sem támaszkodni. Márpedig Apácai - a puritán mozgalom hatását tükröző - meggyőződése szerint, a tudomány csupán nemzeti nyelven válhat a nép közkincsévé. A magyar nyelvű tankönyvek, kompendiumok, összefoglalók hiányában összeállított enciklopédia ilyenformán egyetlen kötetbe zárva egész könyvtárat kínál tehát: mint ilyen, szükségképp roppant receptív, ám kevésbé önálló és szerfelett eklektikus mű lesz. Az összeállított mű mindent magában foglal az emberről és világról: ismeretelméletet, dialektikát, logikát, matematikát, geometriát, asztronómiát, *philosophia naturalist*, *artes mechanicae-t*, történelmet, társadalmi intézményeket és Istent, a maga dolgaival egyetemben.

Hogy a Magyar Encyclopaedia meghatározó filozófiai irányzata a karteizianizmus, egyben azt is jelenti, hogy a magyar nyelvű filozófia

szerencsésen indul: azonnal a kortársi bölcselet legkorszerűbb teljesítményét nyújtó gondolkodó eszméit képes közvetíteni. A mű enciklopédikus-eklektikus-kompiláló módszerének megfelelően természetesen a benne megnyilvánuló Descartes-recepció nem jelent kritikai viszonyulást, alkotó adaptációt vagy aktív átértelmezést: szükségképp közvetlen fordításokra és kivonatos összefoglalásokra szorítkozik. Mindazonáltal félreérthetetlenül megmutatkozik benne Descartes jelentőségének, illetve a descartes-i filozófia individualitáselvének világos fölismerése. A descartes-i filozófia, a kora újkor meghatározó bölcselete, úgy tűnik, a magyar nyelvű mű számára is a korábbi individualizációs formák válságának kihívására adott nagyszabású válaszkísérlet. Apácai elsősorban ezt veszi észre és húzza alá a descartes-i bölcseletben: a magyar nyelvű filozófia ilyenformán az egyéni filozófiai reflexió példáját földérvé indulhat el.

A vállalkozás művelődéstörténeti jelentősége, végül, főként a nyelvében áll: hogy anyanyelven elsőként szólaltatja meg tágabban a kortárs tudományosság, szűkebben a kortárs filozófia eredményeit. A korszakban - igaz, az első Biblia-fordítás több mint fél évszázados már - a magyar nyelvű humanista-retorikus, illetve egyházi-teológiai széppróza éli korai virágzását. Apácai törekvése azonban tényleg egészen egyedülállónak nevezhető: a korszerű tudományok összességének anyanyelvi tolmácsolása valóban mindaddig páratlan vállalkozás. A nyelv elmaradottságával szembesülve a munka szerzője az új műszavak megalkotásának elvileg háromféle útját fogalmazza meg: a kevésbé ismert anyanyelvi szókincs összegyűjtését, az új szavak képzését, illetve esetleg idegen kifejezések alkalmazását. Minthogy azonban szigorú puristaként hangsúlyozottan kerüli az idegen kifejezéseket, így a három megoldás közül csak az első kettőt választhatja: elsősorban szülőföldjének nyelvjárási szavait használja föl tehát, másodsorban pedig - ha ezek nem kínálnak megoldást - új kifejezések alkotásával kísérletezik.

A tiszteletre méltó elhatározás és a számottevő erőfeszítés ellenére Apácai eredményei kevésbé bizonyulnak maradandóknak. A *Magyar Encyclopaedia* szerfelett nehezen olvasható, értekező prózájának nyelvét mintha évszázadok választanak el a kortárs retorikus-teológiai irodalom ma is élvezhető nyelvétől. Az anyanyelvű műveltség fejlődése többször megszakad, az újrakezdésekben pedig nem mindig a

hagyomány épül tovább: Apácai megtalált vagy megalkotott kifejezései nem épülnek be a magyar tudományos nyelv később kibontakozó-megszilárduló korpuszába. A következő magyar nyelvű filozófiai műre több mint egy évszázadot kell várni; ennek szerzője, *Sartori Bernát (1735-1801)* jellemző módon még csak nem is hallott elődje kísérletéről.

A felvilágosodás eszméinek meghonosításában számos jeles tanáregyéniség szerepet játszik, mind katolikus-piarista, mind protestáns-evangélikus felekezeti iskolákban. A recepció két legkiemelkedőbb alakja azonban az iskolai intézményrendszeren kívül működik: mindketten elsősorban a francia felvilágosodás gondolatainak befogadásán munkálkodnak. Az irodalmi felvilágosodás mozgalmának magyar kezdeményezőjeként számon tartott *Bessenyei György (1746-1811)* eredetileg karteziánus iskolázottságot szerez: korai, lélekfilozófiai költeménye a descartes-i racionalizmus hatását mutatja. A felvilágosodás áramlatával csak bécsi évei alatt ismerkedik meg alaposabban: későbbi filozófiai munkái voltaire-iánusnak mondhatók. A magyar irodalomtörténetben számon tartott Bessenyeitől eltérően a magyar történelemben játszott szerepe nyomán ismert - és a magyar nyelvű művekkel jelentkező Bessenyeivel szemben filozófiai traktátusait idegen nyelveken (latinul, németül és franciául) megalkotó - *Martinovics Ignác (1755-1795)* munkái a francia felvilágosodás materialista áramlatának hatását tükrözik. Első bölcséleti értekezését, igaz, még az isteni igazságosság védelmében és a materialista-ateista filozófusok ellen fogalmazza: későbbi, természetfilozófiai, majd - a természetfilozófiai belátásokat az emberi világra kiterjesztő - filozófiai antropológiai művei ellenben már határozottan Holbachra és La Mettrie-re támaszkodnak.

10.2. Viták és teljesítmények

A szórványos és diszkrét előzmények után a magyar filozófia intézményesülése a 18. század végén és a 19. század elején vesz lendületet. A folyamat meghatározó ösztönzője a klasszikus német idealizmus recepciója, amely a század első felén keresztülívelő két vita, a Kant- és a Hegel-vita keretében zajlik le.

A protestáns paptanárok között zajló két vita természetesen nem azonosítható egymással: az előbbiben még egyértelműen a felekezeti jelleg dominál, az utóbbi meghatározója már inkább az induló romantika nemzeti ébredést mozgalma. Ugyanakkor közös vonás e két vitában, hogy mindkettőt az autonóm filozófiai közeg hiánya - ennek folytán pedig más közegek meghatározó befolyása - jellemzi: a Kant- és a Hegel-vita egyaránt filozófiai vita akkor, amikor még nincs is filozófiai élet. A filozófiai gondolatok recepciójának ezért nincs önálló szférája, a befogadást így más dimenziók - elsősorban a politika és az erkölcs - határozzák meg. Másfelől viszont éppen a számottevő eltérések ellenére is egymáshoz sokban hasonlító két vitasorozat játszik számottevő szerepet a hazai filozófia intézményesítésében és a magyar bölcséleti terminológia kialakulásának elősegítésében.

10.2.I. A Kant-vita

A Kant-vita politikai dimenzióját a Kant-recepció első kísérleteinek hatósági üldözése alakítja ki. Az 1790-es évek első felében két bajor származású tanár, *Johann Delling* (1764-1838) pécsi akadémiai és *Anton Kreil* (1757-1838) pesti egyetemi professzor programszerűen is meghirdeti a filozófia kanti szellemben való oktatását. A kantianizmus terjesztése azonban fölforgatásnak minősül: Delling és Kreil ellen eljárás indul, mindketten elvesztik állásukat. Delling műveit elfelejtik, Kreil nem is ír nagyobb munkát: hatásuk így nem bizonyul maradandónak - inkább ügyük kelt közfigyelmet, mint munkásságuk. Az ügygel összefüggésben, 1795-ben helytartótanácsi rendelet tiltja be Kant filozófiájának oktatását a katolikus iskolákban: ettől kezdve a kanti bölcsélet terjesztésének kiindulópontjává kizárólag a protestáns iskolák válnak. Az ügy következménye mindenesetre a hazai Kant-recepció politikai dimenziójának létrejötte. Aki Kanttal kíván

foglalkozni, kanti szellemben akar tanítani, kantiánus műveket óhajt fordítani vagy akár csak ezek gyanújába keveredik: magatartása politikai kihívásnak minősül. Sem az egyház előljárói, sem az állami hatóságok, sem a lassan szerveződő tudományos közvélemény nem filozófiai-gondolati álláspontot lát a kantianizmusban: sokkal inkább politikai-gyakorlati állásfoglalást. „Kantiánusnak” lenni: filozófiai helyett politikai minősítéssé válik. Az erkölcsi dimenzió kialakulása a magyar Kant-recepció reduktívjellegével függ össze. Ennek nyomán Kantban a vitázók túlnyomó többsége csak és kizárólag morálfilozófust lát, a kanti etika pedig közvetítések nélkül azonosul a tradicionális valláserkölcset alátámasztó vagy támadó morális állásponttal. Hogy Kant nem moralistaként, hanem metafizikusként közeledik az erkölcshez, azt egyik tábor sem veszi figyelembe: a kantiánusok szerint Kant megerősíti az evangéliumot, az antikantiánusok szerint támadást indít ellene. A recepció politikai és erkölcsi dimenziói következtében a kantiánusok a vallást, a morált és a politikai status quót alátámasztó gondolkodót látnak Kantban, az antikantiánusok viszont a vallás, a morál és a politikai status quo megtámadóját. A vita nyomán kialakuló Kant-kép ilyenformán súlyosan deformált lesz. A vitában megjelenő Kant etikai-teológiai gondolkodó csupán. Hogy a kritikai filozófia ismeretfilozófiai-logikai rétege genetikusan és strukturálisan is megelőzi az etikai-világnézeti réteget, ezzel a vitázók alig-alig vetnek számot.

Történetileg nézve a Kant-vita az 1790-es évek elejétől az 1810-es évek végéig ível: a három évtized során, több szakaszban előbb elsősorban könyvekben, utóbb mindinkább folyóiratcikkekben feszülnek egymásnak az antikantiánus és a kantiánus álláspontok. A vita két főszereplője: Rozgonyi József, illetve Márton István, leghatásosabb műve pedig az 1801-ban anonim megjelent - *A Kánt szerént valófilosofiának rostálgatása levelekbenn* címet viselő, ám a korszakban csak „Rosta”-ként emlegetett - antikantiánus röpirat.

Rozgonyi József (1756-1823) a vita legéleselméjűbb antikantiánusa. A Sárospatakon, Göttingenben, valamint más német, holland, francia és svájci egyetemeken tanuló, Losoncon, majd Sárospatakon tanító professzor két korai kantiánustól, a hallei Jacobtól és a jénai Reinholdtól ismeri meg a kanti filozófiát. Ellenérzéseit hazatérte után, még losonci tanár korában megfogalmazza: e vizsgálódásainak eredménye lesz a kanti transzcendentális idealizmussal szembeni

kétségeit megfogalmazó, 1792-ben kiadott, latin nyelvű fő műve, a *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiam* (Kételyek a kanti transzcendentális idealizmus kiinduló alapelveivel kapcsolatban). Az egykori tanárainak szóló ajánlással és az angol empiristától, Beattie-től származó mottóval induló munka egyedülálló a magyar antikantiánus irodalomban - azzá teszi mind kiindulópontja, mind célja, mind pedig tárgya. Kiindulópontja Kant jelentőségének elismerése: megfogalmazása szerint Kant az a filozófiában, aki Newton volt a természettudományokban. Célja a kantianizmus valódi megértése: nem szabad, úgymond, azoknak a hibájába esni, akik anélkül akarják megcáfolni Kantot, hogy valóban megértenék. Tárnya pedig a kriticismus alapszerkezete: a kanti ismeretfilozófia - a mű egésze voltaképpen *A tiszta ész kritikájának* elsősorban az angol empirizmus alapján megfogalmazott, tapasztalati bázisú kritikája. A vita nem az e mű kijelölte utat járja majd: a benne részt vevő antikantiánusok álláspontját Kant jelentőségének fölismerése helyett a magabiztos lekezelés, a megértés helyett az érdemi reflexió nélküli ledorongolás, az ismeretfilozófiai nézőpont helyett a morális megközelítés fogja jellemezni.

Márton István (1760-1831) a vita legélelműjűbb kantiánusa. Kecskeméti, debreceni és göttingeni tanulmányok után Hajdúnánáson, majd - évtizedekig, jelentős hatással - a pápai református főiskolán tanít: Kant mellett elsősorban Jacobi, Krug és Schmied gyakorol rá hatást lélektanával, logikájával, illetve etikájával. Fő műve, az 1796-ban közrebocsátott *Keresztyén theologusi morál, vagy-is erkölstudomány* voltaképp fordítás: a korszak standard etikájának, Schmied teológiai moráltankönyvének magyarítása, némi önálló magyarázattal és toldalékkal kiegészítve. Mind maga a fordított mű, mind a toldalékok legfontosabbika, a fogalmak magyarázatát nyújtó „Erköltsi Szótár” világossá teszi, hogy a „Critical Principiumok szerint” előadott munkáról van szó. Noha szerzője nyilvánvalóan tisztában van a kriticismus alapszerkezetével is, Kantot elsősorban morálfilozófusként értelmezi, a vallásban pedig az erkölcs segítő eszközét látja csupán: a „morális vallás”, a „kötelesség vallása”, a Biblia morális-kantiánus értelmezését adja. Az ismeretfilozófiáról az etikára kerül át tehát a hangsúly: a kriticismus alapszerkezete helyett etikai és teológiai következményei lesznek érdekesek.

A „Rosta” anonim jelenik meg, ám szerzője ismert: *Budai Ferenc* (1760-1802) bölcész és történetíró, szovátai református lelkész. A munka alapja szintén fordítás: egy ismeretlen német Kant-ellenes röpirat átültetése magyar nyelvre. A fordító azonban a tizennyolc - levélformában fogalmazott - kisesszé mindegyike után „Jegyzést” illeszt, benne Márton könyvének bírálatával. A fordító célja, úgymond, a kantianizmus „veszedelmességének” megmutatása, a Kant-bírálat súlypontja az ismeretfilozófia helyett ismét az etikára kerül. Kant transzcendentalizmusa, úgymond, ellentmond a józan okosságnak”, elméleti filozófiája nem egyéb „Égyptomi setétség”-nél, gyakorlati bölcselete pedig veszedelmes támadást jelent a vallás és a morál ellen, morális argumentuma „oktalan babonassággá” fokozza le a vallást, ellenségévé válván így nemcsak a kereszténységnek, hanem általában minden vallásnak. A „Rosta” hatása rendkívülinek mondható: megjelenése nyomán átmenetileg megtorpan a Kant-recepció, a Kant-vitát csupán Márton István egy újabb műve, illetve a róla megjelenő bírálatok lesznek képesek majd rövid időre újraindítani.

Noha a vitában nem vesznek részt, föltétlenül meg kell emlékeznünk a korabeli Kant-recepció két fontos személyiségéről. A debreceni kollégium filozófiatanára, *Sárvári Pál* (1765-1846) morálfilozófiai művében - bár bíráló megjegyzéseket is megfogalmaz a kantianizmusról - alapvetően kritikai szellemben tárgyalja erkölcs és vallás viszonyát. A tanulmányait Jénában végző marosvásárhelyi, majd nagyenyedi filozófiaprofesszor, *Köteles Samuel* (1770-1831) színvonalas kantiánus etikát és logikát ad ki.

10.2.2. A Hegel-vita

A Hegel-vita, noha hasonlóképp elsősorban - ahogy már említettük - protestáns paptanárok között zajlik, immár kevésbé nevezhető felekezeti összecsapásnak. Háttérében inkább az induló romantika korának nemzeti ébredést mozgalma áll, amelynek célja a nemzeti nyelven űzött tudományok, közöttük a nemzeti nyelven fogalmazott filozófia előmozdítása. A vitában szereplő hegelianusok a leghatásosabb kortársi filozófia, a hegeli rendszer meghonosításával kísérleteznek, az antihegelianusok viszont a nemzeti szellemmel ellentétesnek vélik a szubtilis hegeli kategóriavilágot. A vita menete azonban a korábbi Kant-vita által megteremtett dimenziókban zajlik: a filozófiai polémia leple alatt voltaképp politikai és erkölcsi

összecsapás megy végbe. A vita, ahogy a korabeli elnevezése emlegeti, inkább afféle „pör”: nem érvek és ellenérvek, hanem vád- és védőbeszéd hangzanak el benne. Ahogy korábban a „kantiánus”, úgy most a „hegeliánus” válik erkölcsi és politikai minősítéssé: a „hegeliánusok” a morális-vallási rendet fölforgató erkölcstelen kereszténységkritika meg az állami-társadalmi rendet fölforgató forradalmiság vádját vonják magukra, és az erkölcstelen ateizmus és a státusellenes szubverzió vádjának visszautasításával próbálnak meg védekezni. A recepció politikai dimenzióját itt is közvetlen hatósági beavatkozás alakítja ki. Amikor *Tarczy Lajos (1807-1881)* pápai paptanár 1833-ban, katedráját elfoglalva, Hegel rendszerének ismertetésével kezdi meg filozófiai előadásait, az egyházi szuperintendens felelősségre vonó kérdéseire kell megfelelnie, majd amikor 1837-1838-ban hegeli szellemű dolgozatot tesz közzé, az egyházkerület a hegeli filozófia oktatásának befejezésére szólítja föl: a felszólítás hatására Tarczy lemond a filozófia tanításáról. A hegeli filozófia recepciója ettől kezdve határozott politikai ellenállásba ütközik. A morális dimenzió egy folyóiratban föltett, a hegeli rendszernek a valláshoz való viszonyát firtató vitakérdések nyomán jön létre. A hegeli hagyomány értelmezése körül Németországban is kibontakozó világnézeti harcok nálunk a hegelianizmus valláserkölcse elleni vagy melletti állásfoglalásának - gyakran személyeskedésbe torkolló - vitatásává alakulnak. A politikai és erkölcsi dimenziók preformálta vitatérben az antihegeliánusok a hegeliánus álláspont vallásellenességének és forradalmiságának kimutatására törekszenek, a hegeliánusok ellenben a hegeli filozófia valláserkölcscsel és a fönnálló politikai renddel való konformitásának bizonyításán fáradoznak.

A Hegel-vitát, történetileg tekintve, az antihegeliánus *Vecsei József (1800-1855)* református lelkésznek egy 1838-as folyóiratcikke indítja el: saját korábbi, Hegelt élesen bíráló tanulmányáról Hegel lelkes követője, a nagykőrösi református liceum tanára, *Warga János (1804-1875)* bírálatot ír, mire válaszul Vecsei „barátságos kérelmet” intéz a hegeliánusokhoz, ironikus hangon kérve fölvilágosítást a homályosnak és kártékonnak érzett hegeli filozófia tárgyában. A cikk nyomán indul meg a több mint fél évtizedig tartó „pör”: „válaszok”, „nyilatkozások”, „sürgetések” és „kiigazítások” követik egymást; hegeliánus oldalról Warga mellett az említett Tarczy Lajostól, *Szeremlei Gábortól (1807-*

1867) és Taubner Károlytól (1809-1860), antihegeliánus oldalról pedig Vecsei mellett a később említendő Szontagh Gusztávtól.

10.2.3. A keretek kialakulása

A számottevő eltérések ellenére is egymáshoz sokban hasonlító két vitasorozat - összegzésképpen megállapítható - kettős eredménnyel jár: elősegíti a hazai filozófia intézményesülését és a magyar bölcséleti terminológia kialakulását.

Egyrészt tehát filozófiai vita első ízben kerül szélesebb nyilvánosság elé: a bölcsélet kilép az iskolák falai közül, és az irodalmi folyóiratok közleményei révén társasági vitatémává válik. Figyelemre méltó, hogy a diskurzusok nem csupán önálló kiadványként megjelenő pamfletekben zajlanak: mindinkább folyóiratok vitacikkeiben is - a Kant-vita a *Tudományos Gyűjteményben*, a Hegel-vita pedig a *Tudományos Gyűjteményben*, illetve az *Athenaeumban* és annak „melléklapjában”, a *Figyelmező*-ben. A két vita ebben a tekintetben határozott fejlődést is mutat: míg a Kant-vita azért jellemzően kötetekben bontakozik ki, s folyóirat-lenyomatait a megjelent köteteket bíráló recenziók jelentik - mely recenziók aztán egy újabb kötetbe gyűjtve válnak a polémia részévé -, addig a Hegel-vita immár elsősorban folyóiratvita - anyagának törzsét maguk az egymással vitatkozó folyóirat-közlemények képezik.

Másrészt a viták nyomán jelentős fejlődésnek indul a magyar filozófiai műnyelv: a nézetcserek határozottan hozzájárulnak a magyar nyelvű filozófia terminológiájának megszilárdulásához. Noha a Kant-vitának, ahogy beszéltünk róla, még van latin nyelvű kontribúciója, alapvetően mindkét nézetcsere nemzeti nyelven folyik le: a nemzeti nyelven történő filozofálás pedig elősegíti a kortársi filozófiák terminusainak meghonosítását. A Kant-vitában ugyan antikantiánus oldalról még megszólalnak a filozófiai terminusok magyarítását általában is ellenző hangok, a Hegel-vitában azonban már antihegeliánus pozícióból is megfogalmazódik a magyar bölcséleti terminológia kialakításának szükségessége. A nyelvi tudatosság, tanulságos megfigyelni, mindkét vita legjelentősebb teljesítményeiben érhető tetten a legvilágosabban. A kantiánus Márton István mondott Schmied-fordítása is, az antihegeliánus Szontagh Gusztáv említendő magyar filozófiai „propylaeumai” is hangsúlyosan reflektálnak a filozófia magyar

nyelvűségének problémájára, s az olvasó helyzetét megkönnyítendő mindkettő fölsorolja az általa használt terminusokat: Márton művének a végére illesztve szerepel a fogalmak magyarázatát nyújtó „Erköltsi Szótár”, Szontagh műve pedig a bevezetésében veszi számba saját szakkifejezéseit.

A filozófia intézményesítésében és szélesebb körű terjesztésében - hogy tehát a bölcséleti problémák vitatása lassan kiszabadul az iskolák falai közül - a meggyökeresedő folyóirat-kultúra mellett a Magyar Tudományos Akadémia 1825-ös megalapítása játszik jelentős szerepet. Az Akadémia - eredeti elnevezése szerint: a „Magyar Tudós Társaság” -, ismeretesen, a „kultúmemzet”-teremtés intézményeként jön létre: a megszülető új nemzet nyelvének és kultúrájának létrehozásában kell szerepet vállalnia. Feladata a tudományok és az irodalom nemzeti nyelven történő művelésének elősegítése lesz. Az alapítók, a romantika nemzeti ébredést mozgalmának képviselői tökéletesen tisztában vannak a bölcseletnek a nemzeti kultúra szervezésében játszott szerepével, az intézmény létrehozása során kiemelkedő jelentőséget tulajdonítanak tehát a filozófiai tudományoknak. A megszervezett hat tudományos osztály sorában a filozófiai osztály ennek megfelelően a második, mindjárt a nyelvtudományi osztály után következik. Az Akadémia első évtizedeinek felhívásai, pályadíjai, rendezvényei és kiadványai valóban jelentős szerepet játszanak a filozófiatudomány meghonosításában. A filozófiai nyelv fejlesztésének és egységesítésének törekvése hozza létre a korszak filozófiai tudományosságának talán legjelentősebb teljesítményét, a legelső önálló magyar nyelvű bölcséleti fogalomgyűjteményt, az 1834-ben megjelent *Philosophiai Műszótárt*. Az egyes tudománysszakok terminológiájának összegyűjtésére és egységesítésére irányuló akadémiai fölhívás nyomán elkészülő mű alapos munkával összegyűjtött anyaga a teljesség igényével közli az egyes szakterminusok különféle magyar fordításait, használatukra nézve azonban nem fogalmaz meg javaslatokat, így csak csekély mértékben képes csökkenteni a korszakban még uralkodónak mondható szaknyelvi zűrzavart.

Részben a Hegel-vita, részben az Akadémia filozófiaösztönző szerepe képezi a háttérét a magyar filozófia első bölcséleti iskolája, az úgynevezett „*egyezményes*” *filozófiai iskola* kialakulásának. Az 1830-as évek végétől az 1850-es évek derekáig az Akadémián hegemon szerepet játszó irányzat a sajátosan magyar „nemzeti

filozófia” megteremtését tűzi ki célul. Meghatározó egyéniségei a magyar tudományosság preszcientikus korszakának jellegzetes, számos területre kalandozó alakjai: a lelkes *Hetényi János (1786-1853)* egyaránt próbálkozik szépirodalmi, közgazdasági, történeti és vallástörténeti munkákkal, a nyugalmazott katonatiszt *Szontágh Gusztáv (1793-1858)* mezőgazdasági értekezéseket tesz közzé és egyike az első hazai szépirodalmi kritikusoknak. Mindketten - a „spekulatív beállítottságú” bölcsesetekkel szemben - valamiféle „praxisorientált” és - a „szélsőséges” irányzatokkal szemben - a „kizárólagosságok” és „egyoldalúságok” ellen valamiféle „szintézisigénnyel” föllépő bölcsesletnek gondolják a megteremtendő magyar filozófiát. Hetényi, közelebbről, „kalobiotizmusról” beszél: a filozófiának eszerint az elvontságokba vesző spekulatív bölcsesetekkel szemben „életrevaló”, az „életszépítést” szolgáló gyakorlati bölcsesletnek kell lennie. Szontágh filozófiai propedeutikájában (*Propylaeumok a magyar philosophiához*, 1839) az idealizmus és a racionalizmus közötti harmónia szükségessége mellett érvel, társadalomfilozófiájában (*Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*, 1843) az állagvédő konzervativizmus és a forradalmi radikalizmus közötti reformer álláspont képviselését igyekszik megfogalmazni.

A csoportosulás valójában nem képez szigorú értelemben vett „iskolát”: nem alkot tehát teljesen azonos hagyományokra támaszkodó, hasonló problémákat vizsgáló és koherens fogalomrendszert alkalmazó, mesterek és tanítványok között átívelő kontinuitást teremtő filozófiai irányzatot. Az eklektikus forrásokból táplálkozó, közepes színvonalú egyezményes iskola jelentősége nem gondolati súlyában, hanem művelődésalapító szerepében áll. A nemzeti és filozófiai elmaradottság tudatának kihívására - az egyezményesek példája nyomán - a következő évszázadban többször, több gondolkodónál is felbukkan a sajátos „nemzeti filozófia” válaszának kísérlete.

Az intézményteremtési erőfeszítések nyomán azután a 19. század közepére két gondolkodó munkásságával is jelentős teljesítmény születik. Az irodalmár és esztéta Erdélyi János tanulmányai a kor színvonalán álló hegelianizmust képviselnek, az állambölcselő Eötvös József nagymonográfiája a liberalizmus korabeli önreflexiójára vállalkozik.

A hazai népiesség meghatározó teoretikusának számító - így inkább az irodalomtörténetben számon tartott - *Erdélyi János (1814-1868)* csak későn, hosszú irodalmár pálya után fordul a filozófia felé. A hegelianizmus elkötelezettje lesz: az azokban az években az európai filozófiában már mindinkább plauzibilitását veszített hegeli filozófia követőjeként veszi föl újra a Hegel-vita elejtett fonalát, fordul szembe az egyezményesek „nemzeti filozófiájával”, illetve fog neki a magyar bölcséleti múlt föltérképezésének.

Saját bevallása szerint már előbb hegelianus, mintsem Hegelt megismerte volna. Valóban: már korábban, filozófiai működésének megkezdése előtt kifejtett irodalmi tevékenysége is határozottan nyitottnak látszik a hegeli fogalomrendszer iránt. A népiesség általa megfogalmazott változata - a népi gyökerű nemzetteremtés programja - ugyanis egyként támaszkodik Herderre és Hegelre: Herdert Hegellel kiegészítve és Hegelt Herderben föloldva egyszerre szólaltatja meg a különbség iránti vágyat és az egységre vonatkozó meggyőződést. Népi megújulás, nemzetté válás és polgárosulás; a népköltészet hagyománykincsének fölfedezése, a nemzeti irodalom létrehozása, a világirodalomba történő bekapcsolódás: Erdélyi számára egyazon út egymást követő szakaszainak minősülnek tehát. Nép és nemzet - népköltészet és nemzeti költészet - ilyen szoros összefüggésének koncepciója vezeti ahhoz, hogy filozófiai munkáiban immár közvetlenül a magyar hegelianizmus programját hirdesse meg. Amikor tehát a forradalom bukása után előveszi a hegelianizmust - előbb óvatosan, oktatási célra szerkesztett összefoglalásaiban, majd fölbátorodva, publikus cikkeiben -, akkor föllépése úgy értékelhető, mint a korábbi Hegel-pör újrafölvételének nagyszabású kísérlete.

E tekintetben legjelentősebb munkája *A hazai bölcsészet jelene* (1857) című terjedelmes vitairata. Ez, egyfelől, a filozófia általánosságfogalma felől gyakorol bírálatot az egyezményesek nemzeti filozófiája fölött. Az egyezményes iskola törekvését egyértelműen aggályosnak minősíti, a filozófiai elmaradottság fölszámolásának sajátos nemzeti útját nyilvánvaló tévútnak nyilvánítja. Az egyezményesek bírálatát, közelebbről, három tételre építi: vitairatát meghirdetett bölcséletük „életrevalóságának”, „népszerű előadásának” és „nemzetiségének” követelésével szemben fogalmazza meg. Az „életrevalóság” elvének bírálata, nyilvánvalóan, közvetlenül az egyezményesek említett praxisfilozófiai törekvésének kritikáját

fogalmazza meg. Az „életrevalóság” Erdélyi fölfogásában valamiféle szűkagyú prakticismussal azonosul: aki közvetlen hasznot és társadalmi befolyást óhajt a filozófiától, az, úgymond, nem ismeri a gondolat természetét, a tudomány lassú, ám annál tartósabb hatalmát. A „népszerű előadás” követelményének bírálata az egyezményes praxisfilozófia másik fontos törekvésének: a gyakorlati irányú magyar nemzeti filozófia közérthetőségének kritikáját jelenti. A „népszerű előadás” előírása Erdélyi szemében valójában a bölcseleti tevékenység ostoba popularizálása: aki a filozófiai terminológia autonómiáját támadja, az a saját szaknyelv szükségességét tagadja meg a bölcselettől. A „nemzetiség” követelésének bírálata végül az egyezményes praxisfilozófia sajátos nemzeti jellegét vitatja. A sajátképpen magyar, nemzeti filozófia tételezése Erdélyi hegelianus meggyőződése szerint valamiféle fogalmi zavar eredménye: aki sajátos nemzeti filozófiát követel, a képzetet fölcserélvén a gondolattal, a különösséget próbálja általánossá emelni.

A „nemzeti filozófia” egyezményes-harmonisztikus változatának a kritikája ugyanakkor, másfelől, maga is a „nemzeti filozófia” bizonyos változatának elfogadásán alapul. Erdélyi - érdemes erre fölfigyelni -, miközben valóban éles és éles elméjű bírálatot fogalmaz meg a „nemzeti filozófia” gondolatával szemben, valamiképp maga is a „nemzeti filozófia” elkötelezettje marad: filozófiafogalma ugyanis közvetlen kapcsolatot tételez nemzet és filozófia - nemzetkarakter-nemzeti gondolkodás és egy bizonyos (tudniillik a hegeli) filozófia - között. Mint nyelvbölcseleti nézetei világosan mutatják, Erdélyi meggyőződése szerint létezik sajátosan magyar nemzetkarakter: a magyar nemzet karakterében pedig a magyar nép szelleme nyilvánul meg. Ahogy az egyezményesek, Erdélyi is erre a nemzetkarakterre-népszellemre igyekszik filozófiát építeni, míg azonban az egyezményesek valamiféle autochton, idegen hatásokat kizáró vagy legalábbis beolvasztó nemzeti filozófiát tételeznek, addig Erdélyi éppen egy idegen filozófiában - a kortársi hegelianizmusban - fedezi föl a magyar gondolkodással adekvát bölcseletet. Erdélyi sajátképpen magyar filozófiája így a hegelianizmus lesz: ennek spekulatív dialektikája az, amely szerinte spontán formában a magyar népszellem megnyilvánulásaiban is fölfedezhető.

Ez a meggyőződés vezeti el a magyar filozófiatörténeti vizsgálódásokhoz is. Terjedelmes - bár befejezetlen és kiadatlanul

maradt (csak posztumusz megjelent) - monográfiájában a magyar filozófia korai történetét dolgozza föl. *A bölcselet Magyarországon* (1885) a 17. század végéig tekinti át a hazai bölcselet megnyilvánulásait: a munka a kérdés máig forrásértékű összefoglalásának tekinthető.

A századközép másik jelentős teljesítményét nagy államtudományi művével *Eötvös József (1813-1871)* nyújtja. Eötvöst - Erdélyihez hasonlóan - nem elsősorban a bölcselettörténet tartja számon. Mint a polgári nemzetté válás korszakának kiemelkedő szereplőjére, elsősorban inkább a politikatörténet és az irodalomtörténet hagyománya fordít figyelmet rá: a politikatörténet az államférfit - az első felelős kormány tagját, a kiegyezés művének társalkotóját, a szabadelvű jogalkotás alapvető törvényeinek szövegezőjét - tartja szem előtt, az irodalomtörténet pedig az író - versek, novellák, elsősorban pedig a magyar prózafejlődés szempontjából alapvető regények alkotóját - méltatja. Noha államtudományi munkáját maga is fő művének tekinti, és a magyar liberalizmus hagyományának historizáló megteremtői is alpműként igyekeznek kanonizálni, a filozófus Eötvös a köztudatban mindmáig kevésbé foglalta el a helyét.

A mondott mű, az eredetileg németül írott, ám azonnal magyarul is közzétett, kétkötetes *Der Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat* (A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra, 1851-1854) nem csupán közvetlen politikai-ideológiai vállalkozás eredménye pedig: határozott politikafilozófiai előfeltevésekre igyekszik támaszkodni, és világos tudományelméleti programot próbál követni. A hosszú ideig írott és bonyolult struktúrájú munka első szinten, természetesen, politikai célokat követ: voltaképp nem más ugyanis, mint a forradalmak bukása utáni röpirat-irodalom terméke. Az európai szintér meghatározó államainak kortársi fejleményeit követve - a francia, a német és az osztrák fejlődés eseményeit számba véve - értelmezni igyekszik tehát az alkotmányos mozgalmak bukásának és az abszolutizmusok fölemelkedésének okait. Értelmezésének hátteréül azonban, mintegy második absztrakciós szintként, politikafilozófiai előfeltevések szolgálnak: a gondolatmenet itt a század uralkodó eszméinek - a szabadságnak, az egyenlőségnek és a nemzetiségnek - szociológiai irányultságú fogalomanalíziseit nyújtja. Ez a második szint a munkát a liberalizmus politikafilozófiai önreflexiójának a korabeli európai törekvésekkel

rokon vállalkozásává teszi. A politikafilozófiai szint alatt végül fölfedezhető egy harmadik absztrakciós szint is: a monográfia tudományfilozófiai-tudományelméleti fogalomrendszerének szintje. Ennek célja a tudományos megismerés régi, kudarcot vallott módszereinek fölülvizsgálata, és új, sikerrel kecsegtető módszereinek kidolgozása.

A három absztrakciós szint azonban, úgy tűnik, nem egészíti ki szervesen egymást. A változóban lévő politikai folyamatokra irányuló közvetlen reflexió inkább akadályozni látszik, hogy Eötvös végigvigye a tárgyalt problémák szisztematikus politikafilozófiai és tudományelméleti elemzését: a politikai-publicisztikus röpirat, lehet mondani, maga alá gyűri a tudományos-filozófiai monográfiát. Ennek következtében a mű nem kapcsolódik egyértelműen valamely határozott filozófiai problémahagyományhoz. Gondolatmenetei, ellenkezőleg, fejezetről fejezetre váltogatják a különféle problémahagyományokat: az olvasó így hol a természettudományos szemlélet, hol az empirizmus, hol a pozitivizmus, hol meg a hegelianizmus előfeltevéseivel és fogalmaival találkozik benne.

Az *Uralkodó eszmék* nagyigényű vállalkozás: a magyar gondolkodástörténetben először kísérli meg a korproblémák nemzetközi kontextusba ágyazott szisztematikus bölcseleti elemzését. Hogy a kísérlet végül is nem jár sikerrel - a mű tehát nem éri el a liberalizmus nagyszabású önreflexióinak (mondjuk, Tocqueville vagy Mill műveinek) színvonalát-, azt módszertani eklekticizmusa magyarázza.

10.3. Az intézményrendszer kiépülése és működése

A 19. század második fele kevés újdonsággal szolgál. Irányzatilag a pozitivistá katedrafilozófia hegemoniája érvényesül, számottevően nem épül tovább a filozófia intézményrendszere. A változások a század utolsó harmadában indulnak meg: ezek eredményeként megszilárdul a filozofálás infrastruktúrája, teljesen kiépül a bölcseleti intézményrendszer, a szellemi élet egészen belül önálló helyet nyer a filozófiai élet.

A folyamat alakításában meghatározó szerepet játszik a hazai filozófusoknak a 19. század közepén született és egyetemi tanulmányait nyugati/német egyetemeken végzett csoportja. Ennek a körnek - amelynek tagjai közé tartozik például a Kant-recepcióban fontos szerepet játszó *Medveczky Frigyes (1856-1914)* vagy a magyar filozófiai műnyelv megszilárdításában érdemeket szerző *Bánóczy József (1848-1926)* - a gondolkodói hazatérve immár nem csupán a pozitívizmust hozzák magukkal: a korszak megerősödő történeti szemléletét és kibontakozó neokantiánus irányzatának befolyását is. A pozitívizmus hazai hegemoniájának lassú oldódásával fokozatosan enyhül, majd megszűnik a filozófia legitimációs kényszere, újabb lendületet vehet hát az intézményteremtés.

A megszülető új intézmények jelentősen pluralizálják a hazai bölcseleti teret. Az első magyar filozófiai szakfolyóirat, a *Magyar Philosophiai Szemle* 1882-ben indul, kezdetben a pozitívizmus és a kantianizmus összeegyeztetésének programjával, később mindinkább kizárólagosan pozitivistá irányt követve. A *Szemlét* 1892-től az *Athenaeum* váltja föl: ez a kezdeti pozitívizmusát előbb, a századelőn az „újidealista” irányokkal, majd a két háború között a szellemtörténeti korérzékelés különféle változataival fölcserélő folyóirat a filozófiai tudományosság legfontosabb orgánuma lesz. A filozófiai élet tagoltságát legjelentősebben azonban az 1901-ben megalakuló Magyar Filozófiai Társaság bővíti. Ez a - kezdetben a hivatalos filozófiai tudományosság ellenében szerveződő, később mindinkább annak részévé váló - szerveződés, a maga rendezvényeivel és

kiadványaival igyekszik hárompólusúvá tenni a magyar filozófia életét: működése nyomán az egyetemi és az akadémiai filozófiai tudományosság mellett a társasági filozófia is a filozófiai élet legitim szereplője lesz.

A vázolt fejlemények meghatározó közreműködője, a mondott gondolkodói csoport legjelesebb alakja, a magyar filozófia kiemelkedő intézményteremtője, a századforduló talán legfontosabb szereplője *Alexander Bernát (1850-1927)*. A magyar filozófiatörténet érdekes alakjai közé tartozik: azok közé, akiknek hatása jelentékenyebb, mint teljesítménye. Ha az intézményteremtőt nézzük, a korszakban, sőt talán a magyar filozófiatörténeti folyamat egészében sincs nála jelentékenyebb személyiség. Ha a filozófusra tekintünk, talán korszakában, a századforduló-századelő idején, pályatársai és tanítványai között is akadnak nála mélyebb és eredetibb gondolkodók. Ő elsősorban is közvetítő, a bölcsélet különféle európai hagyományainak meghonosítója: terjedelmileg hatalmas és tematikailag sokágú életművét a jó értelemben vett ismeretterjesztés nemes pátosza hatja át.

Alexander, kétszemeszternyi hazai tanulmányok után, nem kevesebb mint hat esztendő telt Nyugaton, német, francia és angol egyetemeket látogatva. Ahogy minden nemzedéktársára, indulásakor őrá is két irány hat a legerősebben: a pozitivizmus és a neokantianizmus. Ahogy azonban nemzedéktársai közül csupán kevesen, ő mindvégig megőrzi mindkét irány erős befolyását. A filozófia tudásszintetizáló feladatának pozitivistá meggyőződése és transzcendentális természetének (neo)kantianus fölfogása: mindkettő olyasmi, ami egész pályafutását végigkíséri.

Rendkívül termékeny szerző lévén, hatalmas életművet alkot: filozófiai-filozófiatörténeti, esztétikai-irodalomtörténeti, pszichológiai munkák sorát írja és jelenteti meg. Eklektikus-impresszionisztikus bölcséleténél mindazonáltal jelentősebb tudományszervezői és tudományos ismeretterjesztői munkája. Elsősorban nem is originális gondolkodónak tekinti önmagát: közvetítőnek és tanárnak, aki az európai filozófiai kultúra értékeivel ismerteti meg közönségét, aki a filozófiatörténeti kánon klasszikusainak rendszereit tárja olvasói elé. Munkásságának súlypontja, lehet mondani, nem is sajátképpen

filozófiai-tudományos tevékenységére esik: legalább annyira a tanári, publicisztikai, fordítói és szerkesztői munkájára.

Alexander meghatározó szerepet játszik a hazai filozófiai intézményrendszer megújításában-kiépítésében. A szűkebb értelemben vett, akadémiai-egyetemi bölcséleti intézmények legfontosabb megújítóinak egyike: 1892-es levelező taggá választásától az Akadémia, 1895-ös - a kifejezetten számára létrehozott filozófiatörténeti tanszékre történő - egyetemi tanári kinevezésétől a budapesti egyetem elnökévé választásától (1915) a Magyar Filozófiai Társaság modernizálásának első számú alakja. A filozófiai élet megszületését célzó, tágabb értelmű intézményépítő tevékenységének középpontjában ifjúkori barátjával és hűséges szellemi társával, az említett Bánóczi Józseffel együtt szerkesztett híres könyvsorozata, a *Filozófiai írók Tára* áll. A nehezen túlértékelhető hatást gyakorló vállalkozás négy évtizedet ölel át: 1881-ben indul el és 1919-ben ér véget, hogy aztán csak a húszas évek közepén éledjen újjá rövid időre. Összesen huszonkilenc - a 20-as években megjelenteket is számolva: harmincöt - mű jelenik meg a sorozat keretében: a preszókratikusoktól és Platontól Arisztotelészen, Brunón, Descartes-on, Pascalon, Spinozán, Hume-on, Diderot-n és Kanton keresztül Schopenhauerig és Bergsonig az európai filozófiai kánon megannyi szereplője. A magánvállalkozásban elkezdett, de az Akadémia erkölcsi-anyagi támogatását élvező sorozattal Alexander kettős célt tűz maga elé: a magyar filozófiai terminológia megszilárdítását, illetve a hazai filozófiai élet kibontakoztatását. Munkájának jelentőségét mutatja, hogy a vállalkozás lényegében mindkettőhöz alapvetően járul hozzá.

Az új intézményi alapokon a századelőtől, különösen pedig az 1910-es évektől komoly filozófiai föllendülés indul meg: beköszönt a magyar filozófia történetének első virágkora. A magyar fejlődésben a nyugati fejlődéshez képest megkésett pozitivistá orientációt az új idealizmus különféle irányzatainak recepciója váltja fel. A folyamat előkészítésében említésre érdemes szerepet játszik egy irányzatokba nemigen sorolható és intézményesen nehezen klasszifikálható gondolkodó: *Palágyi Menyhért (1859-1924)*. Eredetileg természettudományos végzettségű és kezdetben irodalomszervezői szerepet vállaló alakként csak viszonylag későn találkozik a filozófiával, akkor azonban rögtön a korszak nemzetközi-

német bölcseleti diskurzusának középpontjába kerül. Ismeretelméleti dolgozataival a pszichológisták és antipszichológisták vitájában foglal állást, tér- és időelméleti kutatásaival a relativitáselmélet előkészítői közé számít, kései, már németországi emigrációja idején írott tanulmányaival a vitalista filozófia elindításában játszik szerepet. Az ő közreműködésének is köszönhetően a századforduló táján határozottan megváltozik a filozófiai légkör. Gyorsan befogadóra talál az értéktudományos neokantianizmus, a dilthey-i életfilozófia, a bolzanói logika, a husserli fenomenológia és a meinongi tárgyelmélet. Az „újidealista” paradigma meghonosításában elsősorban két csoportosulásnak van meghatározó szerepe: a századfordulón a Böhm-tanítványoknak, a tízes években pedig a Lukács-körnek.

Az előbbi csoportosulás alapítója, *Böhm Károly (1846-1911)* még az Alexander-féle nemzedékhez tartozik, azonban viszonylag későn sikerül beépülnie a hivatalos intézményrendszerbe, és még később sikerül számottevő hatást gyakorolnia. Az előbb említett *Magyar Philosophiai Szemle* alapító szerkesztője, ám hosszú ideig középiskolai tanári munkára kényszerül: csak meglelt emberként, 1896-ban nyer katedrát a kolozsvári egyetemen. Mint a századvég-századforduló legjelentősebb hazai gondolkodóinak egyike, paradigmatiszma szellemi fejlődésutát jár be. Korszaka, a múlt század utolsó harmadának és a század első évtizedének időszaka a kontinentális filozófia hatalmas fordulatának éveivel esik egybe: ahogy valamennyi pályatársa, ő is az antimetafizikai pozitivizmus jegyében indul el, és a metafizikai „újidealizmushoz” érkezik el. Indulásának rövid bölcseleti kaleidoszkópját maga mögött hagyva, érett gondolkodóként rendszert épít tehát, lényegében folyamatosan, három évtizeden keresztül. Szándéka szerint egyetlen rendszeren dolgozik mindvégig: egységesnek szánt, hatkötetes - bár második három kötetében csak posztumusz megjelent - fő műve, *Az ember és világa* (1883-1942) címet viseli. Ez az egyetlen rendszer azonban az elkészült művek felől tekintve két rendszernek látszik. Az egyik - a mű első két kötetében (1882,1893) körvonalazódó - a kantianizmus és a pozitivizmus összeegyeztetésével kísérletező, pozitivistá-antimetafizikai szisztéma, a másik- a munka következő négy kötetében (1906,1912,1928,1942) megjelenő - a badeni neokantiánusok törekvéseivel rokon értékfilozófiát kidolgozó, új idealista-metafizikai konstrukció. A fejlődésút, láthatóan, a kontinentális filozófia századfordulós

átalakulását követi: a pozitivizmustól az új idealizmusig, az antimetafizikától a metafizikáig jut el.

Böhm kiindulópontja az egyfelől comte-izált, másfelől fichteizált Kant. A comte-izált Kanttal a korai - pozitivisztikus-antimetafizikus - neokantianizmus programját kívánja végrehajtani: a tapasztalat határait megállapító Kant és a tapasztalat adatait rendszerbe foglaló Comte összeegyeztetését szeretné elvégezni. A fichteizált Kanttal a kriticizmust szubjektív idealizmussá alakítja: az ismerettárgy szükségképp alanyi jellegének hangsúlyozásával a valóságot tudatunk képeként fogja fel. A valóság eszerint projekció eredménye: az én által öntudatlanul kivetített képnek a tudatos utánképzésével egyenlő. A konstrukció szolipszizmusát a - kanti általános tudat nyomán kialakított - transzcendentális szubjektum tételezése akadályozza meg.

A valóság: interszubjektív közeg, mert tételezve van a transzcendentális szubjektum, az „öntét” - az öntudatos és öntudatlan lelki tevékenységek funkcionális egysége. Az „öntétben” a folyamatosan tevékeny szellem önmagát fejti ki, s a valóság ennek az önkifejtésnek az eredménye.

A böhmi rendszer ezen a ponton válik pozitív naturalista bölcseletből normatív érvényességfilozófiává. A szellemnek ugyanis nem csupán öntudatlan, de tudatos projekciói is vannak. Az öntudatlan projekciók a létező valóságot alkotják meg, a tudatos projekciók a megteremtendő értékvilágot írják elő. A „való” mellett tehát kibontakozik a „kellő”, az ontológia mellett előtűnik a deontológia, a megismerés mellett megjelenik az értékelés. A körvonalazódó értékelmélet egyszerre antropológia, történetfilozófia és kultúrfilozófia. Az antropológia az absztrakt emberkép fundamentumává teszi az értékproblémát, a történetfilozófia az ember- és kultúrafejlődés kibontakozását építi az értékek belső dialektikája, a kultúrfilozófia pedig a különböző kultúrszférákat magyarázza az értékek tipológiája segítségével.

A böhmi rendszer végeredménye tehát kriticista értékelméletbe ágyazott, történet- és kultúrfilozófiává táguló transzcendentálfilozófia. Szintetizáló jellegével és sokféle területen érvényesülő magyarázóerejével rendkívüli hatást gyakorol Böhm kolozsvári tanítványaira. A később önmagát Erdélyi Iskolaként meghatározó csoportosulás, mestere kései filozófiáját követve, a 10-es években a

badeni neo-kantiánusokkal rokon értékfilozófiai programmal indul. Gondolkodói - a korszak protestáns filozófus- és teológusnemzedékének később, a két háború közötti fejlődést tárgyalva említendő alakjai - a neokantianizmus előfeltevéseivel és kategóriarendszerével foglalkoznak munkájukhoz: filozófiájukat normatív módon értelmezik, transzcendentálfilozófiai keretbe foglalt értékfilozófiaként határozzák meg, és hangsúlyozottan elhatárolják a pozitív-naturalista-relativista irányzatoktól.

A századelő másik jelentős csoportosulása a fiatal Lukács György körül tömörül. Kötetünk 8.13. fejezetében már bemutatott Lukács pályáját itt nem tárgyaljuk, a magyar filozófia fejlődésfolyamatában betöltött szerepe miatt azonban föltétlenül meg kell emlékeznünk az általa létrehozott, század eleji szellemi műhelyekről. Rövid életű - mindössze két, 1911-ben megjelent lapszámot megérő -, Fülep Lajossal együtt szerkesztett folyóiratának, *A Szellemnek* a kortárs német bölcséleti szemle, a Logos a mintája. A hivatalos egyetemi-akadémiai tudományosságtól hangsúlyozottan független orgánumnak a szerkesztők kettős feladatot szánnak: a hazai filozófiai kultúra terjesztésének, illetve az antipozitivistá-metafizikai „újidealizmus” térhódításának elősegítését. A két feladat a szerkesztők szerint nem különül el, hanem szorosan összekapcsolódik egymással: a gazdag és élénk filozófiai kultúra hiányaért ugyanis az antimetafizikus pozitívizmust tekintik felelősnek, a hiány megszüntetését ezért éppen az új metafizikától várják. Az 1915-től létrejövő szellemi csoportja, az eredetileg szűk körű baráti társaságnak induló Vasárnapi Kör hasonlóképp a századelő ellenkultúrájának megnyilvánulása: kötetlen beszélgetéseinek résztvevői - majd a belőle kinövő Szellemi Tudományok Szabad Iskolája előadássorozatának előadói - részben kantiánus, részben életfilozófiai fogalmi keretbe foglalt etikai idealizmust képviselnek.

A Lukács-kör tagjaként indul a magyar filozófia számos jeles alakja. A fiatalon meghalt és a hivatalos filozófiatudomány intézményrendszerébe beépülni nem tudó *Zalai Bélát (1882-1915)* maga Lukács nevezi az „egyetlen eredeti magyar gondolkodónak”. A túlnyomórészt kéziratban és részben töredékben maradt tanulmányokat maga után hagyó filozófus előbb a husserli fenomenológia pszichologizmusbírálatát követi, majd a tárgyelmélet felé fordul, hogy végül általános rendszerelmélet (*A rendszerek*

általános elmélete, 1984) kidolgozásába kezdjen. A művészetfilozófus *Fülep Lajos* (1885-1970) a kultúrkritikai művészetértelmezéstől a népiesség teoretikus megalapozásának kísérletéig jut el. Ugyancsak a Lukács-kör résztvevőjeként indul a pályája számos, később az emigrációban nemzetközi hírnevet szerző gondolkodónak. A radikális metafizikusként jelentkező *Mannheim Károly* (1893-1947) előbb, a két háború között a - tudás „létbeágyazottságának” tanát megfogalmazó - tudásszociológia kidolgozójaként válik ismertté, majd a második világháborút követően a „tudatos társadalomszervezés programjának” elkötelezettje lesz. A művészetiteoretikus *Hauser Arnold* (1892-1978) művészettörténeti kiindulópontú kutatásait részben művészetszociológiai, részben a művészettörténet valamiféle történetfilozófiáját kidolgozó elméletté fejleszti.

Noha nem kapcsolódnak közvetlenül Lukács köréhez, a századelő magyar szellemi felvirágzása adja a hátterét számos más gondolkodó emigrációs teljesítményének is. A „gazdasági antropológia” megteremtőjeként ismert gazdaságfilozófust, *Polányi Károlyt* (1886-1964) a filozófiatörténet elsősorban nagy hatású liberalizmuskritikai művével tartja számon. A sikeres természettudományos - fizikai kémikusi - karrierjét tudományfilozófusi pályájára cserélő *Polányi Mihály* (1891-1976) a „személyes tudás” elméletét alkotja meg: „posztkritikai filozófiája” a hagyományos formalista analitikus-pozitivist tudományfilozófia meghaladásában és a tudományfejlődés posztpozitivist teóriáját megfogalmazó kuhni paradigmaelmélet előkészítésében játszik kiemelkedő szerepet. A század elején a fiatal Lukács írásaitól befolyásolt esszéistaként induló *Szilasi Vilmos* (1889-1966) németországi emigrációjában a művészetfilozófiától az ismeretelméleten át a tudományfilozófiaig jut el, a platonista misztikától a kantiánus és fenomenológiai állásponton keresztül pedig a heideggeriánus fölfogáshoz érkezik meg. A politikai filozófus *Kolnai Aurél* (1900-1973) liberális konzervatív alapokon, a nyugati értékek keresztény védelmezőjeként fogalmazza meg a náci totalitarizmus nagyszabású bírálatát, illetve a tökéletesség vágyától vezetett utópikus beállítottság kritikáját.

Az első világháborút követő összeomlás, a forradalmak sokkja és a történeti államterület fölbomlását követő válság a hazai filozófiai életben is éles cezúrát eredményez. Az ellenforradalmi kurzus ideológiailag a marxizmustól a polgári radikalizmuson át egészen a

liberalizmusig terjedő eszmei mezőt nemkívánatossá nyilvánítja: a tudományos életben egész tudományágak üldözése kezdődik meg, személyileg a kommün kommunista politikusaitól a forradalmak idején bármilyen szerepet vállalt polgári tudósokig sokan külső vagy belső emigrációba kényszerülnek. A századelő filozófiai virágkora véget ér, a fejlődés megtorpan. A korszak meghatározó irányává az „újidealizmust” történet- és kultúrfilozófiává alakító szellemtörténet válik: mellette minden más iskola befolyása csekély marad, így a visszaszorulóban lévő neokantianizmusé és a szórványosan jelentkező német egzisztencializmusé is.

Az intézményes kondíciók ugyanakkor csak csekély mértékben módosulnak. Változatlan marad az akadémiai és a társasági filozófia, az egyetemi filozófia pedig tovább pluralizálódik: immár négy tudományegyetem működik az országban a budapesti és a tízes években alapított debreceni egyetem mellett a kolozsvári egyetem utódként alapított szegedi és a pozsonyi egyetem utódként létrehozott pécsi egyetem.

A korszak kiemelkedően legjelentősebb alakjának *Pauler Ákos* (1876-1933) látszik: a periódus első másfél, Pauler haláláig terjedő évtizede akár a magyar filozófiatörténet „Pauler-korszakának” is minősíthető. Nem egyszerűen a korszak filozófiai tudományosságának intézményesen legpozicionáltabb alakja: az Akadémia tekintélyes tagjaként az akadémiai, a budapesti egyetem megbecsült professzoraként az egyetemi és a filozófiai társaság köztiszteletben álló elnökeként a társasági filozófia meghatározó szereplője. Nem, ő valóban a korszak legkiemelkedőbb bölcselője: autentikus teljesítménye, nagy hatású rendszere avatja iskolateremtő egyéniséggé.

Filozófiai álláspontja érdekes pályát fut be: metafizikai velleitásokat eláruló kezdetek után a pozitivizmustól a pozitivizmus és a kantianizmus egyeztetésének kísérletén, majd a kantianizmuson keresztül a logikai platonizmusig ível, hogy azután a teista metafizikához érkezzék meg. Noha gimnazista éveiben metafizikai illúziókat táplál magában, egyetemi tanulmányait elkezdve és rendszeres publikációs tevékenységbe fogva mégis határozottan a pozitivizmus elkötelezettjévé válik. A természetfilozófia fogalmának és feladatainak szentelt doktori értekezése a pszichológiában középponti filozófiai diszciplínát látó Wundt erős hatását mutatja. Pozitivista

korszakát lezárva, a századfordulótól fokozatosan az „újidealizmus” különféle áramlatainak recepciójában vállal szerepet. Az etikai megismerés természetével foglalkozó monográfiájában már az értéktudományos neokantianizmus és a husserli antipszichologizmus érvényesül: a munkában a logika, az esztétika és az etika értékei - az igaz, a szép és a jó - már abszolút értékeknek minősülnek, olyan ideális tartalmaknak, amelyek függetlenek a rájuk vonatkozó pszichológiai aktusoktól.

Reprezentatív filozófiájára a tiszta logika platonizmusában talál rá. A platonizmus ideavilágának harmóniája Pauler számára a világ zűrzavarával, esetlegességével, kételyével és instabilitásával szembeszegezett rend, szilárdság, bizonyosság és változatlanság értékeit nyújtja. Platón az ideaelmélet megalkotásával az érzéki és az érzékfeletti kapcsolata érdekelte, Paulert, Platón kései utódját a tiszta logika elméletének kidolgozásával csupán az érzékfeletti foglalkoztatja. Ott az ideákban részesülő létezők teóriája az ideák és a valóság viszonyára keresett választ, itt a tiszta logika alapelveinek elmélete az ideavilág belső viszonyait kutatja. Radikalizált platonizmus ez, a valóságos létezők fogyatékoságaitól és esetlegességeitől végképp megszabadított, és azokra reflektálni nem is kényszerülő, tökéletes ideavilág konstrukciója. Kidolgozója, mondhatnánk, elmenekül a valóság elől, hogy az ideák honában találjon új otthonra.

Tiszta logikai platonizmusát fő műve, a *Bevezetés a filozófiába* (1920) foglalja össze. A rendszerét kifejtő művel Paulernek sikerül megteremtenie a magyar filozófiai irodalom leghibátlanabb alkotásainak egyikét: a két háború között további négy kiadásban, valamint német fordításban is napvilágot látó - az elmúlt években pedig újabb két kiadásban közzétett - alkotás, lehet mondani, ma olvasva is hideg-életidegen tökéletességet sugároz. Gondolatmenetének három szintjét érdemes megkülönböztetni: a rendszertani, a módszertani és a diszciplináris szintet. A rendszertani szint a szaktudományok - a „valóságtudományok”, illetve a matematika - és a filozófia viszonyára reflektál: a szaktudományokat nem a filozófia alapjaként meghatározva, hanem ellenkezőleg, a filozófiát tekintve a szaktudományok alapjának. A módszertani szint a bölcsélet sajátos módszerét kutatja: a kutatás eredményeként ezt a módszert - a „valóságtudományok” induktív és a matematika deduktív eljárásával szemben - a „redukcióban” megtalálva. A diszciplináris szint végül a

filozófián belül az egyes bölcséleti alaptudományok meghatározására vállalkozik: öt bölcséleti alaptudományt, a logikát, az etikát, az esztétikát, a metafizikát, illetve az „ideológiát” elkülönítve. A három szint az érvelésben nem különül el, ellenkezőleg: szorosan összefonódik egymással. A rendszertan, a módszertan és a diszciplínaképzés egyaránt a bölcsélet önállósága és elsődlegessége melletti érvelés szolgálatában áll.

A fő műben vázolt rendszer és az annak nyomán kidolgozott logikai összefoglalás álláspontjához képest legutolsó művei újabb világnézeti elmozdulásról tanúskodnak. Bevezetésének a halála előtt előkészített harmadik kiadása, kéziratban maradt metafizikája és töredékes tanulmányokból rekonstruált ideológiája - a két utóbbi tanítványainak sajtó alá rendezői munkája nyomán posztumusz jelenik meg - gondolkodásának határozott vallásos fordulatát mutatják. A platonista ideavilág ezekben megszemélyesül, az igazság megismerésére irányuló törekvés vallásos vágyakozássá formálódik, az Abszolútum Istenné alakul: Pauler végső filozófiája afféle teista metafizikaként jellemezhető tehát.

Paulerhez képest a korszak minden más filozófusa csak rövid említést érdemel. A pesti egyetem másik filozófia tanszékét vezető *Kornis Gyula (1885-1958)* főként a német tudományosság eredményeinek közvetítésével szolgáló munkái tematikailag a pszichológiától a történetfilozófián és a politikatudományon át a pedagógia- és filozófiatörténetig ívelnek, irányzati tekintetben a szellemtudományos értékfilozófia eklektikus változatát képviselik. Pauler tanszéki utódja, *Brandenstein Béla (1901-1989)* hasonlóképp tájékozott, ám invenciótlan gondolkodó: terjengős-túlírt művei arisztotelész-skolasztikus irányt követnek. A pécsi tanszék professzora *Halasy-Nagy József (1885-1976)*, a korszak legtermékenyebb filozófiai ismeretterjesztője. Mindkét másik vidéki tanszék élén Böhm egykori tanítványa áll: a debrecenin a neokantianizmus mellett következetesen kitartó *Tankó Béla (1876-1946)*, a szegedin a neokantianizmust fokozatosan filozófiai antropológiai belátásokra cserélő *Bartók György (1882-1970)*. A Bartók-tanítvány - így „Böhm-unokának” nevezhető- *Kibédi Varga Sándor (1902-1986)* a korszakban határozott kantianus álláspontot képvisel, hogy csak a második világháború utáni emigrációs munkásságának hegeliánus-misztikus, szellemfilozófiai spirituális metafizikája szakítson az eredeti

gondolatokkal. Az Erdélyi Iskola képviselői közül érdemleges - de az iskolaalapító programjától hasonlóképp elkanyarodó - munkásságot fejt ki a dialektológiai teológia és az egzisztencializmus recepciójában szerepet vállaló *Tavaszy Sándor (1888-1951)* és a böhmi és a pauleri intenciókat integrálni törekvő hiparchológiai „fennállástant” kidolgozó *Varga Béla (1886-1942)*.

A Paulert követő nemzedék talán legmarkánsabb alakja a szellemtörténeti irányt neohegelianizmussal összekapcsoló kultúrfilozófus, *Prohászka Lajos (1897-1963)*. Német hatások nyomán született nemzetkarakterológiai munkája, *A vándor és a bujdosó (1934)* a korszak meghatározó filozófiai sikerkönyvének számít.

10.4. Kommunizmus és posztkommunizmus

A második világháború végét közvetlenül követő néhány év demokratikus kitérője után az országban mintegy négy évtizedre kommunista-szocialista rezsím rendezkedik be. Ez a körülmény a filozófiára is számottevő hatást gyakorol: meghatározza mind az uralkodó filozófiai irányt, mind a filozófiai intézményrendszert, mind pedig a számottevő filozófiai teljesítményeket.

A filozófia az új körülmények között a korábbihoz képest gyökeresen eltérő helyzetbe kerül: egyrészt rendkívüli módon fölértékelődik a szerepe, másrészt viszont elveszíti tudományos jellegét és pluralitását. Mind szerepének fölértékelődése, mind tudományosságának és pluralizmusának elvesztése ugyanarra a tényezőre vezethető vissza: arra, hogy a filozófia a politikai hatalom legitimációs ideológiájává alakul. A kommunizmus ugyanis, tudvalévően, ideokratikus berendezkedés: benne a politikai hatalom legitimációját a monopolhelyzetet élvező ideológia teremti meg. A kommunista berendezkedés a burzsoázia „formális” demokráciájával a szocializmus „tartalmi” demokráciáját szegezi szembe: önmaga legitimitását igazolandó, nem a demokrácia formális eljárásaira hivatkozik, hanem sajátos tartalmi célokra és értékekre. A tartalmi célokat és értékeket az uralkodó ideológia fogja össze, s az uralkodó párt döntései valósítják meg. A legitimációs ideológiát szolgáltató filozófia, a marxizmus-leninizmus ilyenformán valójában sajátos dogmarendszer. Önmagát tudományosnak minősítő és minden alternatíváját tudománytalanként elítélő tanítása elvileg állandóan az alapítók, Marx és Engels - valamint Lenin és egy időben Sztálin - áthagyományozott nézeteire hivatkozik, gyakorlatilag azonban folyamatosan, a pártvezetés taktikailag aktuálisan alakuló értelmezéseinek megfelelő elvtelen pragmatizmussal változik. Tradicionális megkülönböztetés szerint tartalmilag két összetevőre tagolódik: dialektikus materializmusra és történelmi materializmusra - az előbbi összefüggő kozmológiát és természetfilozófiát kínál, az utóbbi teleologikus történelemmagyarázatot nyújtó történelemfilozófiával szolgál. A dialektikus materializmus korpuszához tartozik az anyag

meghatározása és létformáinak felsorolása, a világ egységének tétele és a dialektika törvényeinek enumerációja, a megismerés tükrözéselmélete és az igazság objektivitásának tana; a történelmi materializmus anyagához számít a gazdasági-társadalmi alap és a politikai-kulturális felépítmény viszonyának doktrínája, a különböző társadalmi tudatformák bemutatása.

A korszak mintegy négy évtizedet átfogó történetében ugyanakkor egymástól határozottan elkülönülő és a filozófia szerepét meghatározó feltételek szempontjából jelentősen eltérő alszakaszok mutatkoznak. A berendezkedés legitimációs szükséglete szempontjából alapvető és világos különbség látható egyfelől az 1956 előtti sztálinista, másfelől az 1956 utáni „posztsztálinista” periódus között. A sztálinista periódus totalitárius diktatúrát épít ki: valamennyi társadalmi létszférát átideologizáló-átpolitizáló, a magánéletet is mozgósító, ideokratikus zsarnokságot valósít meg. A „posztsztálinista” periódus fokozatosan inkább autoriter jellegű diktatúrát hoz létre: az ideológiai-politikai nyomást fokozatosan enyhítő, majd megszüntető, a magánéletet tudatosan pacifikáló, paternalista stílusban megvalósított elnyomást teremt. A filozófiára és a filozófusszakmára nehezedő, kezdetben igen erős ideológiai nyomás így lassanként gyöngülni kezd, majd a rendszer utolsó egy-másfél évtizedére teljesen elenyészik.

A kommunista hatalomátvételt követően mindezek következtében gyökeresen átalakul a filozófiai intézményrendszer. A magyar filozófia hagyományos polgári intézményei megszűnnek: 1947-ben föloszlik a Magyar Filozófiai Társaság és megszakad az *Athenaeum* megjelenése. A filozófia művelésének intézményes színterei részben az egyetemeken kötelező tárgyként oktatott marxizmus-leninizmus tanszékek rendszere, részben a Magyar Tudományos Akadémián létrehozott Filozófiai Intézet lesznek. A filozófiai tudományosság egyetlen folyóiratává az 1957-ben indított *Magyar Filozófiai Szemle* válik. Az intézményrendszer keretében, rendkívül alacsony átlagszínvonalon és teljesen átideologizált formában, de létező filozófiai élet bontakozik ki. A dialektikus és történelmi materializmus művelésére és terjesztésére létrejött intézmények közös tematikára épülő, sajátos nyelvet használó, egységes közönséget átfogó működésmódot eredményeznek. Jelentős teljesítmények mindazonáltal többnyire csupán ennek az intézményrendszernek a margóján, illetve ezen az intézményrendszeren kívül jöhetnek létre: az előbbire a „revizionista” Lukács György és a

Lukács-tanítvány kritikai marxisták csoportosulásának teoretikusai, az utóbbira a kommunista fordulattal valamennyi intézményes pozíciójukat elvesztő polgári gondolkodók - mint az új szakrális metafizika kiépítésén dolgozó író-esszéista Hamvas Béla meg a liberalizmus és a szocializmus összeegyeztetésével kísérletező politikai gondolkodó Bibó István - szolgálnak példával.

Lukács - aki egész marxista korszakában egyszerre ideológiai igazolója és (szembehelyezve vele saját elveit) eszmei kritikusa a „létező szocializmus” rendszerének - élete utolsó évtizedében, az ideológiai nyomás enyhülése nyomán, a marxizmus kritikai fölfogásának képviselőjévé és ösztönzőjévé válik. A közvetlen tanítványaiból alakuló, az általa a 60-as években meghirdetett „marxizmus reneszánsza” jelszava jegyében szerveződő kritikai marxista csoportosulás, a Budapesti Iskola tagjai - filozófiatörténeti, filozófiai antropológiai, etikai és esztétikai műveikkel - jelentős teljesítményeket hoznak létre: ezek azonban, a bírálóradikalizálódásával, végeredményképp nem a marxizmus rekonstrukciójához, hanem dekonstrukciójához vezetnek. A körhöz tartozó gondolkodóként indul egyébként a befolyásos matematikafilozófus és tudományfilozófus *Lakatos Imre (1922-1974)* is: a tudás növekedéséről angliai emigrációjában kidolgozott teóriája jelentős szerepet játszik a tudományfilozófia - történetietlen és normatív logikai rekonstrukciós módszerre épülő - pozitivistá paradigmatjának fölváltásában (erről bővebben lásd Máté András esszéjét kötetünkben).

A hivatalos filozófián kívül született teljesítmények közül kettő érdemel külön említést. Az író-esszéista *Hamvas Béla (1897-1968)* már a két háború között is a hivatalos intézményrendszeren kívül kezdi meg pályáját, a kommunizmus évtizedei alatt azonban egyenesen a szellemi munka minden lehetőségétől megfosztva alkotja műveit. Munkássága az első világháború utáni válságfilozófia jegyében indul: korai esszéi alapvetően járulnak hozzá a válságfilozófiának mint önálló bölcséleti beállítódásnak a reflektálásához. Igazi hangját a történelem előtti emberiség eredeti tudásának, az egységesként fölfogott hagyománynak a fölfedezésével találja meg: voltaképpen teoretikus fő műve, az 1943-1944-ben keletkezett és akkor kéziratban maradt *Scientia Sacra* első kötete (1988) ennek a hagyománynak a bölcséleti rekonstruálására vállalkozik. A hagyomány bővületében írott esszésorozataival és készített fordításaival, az európai filozófiát dekonstruálva és különféle

Európán kívüli bölcséleti hagyományokkal fölváltva, egyfajta szakrális metafizika kiépítéséig jut el. Megszületésükkor kiadatlanul maradó enigmatikus művei az irodalmias filozófiai esszéírás jelentős példáival szolgálnak.

A politikai gondolkodó *Bibó István (1911-1979)* tanulmányaiban a liberalizmus és a szocializmus egyeztetésére tesz kísérletet. A történelmi sorsfordulók idején - a második világháborút követő koalíciós években és az 1956-os forradalom napjaiban - többször is közvetlen politikai szerepet vállaló gondolkodó eredetileg jogtudósnak indul: korai jogbölcséleti dolgozatai a korszak neokantiánus jogfilozófiájával szembeni alternatívakeresésként értelmezhetők. Legsajátabb gondolkodói teljesítményét azonban sajátos, narratív demokraciaelméletének kidolgozásával nyújtja. Legkiérleltebb formájában ez kései fő művében, az 1971-72-ben magnóra mondott, *Az európai társadalomfejlődés értelme* (1986) című kéziratában jelenik meg: európai történelem egészét itt szabadságintézményeket kifejlesztő processzusként fogja föl, amelyben a kereszténységtől a liberalizmuson át egészen a szocializmusig valamennyi európai eszme szerepet játszik. Mint a legjelentősebb hazai demokratának és a demokrácia legkiemelkedőbb hazai teoretikusának, korábban teljesen elhallgatott munkássága a magyar posztkommunista átmenet ideológiailag leghatásosabb életművévé válik.

Az 1989-90-es átalakulás a filozófia tekintetében nem előzmények nélkül való: sokéves előkészítő szakasz előzi meg. A kommunizmus utolsó évtizedére a marxista-leninista filozófia dominanciája pusztán látszólagossá válik. A hivatalos ideológia nyílt bírálatára nincs lehetőség, a filozófiai elit tagjai azonban valamennyien különböző kortárs nyugati áramlatokhoz csatlakoznak. Az 1989-es átalakulás jelentősége az, hogy a filozófiai intézményrendszer átalakításával ezek a törekvések a nyilvánosság elé léphetnek.

Az 1980-as évekre a Filozófiai Intézetben megszűnnek az ideologikus jellegű kötelező kutatások, az intézmény hivatalosan is a filozófia tudományos-ideológiamentes művelésének helyszíne lesz. 1987-ben újjászerveződik a filozofálás társadalmi szervezete, a Magyar Filozófiai Társaság. 1989 után az egyetemeken megszűnik a kötelező marxizmus-leninizmus-oktatás, a korábban dialektikus és történelmi materializmust oktató tanszékek filozófiatörténetet, általános filozófiát

és az adott egyetem profiljához igazodó alkalmazott filozófiát kezdenek tanítani. Az addig egysatosnás filozófusképzés pluralizálódik: míg korábban mindössze egyetlen intézményben, a budapesti egyetemen lehet teljes értékű filozófusdiplomát szerezni, addig ma a budapesti egyetem mellett önálló filozófusképzés folyik a debreceni, a miskolci, a szegedi és a pécsi egyetemen is. Alapvetően megújul a filozófiai folyóirat- és könyvkiadás. Mintegy tucatnyi új filozófiai profilú folyóirat indul meg, a könyvkiadásban pedig, gyors ütemben pótolva a több évtizedes elmaradást, egyszerre jelennek meg korábban ideológiai-politikai okokból kiadatlanul maradt vagy csak Nyugaton megjelent magyar munkák, régi filozófiai fordítások új kiadásai, illetve klasszikus és kortárs művek új fordításai.

Tartalmilag nézve, a monopolhelyzetet élvező szovjetmarxizmus - az ortodox „dialmatos”-„törtmatos” irányzat - nyom nélkül eltűnik: a plurális szerkezetűvé váló filozófiai térbe a nagy nyugati irányzatok egymással vitatkozó követői nyomulnak be. A politikai hatalom legitimációját végző - cserében saját legitimációját a politikai hatalomtól elnyerő - hivatalos filozófia megszűnik: a különböző filozófiai irányzatoknak immár saját maguknak kell megteremteniük szűkebb szakmai és tágabb kulturális legitimációjukat. A jelentkező irányok közül három tűnik a legfontosabbnak: az analitikus filozófiai, a fenomenológiai-hermeneutikai és a posztmodern megközelítés. Az analitikus filozófia művelői a nyelvfilozófia, a tudományfilozófia és a filozófiatörténet területén működnek, elsősorban Wittgensteintől és Kuhntól befolyásoltan. A fenomenológiai-hermeneutikai tradíció követői főként a gazdag fordításirodalomban is megnyilvánuló Husserl- és Heidegger-recepcióhoz, esztétikai tekintetben pedig Gadamerhez kapcsolódnak. A posztmodern legjelentősebb képviselői az egykori Budapesti Iskola külső vagy belső emigrációból visszatért tagjai, akik elsősorban amerikai és francia minták ösztönzése nyomán a filozófiai esszéírás hagyományát igyekeznek megújítani.

Az intézményes és irányzati megújulás nyomán egyértelmű filozófiai reneszánsz tapasztalható: a filozófia a kortárs magyar szellemi élet meghatározó területévé látszik válni.

Irodalom

APÁCZAI CSERE JÁNOS 1653/1977: *Magyar Encyclopaedia*. Bukarest: Kriterion.

BARTÓK GYÖRGY 1938: *Descartes sorsa Magyarországon*. (Szellem és Élet könyvtára) Kecskemét: (kiadó nélkül).

BIBÓ ISTVÁN (1971-1972)/1986: AZ EURÓPAI TÁRSADALOMFEJLŐDÉS ÉRTELME. IN UŐ: *Válogatott tanulmányok*. III., Budapest: Magvető 5-123.

BÖHM KÁROLY 1883: *Az ember és világa*. I. *Dialektika vagy alapphilosophia*. Budapest: Weiss-man. 1883., 1892: II. *A szellem élete*. Budapest: Kókai; 1906: III. *Axiológia vagy értéktan*. Kolozsvár: Stein; 1912: IV. *A logikai érték tana*. Kolozsvár: Stein-Kókai; 1928: V. *Az erkölcsiérték tana*. Budapest: Luther Társaság; 1942: VI. *Az esztétikai érték tana*. Budapest: Országos Evangélikus Tanáregyesület.

(BUDAI FERENC) 1801: *A Kánt szerént való filosofiának rostálgatása levelekbenn*. Magyarra fordítva és Jegyzésekkel meg bővítve. Pozsony: Wéber Simon Péter.

DOSKAR ÉVA 1939: *Hegel magyar utókora*. (Minerva-könyvtár, 132) Budapest: Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny.

EÖTVÖS JÓZSEF (1851-1854)/1981: *AXDC. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*. I—II. (Eötvös József művei) Budapest: Magyar Helikon.

ERDÉLYI JÁNOS 1857: *A hazai bölcsészet jelene*. Sárospatak: Főiskola.

ERDÉLYI JÁNOS 1885: *Bölcsészeti dolgozatai I.: A bölcsészet Magyarországon*. (Filozófiai írók Tára, 6) Budapest: Franklin.

GÁNGÓ GÁBOR 2006: *Eötvös József Uralkodó eszméi: Kontextus és kritika*. (Eszmetörténeti könyvtár, 5) Budapest: Argumentum-Bibó István Szellemi Műhely.

HAMVAS BÉLA (1943-1944)/1988: *Scientia Sacra: Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. Budapest: Magvető.

HANÁK TIBOR 1981: *Az elfelejtett reneszánsz: A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében.* Bem: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.

HANAK, TIBOR 1990: *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss.* München: Dr. Rudolf Trofenik.

HELL JUDIT - LENDVAI L. FERENC - PERECZ LÁSZLÓ 2000-2001: *Magyar filozófia a XX. században.* I—II. Budapest: Áron.

HORKAY LÁSZLÓ 1977: *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig: Bevezetés a magyar filozófiai gondolkodás történetébe.* (Theológiai tanulmányok, Új folyam, 7) Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya.

KORNIS GYULA 1944: *Magyar filozófusok.* Budapest: Franklin-Társulat.

MÁRTON ISTVÁN 1796: *Keresztyén theologusi morál, vagy-is erkölststudomány,* (hely és kiadó nélkül).

MESTER BÉLA - PERECZ LÁSZLÓ (szerk.) 2004: *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás.* (Recepció és kreativitás) Budapest: Áron.

MÉSZÁROS ANDRÁS 2000: *A filozófia Magyarországon. A kezdetektől a 19. század végéig.* Pozsony: Kalligram.

OMPOLYI MÁTRAY ERNŐ 1878: *A bölcsészet Magyarországon a scholastica korában.* Budapest: Kocsi.

PAULER ÁKOS 1920: *Bevezetés a filozófiába.* Budapest: Pantheon.

PERECZ LÁSZLÓ 2001: *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből.* Budapest: Ister.

PhilosophiaiMűszótár. Buda: Magyar Tudós Társaság, 1843.

PROHÁSZKA LAJOS 1936: *A vándor és a bujdosó.* (Minerva-könyvtár, 50) Budapest: Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny.

ROZGONYI JÓŠ. 1792: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiam*. Pest: Trattner.

SÁNDOR PÁL 1973: *A magyar filozófia története: 1900-1945.1—II.*, (Elvek és utak) Budapest: Magvető.

SOMOS RÓBERT 1999: *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Budapest: Paulus Hungarus-Kairosz.

Somos Róbert 2004: *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*. Budapest: Kairosz.

STEINDLER, LARRY 1988: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Frei-burg/München: Karl Alber.

SZONTAGH GUSZTÁV 1839: *Propylaeumok a magyar philosophiához*. Buda: Magyar Királyi Egyetem.

SZONTAGH GUSZTÁV 1843: *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*. Buda: Emich Gusztáv.

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE 2002: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája*. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai VI. Monográfiák) Kolozsvár-Szeged: Pro Philosophia.

VAJDA GYÖRGY MIHÁLY 1937: *AZ egyezményesek: Fejezet a magyar filozófia történetéből*. (Dolgozatok a Magyar Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Seminariumá-ból, 21), Budapest: Grafika.

ZALAI BÉLA (1913-1914)/1984: *A rendszerek általános elmélete*. In Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete: Összegyűjtött írások*. Budapest: Gondolat, 316-467.

Bacsó Béla - Esztétika

A görög *aiszthészisz* szó észlelés és érzékelés értelemtartalma szerint, a művészettel és szűkebben a széppel való foglalatosskódást jelenti. Magában foglalja az alkotói és befogadói oldal kérdéseit, valamint magának a műalkotásnak azt a sajátos létezmódját, ami idők múltán is engedi fennmaradását, vizsgálja ennek a sajátos képződménynek a felépítését. A szépről a görög kezdetektől fogva (Platón, Arisztotelész) gondolkodnak, csakúgy, mint a jó és az igaz ideájáról. Az ember az utánzáson és az utánzaton keresztül alkalmassá válik, hogy felfogja az utánzottban rejlő örök, az időnek ellenálló elemet, ugyanakkor a saját idővel szembesülve, ahhoz megtisztulva (*katharszisz*) talál vissza.

Az esztétika első tudományos megfogalmazását a Wolff-tanítvány A. G. Baumgartennek köszönhetjük (Baumgarten 1750/1999), aki alsóbb megismerésként (*gnoseologia inferior*) az érzéki megismerés tudományaként dolgozta ki az *esztétikát*. Jóllehet az esztétikai elemről, a szépről már régóta számos megfigyelést tettek a gondolkodók, tudományos *esztétikától* csak ezt követően beszélhetünk: az esztétika elválik a szép antik és középkori metafizikájától. Az is nyilvánvaló, hogy a tudományos megfogalmazást megelőző korszak felismerései jelen vannak az összegző, tudományos igényű munkákban. A 18. század közepétől az esztétika kevésbé normatív, mint a szubjektivitás felől elgondolt, azaz a szépséget ettől kezdve az érzéki észlelés felől, míg magát a műalkotást egy zseniális alkotó műveként mutatták be. Mindez persze nem jelenti, hogy az *esztétikai gondolkodásban* ne lett volna meghatározó a társadalmi-közösségi-kulturális vonatkozás elemzése, amit leginkább az ízlés (Hume) elméletében látunk. Hume *ízlésről* szóló írásában egyértelművé tette, hogy maga a szépség nem a tárgynak mint olyannak a sajátossága, hanem ahhoz az elméhez fűződő viszonyától függ, amely az adott művészeti alkotással kapcsolatba kerül. Amiből persze következik, hogy ugyanazt egyesek szépnek, mások pedig rútnak látják, s ily módon valamiféle végső és mindenki számára egyként elfogadandó szépről beszélni teljességgel lehetetlen (Hume 1757/1992).

Ez a döntő felismerés, hogy nem a tárgy magában való szépségétől, hanem a megítélő képességétől függ a tárgy szépségéről alkotott ítélet,

egyszerre távolítja el az esztétikai gondolkodást az empirikus-szenzualista megközelítéstől és nyitja meg az utat az elme esztétikai működésének vizsgálata felé. Kant hangsúlyozta, hogy a zseni műve és az ítélőerő megzabolázta ízlés viszonyában szépnek csak akkor nevezhetünk valamit, ha az ítélőerő a képzelőerőt hozzáigazítja az értelemhez (Kant 1790/1997: 50.§). Kant művében egyértelművé válik, hogy az esztétikai megközelítés nem az érzéki tapasztalat tárgyfelismerő jellegében áll, hanem alapvetően az ész önmagát vizsgáló és bővítő reflektív-értelmező munkájában, mindazon képességeken keresztül, amelyekkel az ember fel van szeretkezve (Makkreel 1996).

Az *esztétika* legjelentősebb, egyben történetileg visszatekintő műve Hegel előadása a művészet filozófiájáról. Az újabb kori esztétikák döntően mellőzik a szisztematikus és történeti kidolgozást, és ontológiai-metafizikai (Nietzsche, Heidegger, Gadamer) vagy pedig történeti-szociológiai (Benjamin, Adorno) elemzését nyújtják az esztétikai problémáknak. De általában is elmondható, hogy majd minden jelentős filozófiai irányzat a fenomenológiától (Husserl, Ingarden) az analitikus filozófiaig (Wittgenstein, Goodman), a hermeneutikától (Gadamer) a dekonstrukcióig (Derrida, R. Gasché), saját filozófiai előfeltevései mentén igyekszik kialakítani egy csak rá jellemző megközelítést.

Az esztétika modern kori történetében, amelynek- mint említettük- a 18. század az igazi kibontakozása, a kérdésfeltevések igen széles spektrumával szembesülünk. Elsőként arra kell utalnunk, hogy magának a korszaknak az önmeghatározása lényeges pontokon kapcsolódott az előzményekhez, leginkább az antik ideálhoz, amely természetesen önmagában is egy teoretikus konstrukció (Cassirer 1916/2001). Vagyis éles különbség mutatkozik az olyan felfogás között, amely az egykori művek nagyságát normatív és mintaadó jellegében ismerte fel, vagy e műveknek a meg- és eltanulható formaeszményét emelte ki, vagy pedig arra helyezte a hangsúlyt, hogy a történetileg korábbi és a rá következő korszakok művészete nem kerülhet fedésbe, sőt egyfajta örök vitában áll egymással. Az esztétikai elmélet születésének igazi belső konfliktusa, hogy miként foghatja egybe a műalkotás teoretikus elemzését és azt a tényt, hogy a mű történetileg változó, sőt a művészet a korok változásával újabb, azt megelőzően nem ismert formákat szül. A

konfliktus tehát egyfelől az *elméleti és történeti* szempontok egymásnak feszüléseként jelentkezik, másfelől kérdéssé válik, hogy miként tudja egyáltalán kezelni azt a feloldhatatlannak tűnő konfliktust, hogy az esztétikai kérdésfeltevés ne maradjon meg a pusztán *szubjektív tetszés* körében, ahol a műről bármi állítható, vagyis mi módon ragadja meg a művet mint a ráirányuló megértés állandóan kérdést intéző *rögzített* feltételét.

Ha például a Winckelmann és Herder közt zajló vitára pillantunk, akkor egyfelől láthatóvá válik, hogy az előbbinél egy döntően feloldhatatlan ellentmondás munkál az elméletben: felismeri a görög művészet történeti egyszerűségét és egyedülállóságát, ugyanakkor ezeknek a műveknek az utánzását javasolja, ráadásul azzal kiegészítve, hogy a természet mintegy a maga sértetlen szépségében bontakozott ki bennük. Persze korántsem úgy kell ezt értenünk, hogy még egyszer „görögökké válhatnánk”, hanem e művek megértésén keresztül ismerjük fel az alkotás normaadó módját. „A görög művek értői és utánzói a mesterművekben nem csupán a legszebb természetet találják, hanem még többet, mint a természet, valamilyen ideális szépséget, amely - ahogy azt nekünk Platón egyik régi magyarázója tanítja - a képekből csupán az értelemben vázolódik és jön létre” (Winckelmann 1755/1978,10). Herder kritikájának éle másfelől az ellen az elgondolás ellen irányult, hogy valami nem lehet egyszerre a természet utánzása és egyben a képekben, a megjelenőben felismert szépség a maga idealitásában. Hiszen még a görög művészet sem lehetett meg előképek nélkül, s ha már történeti bemutatásra vállalkozik Winckelmann, akkor éppen a korabeli átvételt kellett volna látnia. A történeti megközelítés sohasem válhat egyetlen szilárd elméleti építménnyé, hiszen a művek történeti jelentősége koronként változik (Herder 1777/1993). Mégis, a fent említett konfliktus felől nézve Peter Szondi joggal hangsúlyozta, hogy Winckelmann egyszerre támadta meg a kiüresedett klasszicizmus alapjait és irányította a figyelmet - minden korlátozottsága ellenére - a művészet történeti megértésére (Szondi 1974: 47-64). Herder igazi újdonsága, akár a szobrászatról szóló, akár a korabeli esztétika kritikáját adó műveit tekintjük, hogy magára a műre koncentrál, a művet állítja az esztétikai gondolkodás centrumába, s azzal, hogy a szépséget elemeire tagoló szemléletből az igazság felé nyitja meg az esztétikai gondolkodást, döntően járult hozzá a tárgyterület kijelöléséhez. Ha ugyanis a zavart okozó esztétikai elem hozzájárul az

eszmék tisztázásához, a pusztán szép helyén úgy képződik az igazság, hogy az igazság megjelenik az elemeire tagolt szép helyén (Herder 1769/1990: 472[^]-73, valamint Scholtz 1990).

Az igazi változást tehát az eredményezi az esztétikai gondolkodásban, hogy *a művészet rendszere és a művészet történeti elgondolása* összekapcsolódik. Egyszerre tart igényt a képzés humanista ideálja nevében arra, hogy mindazt, ami az emberiség kultúrájában jelentőséggel bír, megőrizze, ám arra is, hogy megnyissa azt az újraértelmező elsajátítást, amely ennek a rögzített hagyománynak a fennmaradását biztosítja. Már most kijelenthetjük, hogy ennek a kettős igénynek csak akkor felelhetett meg, ha felismerte a művészeti alkotások sajátos önálló létezését, azt a nem szűnő képességüket, hogy az időben és az idővel olyan értelemvonatkozásokat alakítanak ki, amelyek megalkotásuk pillanatában még nem érvényesültek. A művészetről való gondolkodás lényegi fordulatát és talán minden későbbi esztétikai elmélet alapvető felismerését fejezte ki Hegel, amikor a valóság látszat jellegét és a művészet teremtette látszat nagyobb igazságát fejezte ki: „E valósághoz képest tekinthetjük ugyan illúziónak a művészetre jellemző látszatot, de több joggal állíthatnánk, hogy ami egyébként a mi szemünkben valóság, az igazában sokkal nagyobb mértékben illúzió, valótlanabb látszat, mint a művészet teremtette látszat” (Hegel 1823/2004: 54-55).

Ennek a felismerésnek a jelentőségét akár Nietzsche esztétikai elgondolásaiban, akár Heidegger esztétikakritikájában vagy akár a jelenkori antireprezentacionista művészetelméletekben is láthatjuk, hiszen a megjelenő mindig valamilyen rejtett viszonyban áll azzal a valósággal, ami azonban kizárólag benne és általa jelenik meg így. Hegel a fenti összekapcsolást teljes mértékben megvalósítja. Nála ugyanis a művészet rendszere és annak története nem válik el egymástól, a művészet létezés módját megértve és megértetve mutatja meg, hogy korszakonként miként változott a *látszatnak az a módja*, amely a korszak művészete mögött működött (Hegel 1823/2004: 55). A művészet történeti változandósága, ami a modernitásban mindinkább az eszményitől eltérő, olykor teljességgel érvénytelen alakváltozataihoz jut el (Schiller). Hegelt ez a felismerés arra indítja, hogy egyedül a művészi igazság, vagyis az érvényes látszat az adott műben működő módozata felé fordítsa figyelmét. Így fogalmazta meg, hogy „a művészet tárgya (...) nem más, mint a létezés igazságának ábrázolása, a

létezésé, amennyiben az megfelel a szükségképp magán- és magáért való fogalomnak. Az igazság tehát nem lehet pusztá helyesség (...)” (Hegel 1823/2004: 131). *Tartós és maradandó* a mű azáltal lesz, hogy nem egy rajta túl lévő vélt valóságnak felel meg, nem ad vissza semmit, amit mutat, az önmaga és az a sajátos *látszat*, amelyben ítéletet alkot arról, amit oly magától értetődően tekintünk valóságnak.

Érdemes megjegyezni, hogy ebben a néhány évtizedben a művészet elmélete döntően változott meg, és a felvilágosodás normatív poétikáitól elért a művészet filozófiájáig, és éppen Hegel művében egyik legteljesebb megvalósulására lelt. Ennek a ténynek a másik oldala, hogy mostani korszakunkat nagyon is jellemez egyfajta újraolvasási igény, nevezetesen, hogy világosan lássa és láttassa, hogy milyen vitákon keresztül vezetett el az út a művészet filozófiájáig. Az a sajátos *esztétikai anarchia* (F. Schlegel), amely a látszat módjának oly sokrétű megvalósulását engedi, éppen Hegel nagyszerű felismerésén keresztül, minden korábbi műalkotáshoz már az értés reflektív módját rendeli hozzá. Ebben a reflexióban minden közvetlen, naiv esztétikai tapasztalat megszűnik. Vagyis a műalkotás státusa Humboldt arisztotelianus különbségtevése értelmében nem *ergon*, hanem *energeia*, az igazságot úgy közvetíti, hogy a szemléletet szétszórja, szinte elemeire tagolja, hogy aztán arra a célra irányítsa az értelemképző mozgás működését, amely nem a művön túl, hanem csakis benne és általa válik nyilvánvalóvá, és benne teljesedik be (Humboldt, von W. 1793/1999: 7).

Ennek a döntő változásnak, azaz a művészet filozófiája kialakulásának a kanti reflektáló ítélőerőben lelhetjük fel igazi mozgatóelemét. Hiszen nem csupán meghatározunk valamit, hanem az éppen észlelt váltja ki bennünk azt a mozgást, reflexiós erőt, amelynek nem feltétlenül tudunk valamiféle általánosságot megfeleltetni: a reflektáló ítélőerő állandó vonatkozásban áll a teljességgel nem rögzíthető általánossal. Rüdiger Bubner fogalmazta meg Kanthoz kapcsolódva a következő felismerést: „A reflektáló ítélőerő kanti modellje egy olyan állapot elgondolását engedi, ahol a világ szinte egy csapásra mint emberi lepleződik le. Hagyatékban maradt előzetes megfontolásokat magában foglaló megjegyzése szerint: »A szép dolgok mutatják meg, hogy az ember miként illeszkedik a világba« (Refl. 1820a). A szubjektivitás, midőn magával találkozik az esztétikai tapasztalat formájában, arra a felismerésre jut, hogy hiába az önmaga eredetét el nem érő

megismerési akarat megfeszített munkája, ha azt a valóságstruktúra mindig meghaladja” (Bubner 1989: 129). Természetesen ezzel minden mimetikus viszony felfüggesztése áll előttünk, ám mint minden művészet, a maga *látszatigazságával* arra int minket, hogy mit érthetünk meg csakis a mű által éppen a valóságból, ami mint olyan pusztá illúzió.

A jelenkori művészetelmélet persze nem feledte el az elődöket, és mint mondtam, gyakran olyan elméleti pontokhoz kapcsolódik, amelyek az adott rendszerben nem voltak eléggé hangsúlyozottak vagy éppen nem bontakozott ki helyes értelmezésük. Ilyennek kell tekintenünk azt az átfogó kritikát, amely *az esztétikai tudatot*, vagyis olyanfajta beállítódást illeti, amely éppen azzal nem számol, hogy minden látszólagos valóság-ekvivalencia és valóság-meghatározás a mű értéke során az emberi létezés sokféle és nem meghatározható jellegénél fogvájóval korlátozottabb annál, mint ami a valóság még lehet. Azaz a mű igazságérvénye messze túl van a meghatározható korlátozottságán. A műalkotások így töltik be kultúraképző funkciójukat, nem pedig a róluk tudható egyszerű áthagyományozásában. Ebből következik, hogy egy *tiszta esztétikai beállítódás* aligha fogadható el, a művészet, amely változó formák között él, s amelyeket idővel maga mögött hagy, állandóan azzal szembesíti az embert, hogy minden, amit általa tudunk, az értés új feltételei között újra megerősítésre vár, vagy éppen annak nemlétével szembesülünk. *Az esztétikai tudat destrukciója* (Heidegger, Gadamer) végső soron három alapvető felismerésre megy vissza: a műalkotás idők múltán is őrzi saját világának jelentésségét, aminek megértése nem lehet az eredeti jelentés visszaállítása, hiszen egy ilyen teljes körű visszaidézés merő képtelenség, a mű jelentése ugyanis kötelez, sőt kikényszeríti az igazabb megértést. A műalkotás hermeneutikai identitása éppen ezt jelenti: őrzi azt a többletet, amely a vele szemben magát fölényben érző utókor tudását megrendíteni képes. S végül az *esztétikai tapasztalat* - mint a Kant-reflexióban is láttuk - nem választható el ettől az állandóan megkérdőjelezett *illeszkedéstől*, amit emberi önmegértésnek is nevezhetünk, nincs bennünk egy pusztán esztétikailag élvező lény, hanem az, amit a mű értésre ad, megrendíti azt, ahogy eddig, egész emberként voltunk. Amennyiben az esztétikai tapasztalat reflexivitása éppen azt a pozíciót rendíti meg, ahonnan „mintegy úgy véljük, rálátunk” a műre, szükségképpen kimondatja azt a felismerést is, hogy az esztétikailag észlelt létmódja nem lehet a szinte dologszerű kéznéllet, a pusztá meglevés (Gadamer

1960/1984: 82, 87). Ez a magát állandóan változásban, működésben mutató mű minden olyan megértést, amely rajta keresztül a már tudottak megerősítését kívánja elérni, semmisnek nyilvánítja, hiszen a mű korok változásával is ott áll azonosságában, és a maga kérdésességében olyan megütköztető módon teszi ezt, hogy általa az ismeretek újra elsajátítására kényszerülünk.

Ennek felismerése magával hozza, hogy a *mű megfellebbezhetetlen elsőbbsége*, vagy Umberto Eco fordulatával, *az intentio operis*, olyan elemi erővel hat, hogy minden megértés munkája ott kell kezdődjön, hogy megérti és megérteti azt a lényeges elválást, amely egykor az *intentio auctorishoz*, valamint az *intentio lectoris*-hoz kapcsolta (Eco 1990). Ez a le- vagy inkább behatárolás, ami nem áll távol a korábban említett *hermeneutikai identitástól*, eredményezi, hogy a művön, a szövegen állandóan zajló destruktív munkát érthetővé kell tenni. S itt van egy fontos, a jelenkori művészetelméleti gondolkodást kettéosztó alteráló megközelítésmód, *az igazság hermeneutikai feltárulásának, illetve minden feltárulóval szemben fenntartott gyanúval élésnek a technikája*. Ez a megosztottság látszólag teljes elválást mutat, a lényegi felismerések mégis abba az irányba mutatnak, hogy a műalkotás azonossága csak akkor mutatkozik meg, amikor megértjük, mi *a látszatnak az a specifikus módja*, amely minden időkből képes a már értettek körét leválasztani magáról, és a művet úgy élénk tární, mint ami még nem zárult le értelmezettségében. A gyanúval élés kiélezi azokat a rejtett *szimptomatikus* jeleket, amelyek valami más helyett állnak ott, azaz - a freudi fogalomalkotást követve - a megjelenő valaminek a jele valamit felvált, aminek megmutatkozása elfojtott, s ebben az értelemben felfokozódik a jelek olyan olvasása, amely mindig előnyben részesíti a jelek parataktikus vonatkozásait, és minden hegemoniára és alárendelésre törő jelentésadást mint elnyomót iktat ki. Az elfojtott visszatérésének freudi felismerése mutatja meg a *differencia pátozát*, amely a műalkotás érzéki és textuális szintjén állandóan kiváltja azt az afficiáló eseményt (Barthes 1978/2002), amely a művel való találkozás során érint minket, vagyis a jelek játéka egy állandó jelentésképződésben van, aminek olvasása azonban nem lehet egyszerű át- vagy lefordítás. Tehát még egyszer hangsúlyozva a jelenkori esztétika figyelmesebb „az elfojtottra”, az ugyanis sohasem a pusztán megjelenő, hanem inkább a rejtve működő és máson keresztül mutatózó. Így vált érzékenyebbé a jelenkori művészetértés a szociális és individuális traumák, felsebzettségek olvasására, ami persze nem

egyszerűen az elméleti beállítódás változásából, hanem a művészet döntően megváltozott funkciójából ered a kései modernitás történeti és szociális katasztrófái közepette. Itt is megfigyelhetünk egy sajátos kettősséget: egyfelől máig fennmarad az Adorno által *kirojtosodásnak* nevezett jelenség (Adorno 1973/1998). Ez az esztétikai szférájának megkopá-sát, a szöveget elvékonyodását jelenti, vagyis olyan valóságelemek áttűnését engedi, ami a zárt esztétikai terepnumot megrendíti. Másfelől egy fokozódó esztétizálódás tanúi vagyunk, amely az esztétikai elemet kiterjeszti az élet olyan szegmenseire, amelyekre korábban nem volt hatással. Ebből születik bizonyos szerzőknél az esztétikai eluralkodásából eredő *anaisztheszisz*-felfogás, vagyis egy túlhajtott esztétikaira adott válasz egyfajta *érzetlenség* a világ jelenségei iránt. Sőt fogalmazhatunk úgy: a világ egyfajta esztétikai felfüggesztése megy végbe. Ez az elmélet leginkább azokhoz a posztmodern elméletekhez kapcsolódott, amelyekben némely teoretikus még a történelem végét is megjövendölte. Mégis helyes az a megállapítás, hogy az életvilág növekvő esztétizálódása, az emberi test esztétikai elő- és kiállítása kiváltott egyfajta érzetlenséget, amelyről általában is elmondható Wolfgang Iser felismerése nyomán (Iser 1993): az esztétikai soha sem működött *anaisztheszisz* nélkül, koronként másra és másra vagyunk érzékenyek, és minden kor végső soron telítődött, vagy inkább eltelt saját esztétikai kultúrájával.

Irodalom

ADORNO, T.-W. 1973/1998: A művészet és a művészetek. In Uő: Budapest: Helikon.

BARTHES, R. 1978/2002: *Le Neutre. Notes de cours au Collège de France*. Párizs: Éd. du Seuil.

BAUMGARTEN, A. G. 1750/1999: *Esztétika*. Budapest: Atlantisz.

BUBNER, R. 1989: Mutmaßliche Umstellungen im Verhältnis von Leben und Kunst. In Uő: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

CASSIRER, E. 1916/2001: *Freiheit und Form*. Hamburg: Meiner.

- Eco, U. 1990: *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.
- GADAMER, H.-G. 1960/1984: *Igazság és módszer*. Budapest: Gondolat.
- HEGEL, G. W. F. 1823/2004: *Előadások a művészetfilozófiájáról*. Budapest: Atlantisz.
- HERDER, J. G. 1769/1990: *Kritische Wälder TV*. Berlin: Aufbau, 472—473.
- HERDER, J. G. 1777/1993: Denkmal J. J. Winckelmann. In Grimm, G. E. (szerk.) *Schriften zur Ästhetik und Literatur* Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- HUMBOLDT, VON W. 1793/1999: Über das Studium des Alterthums, und des Griechischen insbesondere. In *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*. Hamburg: Meiner.
- HUME, D. 1757/1992: Ajó ízlésről. In *Összes esszéi I*. Budapest: Atlantisz.
- KANT, I. 1790/1997: *Az ítélőerő kritikája*. Szeged: Ictus.
- MAKKREEL, R. A. 1996: The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier, and Kant. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54:1 Winter.
- SCHOLTZ 1990: Der Weg zum Kunstsystem des Deutschen Idealismus. In *Früher Idealismus und Frühromantik*. Hamburg: Meiner.
- SZONDI, P. 1974: *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Metz, S. - Hildebrandt, H.-H. (szerk.) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- WELSCH, W. 1993: *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Ph. Reclamjun.
- WINCKELMANN, J. J. 1755/1978,10: Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban. In *Uő: Művészeti írások*. Budapest: Helikon.

Boros Gábor -

Történelemfilozófia

Semmiképp sem valami magától értetődő dolog, hogy a történelmet filozófiai vizsgálatnak vetjük alá. Csak néhány ellenpélda: a szinte minden diszciplína számára mértékadó Arisztotelész a *Poétika* 9. fejezetében elhatárolja egymástól a poétika *filozófiai* diszciplínáját, amely arról szól, ami megtörténhetik, a történelem nem filozófiai diszciplínájától, amely a ténylegesen megtörtént dolgokat beszéli el. Az újkor kezdetén Hobbes és Descartes ugyan más-más alapon, de egyként kizárja a történelmet a filozófia vizsgálódási területei közül. A diszciplína névadója Voltaire volt *A történelemfilozófiája* című, 1765-ös írásával, ám e mű sajátos keveréke a néprajzi és antropológiai fejtegetéseknek, valamint az úti beszámolóknak, noha természetesen nem nélkülöz bizonyos filozófiai jelentőséget. Condorcet, Kant és Lessing voltak azok, akik tematikusan és módszertanilag is csakugyan a történelem filozófiai megközelítésével foglalkoztak a korábban már tárgyalt írásaikban. A klasszikus történelemfilozófia kétségkívül Hegel történelemfilozófiai előadásaival jutott el kibontakozásának végső fázisához, amelyhez a 19. században már csak Marx vállalkozása mérhető, amely - a többi filozófiai diszciplínánál talán még nagyobb mértékben - a történelemfilozófiát sem átalakítani, hanem forradalmi úton megvalósítani próbálta. A „genealógia” korábban már szintén tárgyalt nietzschei programja is tekinthető a történelemfilozófia elágazásának, melynek igazi kibontakozása azért mégis a 20. századra tehető. Minden bizonnyal azzal függ ez össze, hogy a mechanikai gondolkodás általános válságával előtérbe kerültek a nem „egzakt” tudományok sajátos tudományosságára vonatkozó kérdésfeltevések és vizsgálódások, melyek közül az egyik legfontosabb a történelem tudománya, illetve tudományai: a művészettől a filozófián és a valláson át a tudományokig a történeti kutatás mindenütt a korábbinál nagyobb szerephez jutott. A hermeneutika révén Dilthey-nél módszertani reflexiók is kapcsolódtak hozzá, s a mindennapi életnek a tudomány világával szembeni hangsúlyozása például Heidegger korai munkáiban szintén nagymértékben hozzájárult a történelemfilozófia kialakulásához.

A Hegelnél kiteljesedő, az ész szerepét hangsúlyozó történelemfilozófiai hagyomány a 20. században Husserl kései művében, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című alapvető írásában jelenik meg korszerű formában. A történelem itt bekerül magába a filozófia meghatározásába is: „A filozófia és a tudomány ennek alapján *az egyetemes, az embervolttal mint olyannal »veleszületett« ész megnyilvánulásának történelmi mozgása*” (Husserl 1998: 33, kiemelés az eredetiben). A hagyományosan, ámár félrevezetően „racionalistának” nevezett hagyományt követve, Husserl a filozófia által hagyományosan magának vindikált egyetemes érvényességet az ész fogalmához köti, amelyről azt állítja, hogy megnyilvánulásainak történelmi mozgása van. Husserl metaforába rejtett alapgondolata az, hogy az ész a történelem során egyre jobban kibontakozik, egyre inkább áthatja életünket. Ám ez az ész nem annyiban kapcsolódik ember voltunkhoz, nem annyiban „születik velünk”, hogy velünk együtt jut teljes létezéshez. Ez az ész nem azonos a bennünk individuális utat bejáró egyedi ésszel, hanem attól függetlenül létezik, még ha hozzá hasonlóan s összességében tőle nem függetlenül be is jár egyfajta fejlődési utat. Neki is van „individuális” hordozója, mint a bennünk lévő individuális észnek az egyedi test, amely maga is fejlődik. Ennek az észnek a „teste”, hordozója *az emberiség*, amelyet magát is „egyediesíti” - vagyis egy individuumként láttatja - ez a véges individuum feletti egyedi ésszel való kapcsolata: az egyedi, véges emberi létezők tömegéből egy, a hegei „szellemmel” rokon, emberek feletti individuum bontakozik ki. Az emberiség külsődlegesen sokféleképpen megjelenhet, fejlődhet is technikai értelemben, de ami igazán lényeges az ész számára, az saját önkifejlődése. Ugyanis nem maga az ész születik velünk, hanem a mindenkori fejlődési stádiumához való kapcsolódás lehetősége - elmaradhatunk tőle, elérhetjük, esetleg, ritkán, valamely aspektusában a továbbfejlődését is elősegíthetjük.

Husserl úgy véli, van egy végső célja az ész történelmi kibontakozásának az emberiség történelmében belül, s ez nem más, mint a megrendíthetetlenül bizonyos alapokra épülő tudományos filozófia, az ész egyetemes értelmezője által meghatározott élet elérése. Ez a cél, *telosz*, nem kívülről adott, hanem az emberiség saját, belső célja, amelyet elsősorban már mindig is az *európai* ember kultúrája közelített meg a legjobban. Husserl azonban azon a véleményen van, hogy ez a történelmi teleológia veszélybe került, s e helyzethez

alapvetően háromféleképp viszonyulhat a filozófus. Választhatja a „műveltségi filozófus” (*Literatenphilosoph*) alternatíváját, aki a ránk hagyományozott rendszerek historizáló tanulmányozásának szenteli figyelmét. A historizmus szó jelentésében benne van ugyan a történelem, ám nem a Husserl által megkívánt értelemben: Husserl értelmezésében a historicista relativista: úgy hangsúlyozza az ész történetiségét, hogy közben feladja az abszolútumra vonatkozó igényt. Lehet azonban szkeptikus attitűdű filozófus is, aki vagy teljességgel megkérdőjelezi a tudományos megközelítés lehetőségét a filozófiában, vagy egy speciális természettudományi diszciplína eredményeire akarja építeni a filozófiát. Husserl számára a pszichológia volt az egyetemes ész teleologikus filozófiájára leselkedő fő szkeptikus kihívás. Aki nem a logikára, a *helyes* következtetések tudományára, hanem a pszichológiára, a *tényleges*, viszonylag ritkán logikailag korrekt gondolatműködések, agyműködések tudományára akarja építeni a filozófiát, az feladja az észteleológia filozófiájának igényét.

Husserl e veszélyre tekintettel igen nyomatékosan ajánlja minden leendő filozófus figyelmébe a filozófusnak mint „az emberiség funkcionáriusának” eszméjét. E filozófus feladata lényegében az, hogy védelmezze az egyetemes ész történelmi önfejlődésével összhangban álló, szigorúan tudományos filozófia álláspontját a műveltségi filozófusok és a szkeptikus filozófusok ellenében.

A husserli egyetemességigény nézőpontjából vizsgált történelem mint egy belső cél felé tartó teleologikus folyamat eszméje egy meghatározott típusú történelem-filozófiát jelent, melyet olykor *szubsztanciális* történelemfilozófiának neveznek, s szembeállítanak az *analitikus* történelemfilozófiával. Ez utóbbi, elsősorban Danto 1965 nyomán emlegetett irányzat, annyiban nem tartozik igazán témánkhoz, hogy nem annyira önálló eszmefuttatásokat alkot a történelemről, mint inkább a történettudomány és a szubsztantív történelemfilozófia módszertani reflexióját igyekszik elősegíteni. Ennek a megközelítésnek klasszikus változata Collingwood 1946/1987.

Robin G. Collingwood (1889-1943) egyrészt hivatásos régész volt, másrészt a metafizika professzora Oxfordban. A szubsztantív történelemfilozófiától eleve elkülönül azáltal, hogy hangsúlyozza, a történelemfilozófia alapvető kérdéseire inkább adhatna komolyan

vehető választ egy filozófiával nem foglalkozó történész, mint egy nem történettudós filozófus. Saját személyében viszont egyesül e két kutató: történelemfilozófiai munkássága régészeti ásatásainak és azok feldolgozását célzó munkáinak módszertani kérdéseiből indult ki, de végeredményben messze túlnőtt ezeken a partikuláris kérdéseken. „A sajátos tárgyval rendelkező, sajátos megismerési típusként vagy formaként felfogott történetírás természetének filozófiai vizsgálatára” törekszik (Collingwood 1946/1987: 55). A történelemfilozófia az ő számára ugyanolyan reflektív, „másodlagos” ismeret, mint a filozófia valamennyi ága: nem magával a múlttal foglalkozik, mint a történettudomány, de nem is a történész tudatában zajló gondolkodási folyamatokkal, mint a pszichológia. A történelemfilozófia voltaképp ismeretelmélet, ám tárgya speciális, hiszen a történelmi megismerés által felvetett, a 19. században megkerülhetetlenné váló nehézségekkel foglalkozik. Ezeknek a nehézségeknek foglalata az a négy nagy kérdés, melyeket Collingwood a történetírás kapcsán feltesz és megválaszol: a történetírás a *res gestae*, vagyis az emberek által véghezvitt dolgok feltárása. A történész *módszere* az *értelmezés*, az *evidenciák*, a múltbeli eseményekre vonatkozó - egyáltalán nem szükségképp írásos - dokumentumok értelmezése. S végül a történetírás *célja*, hogy önismerethez segítse az embert, hisz nem tudhatjuk, mire vagyunk képesek, addig, amíg nem tudjuk, mit tettünk meg korábban (Collingwood 1946/1987: 58 sk.).

A francia filozófiában sajátos módon nem igazán jellemző a klasszikus történelemfilozófiai vizsgálódásokhoz való kapcsolódás, és nincs olyan egymásra reflektáló művekben megnyilvánuló, önálló irányzat, mint amilyet a jobbára az angolszász filozófiában művelt analitikus, illetve a jobbára a német nyelvterületen művelt szubsztantív történelemfilozófia jelent. Kojéve 1947 és Aron 1938 alkotják a kiindulási pontokat, melyekből egyrészt egy antropológiai, másrészt egy politikafilozófiai irányultságú történelemgondolás bontakozik ki. Egzisztencialista, de Marxhoz is közel álló történelemértelmezést dolgozott ki Merleau-Ponty és Sartre, akinek különösen *Critique de la raison dialectique* (A dialektikus ész kritikája) című munkája jelentős ebből a szempontból. A strukturalista gondolkodás elemeire épít Foucault sajátos esztétörténeti munkáiban, míg a hermeneutikával összekapcsolt fenomenológia alkotja a háttérét Ricœur történelmet tematizáló munkáinak.

Ha eltekintünk Husserl imént vázolt kései kísérletétől a szubsztantív történelemfilozófia „átmentésére” a 20. század viszonyai közepette, ez a fajta elgondolás nem volt különösebben vonzó a jelentősebb gondolkodók körében. Nagyon is hasznos lehet azonban a szubsztantív történelemfilozófia izgalmas gondolatmenetekre alkalmat adó örököséként értelmezni a 20. századi német filozófiában a történelem filozófiai vizsgálatának azt az ágát, amelyet a szekularizáció elméletének lehetne nevezni. Carl Schmidt *A politikum fogalma* című munkájával vette kezdetét e fogalom pályafutása, amelyben mások mellett Karl Löwith, Hans Blumenberg, Rudolf Bultmann, Hannah Arendt foglaltak állást. Ugyancsak tekinthető ennek a fajta történelemfilozófiának hatásaként a narratív identitás elmélete, amely a történettudomány önreflexiójától az etikán át a fenomenológiáig különböző változatokban ígér megoldást vitás kérdésekre.

Carl Schmitt (1888-1985), a nemzetiszocialista rezsimnek tett szolgálatai és élethossziglani antiszemitizmusa okán igen vitatott jogász, jogelmélet-alkotó. *Politikai teológia* című munkájának 3. részében olvassuk a következő, programatikus állítást: „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom.” (Schmitt, C. 1992:19) Schmitt számára ez a tétel nem annyira leíró, tudományos tétel, mint inkább cselekvési program: ha a modern államelmélet legitimitását a teológiától kapja, akkor művelésének az a legitim módja, ha az államelmélet alapfogalmait a teológia fogalmi struktúrái alapján értelmezzük, hiányosságait pedig e struktúrákból kiindulva igyekszünk megszüntetni. A szekularizáció tehát a legitimitás egyedül lehetséges forrásaként kerül értelmezésre Schmittnél és a Schmittet követő gondolkodóknál, ahhoz hasonló jelentésváltozással, mint amilyen a „metafizika” esetében figyelhető meg. Ahogyan az eredetileg bizonyos Arisztotelész-kéziratoknak az egész korpuszon belül elfoglalt helyére vonatkozó kifejezés a „természeten túli” dolgok vizsgálatának megjelölésévé vált, úgy vált az eredetileg az egyházi javak világi tulajdonná tételére vonatkozó történettudományi műszó a legitimitás kérdésére utaló filozófiai terminussá. Löwith és Bultmann azok, akik a történelemfilozófiára vonatkoztatva, egyetértően alkalmazzák a kifejezést. A kifejezés filozófiai használatával kapcsolatos aggályoknak viszont igen erőteljesen ad hangot Blumenberg, akinél az is különösen világossá válik, hogy az újkor megjelenésének, illetve e történelmi esemény filozófiai értelmezésének alapvető jelentősége van

a tekintetben, hogy mit gondolunk a szekularizációról s a történelemfilozófia lehetőségeiről. Blumenberg után a szekularizációprobléma megvitatása fokozatosan átadja helyét az újkor megértésére és a történelemfilozófia lehetőségére vonatkozó állásfoglalásoknak Kosellecknél, Marquardnál és Arendtnél.

A Heidegger-tanítvány *Karl Löwith* (1897-1973), a schmittivel rokon, paradigmatiszta állítással nyitja történelemfilozófiai fő művét: „Az alábbi vizsgálódásban a »történelem filozófiája« kifejezés a történelem olyan szisztematikus értelmezését jelöli, amelynek princípiuma összefüggést teremt a történeti események és következmények között, és egy végső értelemre vonatkoztatja őket. Ha így értelmezzük, minden történelemfilozófia teljességgel a teológiából táplálkozik, azaz a történelemnek üdv történetként való teológiai értelmezéséből” (Löwith 1949/1996: 39). Vagyis a történelemfilozófia alapvetően szubsztantív: vörös fonálként húzódik végig benne az egységes értelem alapelve, melyet vagy explicit módon a teológiából vesz, vagy pedig kénytelen elismerni, hogy hozzátapad bizonyos fajta őszintétlenség. A szó teljes értelmében szekularizált történelemfilozófia nem lehetséges: „a modern történelemfilozófia a beteljesedésbe vetett bibliai hitből származik, s eszkatologikus előképének szekularizációjával ér véget” (Löwith 1949/1996:40). Ha - mint Burkhardt - lemondunk „minden teológiai és metafizikai rendezőelvről”, akkor egyszersmind búcsút mondtunk a történelemfilozófiának is. Ez a voltaképpeni történelemfilozófia Ágostonnal veszi kezdetét, aki mintegy normatív rangra emeli a történelem eredeti görög, ciklikus szemléletének elvetését: a világ nem egymást váltó világkorszakok kezdet és vég nélküli sorozata, hanem meghatározott kezdetből, a teremtésből kiinduló és meghatározott véggel, Krisztus második eljövetele felé haladó, egyszeri folyamat, melynek egésze az üdvösségre vonatkozó isteni terv, elrendelés - a gondviselés - uralma alatt áll. Történeti gondolkodás egyáltalában csak ebből az elképzelésből kiindulva lehetséges, és mikor az újkorban a gondviselésbe vetett hitet felváltja a haladáshit, akkor ezáltal nem annyira *megjelenik* a történeti gondolkodás, hanem éppenséggel egy lépést tesz bevégeződése felé, amennyiben elhomályosítja keresztényi eredetét, vagyis egyre kevésbé tart igényt az egyedi eseményeket egyesítő s így egy másik dimenzióba emelő alapelve.

Heidegger másik korai tanítványa, az evangélikus teológus, *Rudolf Bultmann* (1884-1976) Löwithre is épít, mikor *Történelem és eszkatológia* című munkájában kibontja saját szekularizációs elgondolását. A szekularizáció tézisért elfogadja és magától értetődő módon alkalmazza is magyarázó elvként konkrét szövegek elemzésére építő történeti áttekintésében. „Az eszkatológia szekularizálása az év századok folyamán” alcímet viselő ötödik fejezetben például a következőket olvassuk: „a történészek most már úgy vélik, hogy magán a történelmi folyamaton belül is megismerhetik a történelmi cselekvések és események értelmét, a folyamatot pedig organikus egészként fogják fel; és meg vannak győződve arról, hogy a történelem tudományos vizsgálata minden esetben feltárhatja ezt az értelmet. Megjelenik a történelem teleologikus felfogása, és már csak a gondviselés fogalmának szekularizálására van szükség ahhoz, hogy a történelem értelmét immanensként gondolhassák el. (...) Miként a történelem teleologikus felfogása *világiasítható* volt, akként az volt a „Civitas terrena” és a „Civitas Dei” küzdelméről szóló Szent Ágoston-i felfogás is. A ideológia koncepciója lehetővé tette, hogy a küzdelmet fejlődésként, haladásként értelmezzék, immár szekularizáltan írják le, harcként a természet sötét erői és az ésszerűtlenség, másfelől a felvilágosodott ész között. (...) Az eszkatológiai beteljesedés eszméjét pedig úgy lehetett értelmezni, mint az észnek a történelmi fejlődést szükségképpen betetőző győzelmét” (Bultmann 1957/1994: 71-74).

Jól látható, milyen módon alkalmazzák az ehhez a gondolkodásmódhoz kapcsolódó történelemfilozófusok a szekularizáció eszméjét: a haladáselvű történelemfilozófiai koncepciók megszületésének magyarázó elve, hogy a keresztény, teleologikus történelemfelfogás kialakulásával a teleológia leválaszthatóvá vált a teológiai gyökereitől, s kijelölhette az e világi események tisztán tudományos magyarázatával összekapcsolódva az e világi teleologikus történelemfilozófiának legalább a feladatát, ha nem is a kész sémáját.

Több kérdés is felvethető ezzel a magyarázó elvvel kapcsolatban. Például az, hogy ha elfogadjuk is a tézist, amely szerint a szekularizáció *lehetősége* benne rejlik a teológiai-teleologikus történelemfogalomban, feltétlenül tovább kell kérdeznünk, hogy vajon mi az oka annak, hogy a történelem egy meghatározott pontján, éppenséggel a korai újkorban s a korai felvilágosodásban vált *valósággá* ez a lehetőség. Bultmann így fogalmaz: a „középkori

történetírás még nem vette észre a lehetőségeket, melyek az egyházatyák történetírásában, különösen Ágoston művében adva voltak - tudniillik a szekularizálás lehetőségeit” (Bultmann 1957/1994: 74). Ez azonban nyilvánvalóan nem tekinthető kielégítő magyarázatnak, hiszen annak kiderítése volna igazán érdekes, miért nem „vették észre” e lehetőséget több mint ezer éven át.

Ám ami Bultmann megközelítését kitünteti, az mindenképp inkább az a Löwithtől kissé eltérő sajátosság, hogy teret ad olyan, inkább elemző, mint szubsztantív történelemfilozófusoknak, mint amilyen Collingwood, valamint az is, hogy nála az emberre mint döntéseket hozó, felelős individuumra összpontosító megközelítés dominál. Ez utóbbi sajátosság minden bizonnyal a korai Heidegger elemzéseinek hatása nála. Szent Pálnak az eszkatológia historizálásában játszott szerepét elemezve kezdi előtérbe állítani az individualitást, azáltal, hogy egyáltalán nem triviális módon a történetiséget az individualitás kontextusában értelmezi:

„Szent Pál ugyanakkor felfedez egy másik jelenséget: az emberi lét történetiségét, azt a történetet, amelyet mindenki maga él át és amely által elnyeri valódi lényegét” (Bultmann 1957/1994: 56). A történetiség tehát itt nem az, amit egy történelemfilozófiai műtől várnánk, nem az emberiség történelme, hanem az a történet, amelyet az egyes individuum él át. Ez a történet másfelől döntésekből szövődik, amelyek hívásra adott válaszok. „A kérdés az, meg tudja-e hallani a hívást - felhívást arra, hogy szabad döntés által önmaga legyen. Az ember történetiségéhez hozzátartozik, hogy lényegét döntésein keresztül nyeri el. (...) minden új helyzetbe a korábbi döntései által kialakított emberként lép be, úgyhogy döntéseit mindig meghatározzák korábbi döntései” (Bultmann 1957/1994: 56. sk.). Ebben a múltbeli döntések által feltételezett, mindig újonnan meghozandó döntésben nem nehéz felfedezni a *Lét és idő* Heideggerének *geworfener Entwurf* - koncepcióját. A könyv záró fejezete kapcsolja ezt az eredetileg fundamentálonológiai elgondolást explicit módon a történelemfilozófiához. Mindenekelőtt rögzíti, hogy a történelem igazi alanya a cselekvő ember. Ez az önmagában véve kevésbé feltűnő állítás attól válik érdekessé, hogy a cselekvés fogalmát szinte egzisztencialista módon kitágítja: egyrészt beleérti a szenvedést is - „a történelemhez valójában nemcsak az emberi cselekvések, hanem ezek az elszenvedett mozzanatok is hozzátartoznak” -, másrészt magát az

elszenvedést cselekvésként értelmezi: „Bizonyos értelemben a szenvedések szintén cselekvések, tudniillik amennyiben reakciók valamire” (Bultmann 1957/1994:155). A döntéseket meghozó akarat azonban a mindenkori jelen által meghatározott kötelesség törvénye alatt áll. A jelenben hozott döntéseket egyszerre jellemzi, hogy a múlt hatása van jelen bennük, s hogy a jövőről szólnak. A történelemben működő determinisztikusan ható törvényeket feltételező historicizmussal szemben Bultmann hangsúlyozza, hogy a múltból sohasem csupán egy döntés következhet, s ezért bármely jelen döntésünk mindig egy meghatározott jövő választása az alapvetően nyitott jövő horizontjából. S épp ez a múltat a jövővel folyamatosan összekapcsoló döntés az, ami a történelem egységét alkotja. Az egyes ember a történelem igazi alanya: „az emberiség mindig, minden egyes korszakban és minden egyes emberi lényben egész” (Bultmann 1957/1994:159).

Ezzel a tézissel önmagában minden bizonnyal egyetértene *Odo Marquard* (1928-) is, ám ő a hangsúlyt egészen máshová helyezi, mint Bultmann. Alapvetően ő is elfogadja a tézist, amely szerint a történelemfilozófia szekularizált történelemteológia. Ezt azonban oly módon radikalizálja, hogy az egyes számban használt történet-, illetve történelemfilozófiát művelni akaró ember szerinte az abszolútum, Isten helyébe képzeleli magát, s ez katasztrofális következményekkel jár - amint ezt a történelemfilozófia kétszáz éve jól mutatja, s amint ezt a második világháborút követően egyetemi karriert kezdő német „szkeptikus generáció” tagjai általában is gondolják. Marquard ebből arra a következtetésre jut, hogy egyszerre kell búcsút mondania a történelemfilozófiának és a végtelenségre aspiráló, azaz sorsának irányítását túlságosan is saját kezébe venni kívánó embernek. Tanulságos a Bultmann imént idézett mondatának - biztosan nem szándékosan - homlokegyenest ellentmondó tézis Marquardnak filozófiai pályafutására visszatekintő kis írásából: „Jövőnk nem elsősorban a beteljesülések birodalma, hanem a végességé. Az ember - mint Heidegger fogalmaz - „a halálhoz mért”: *vita brevis*. Élet- és halálvilágbeli jövőnk e kurtasága egyben hozzákötöz bennünket ahhoz, amik már vagyunk. Nincs időnk rá, hogy származásunk elől eliszkoljunk tetszésünk szerint; amiért is mindenkor tulajdon múltunk is maradunk, vagy főképpen tulajdon múltunk, amely az esetleges hagyományok - a szokások - erejével határoz meg bennünket. (...) Sorsvéletlenek: mi, emberek mindenkor inkább tulajdon véletlenjeink

vagyunk, mint tulajdon választásunk” (Marquard 2001:10). Nemcsak hogy az elszenvedett eseményeknek nem vagyunk urai, de még cselekvésnek tűnő történéseink is inkább szokásainkból fakadnak. Az elvszerűséghez való ragaszkodással szemben sokkal inkább az esetlegességre kell építeni a rendszerszerűvel szembenálló szkeptikus filozófiát. Marquard ennek a beállítódásnak stilisztikai következetességgel igyekszik megfelelni: nyelve egyáltalán nem a tudományos prózához közelítő filozófusi nyelv, hanem inkább a pillanatnyi ihletnek engedő, rögtönzéseket magába fogadó elbeszélői nyelv.

Röviden érdemes megemlékezni arról, hogy a más gondolkodói habitusú Karl R. Popper is összekapcsolja - Bultmannhoz hasonlóan - a historicizmus kritikáját azzal a felfogással, hogy a történelem igazán lényeges, ám soha igazán elismert szereplői nem a nagypolitikusok, hadvezérek - Hegel „világtörténelmi individuumai” -, hanem az egyes, mindennapi emberek (lásd Popper 1994/1997: 133-157).

Ennél viszont mindenképp érdekesebb mostani szempontunkból az a „szkeptikus generáció”, amelyre Marquard kapcsán tettünk célzást. Azokról a gondolkodókról van szó, akik nem feltétlenül szigorú értelemben vett szakfilozófusok, de akik közvetve vagy közvetlenül egy keveset publikáló, ám annál nagyobb tanáregyéniség, *Joachim Ritter (1903-1974)* hatása alatt kezdték gondolkodói pályájukat. Az ő számukra a történelem egyre kifinomultabb módon lesz a filozófiai reflexió tárgya: semmiképp sem keresnek egy meghatározott, átfogó, értelemadó princípiumot teológián innen vagy túl, hanem valamiképp annak a diszciplínának keretei közé illesztik a történelem vizsgálatát, amelyet *kultúrfilozófiának* szokás nevezni. Ritter legnagyobb hatású publikációs teljesítménye a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (A filozófia történeti szótára), amelyet 1971-től kezdve haláláig maga szerkesztett, s amelyben egy olyan filozófiafelfogás bontakozik ki, amely nem hajlandó tudomást venni filozófiatörténet és szisztematikus filozófia elkülönítéséről. *Collegium philosophicumnak* nevezték azt a münsteri filozófiai műhelyt, amely Ritter körül szerveződött, de túlélte őt, s máig meghatározó jelentőségű áramlata, illetve csoportja a német filozófiának, filozófusoknak.

1970-től *Hans Blumenberg (1920-1996)* is Münsterben tevékenykedett közmondásossá vált visszavonultságban. Ugyanakkor egyik alapítója

volt annak a *Poetik und Hermeneutik* elnevezésű körnek, amelynek további tagjai közt találjuk Marquardot s a még említendő Kosellecket, Jan és Aleida Assmannt s másokat. *Die Legitimität der Neuzeit* (Az újkor legitimitása) című munkájában nagy ívű kultúrtörténeti elemzések révén mutatja ki, hogy a szekularizáció kategóriája úgy, ahogyan értelmezni szokás, nem alkalmas történeti magyarázó kategóriának, s még annál is kevésbé legitimáló vagy a legitimáció megtagadását igazoló kategóriának (mint Schmittnél). Érvelésének magja az a kettős, a történelemfilozófia mind szubsztancializáló, mind metodologizáló változatára kiterjedő állásfoglalás, mely szerint nincs egy egységes szubsztancia a történelmi folyamat mélyén, s ennek következtében nincsenek történelmi konstansok, azaz - a természettudományok állandóihoz hasonlóan - konstans válaszok a korszakról korszakra változó kérdésekre a történeti tudományokban, így a filozófiában sem. Épp ellenkezőleg: ha valamit átvesz az egyik korszak a másiktól, az csakis kérdés lehet, ám nem minden kérdést, hanem azokat, amelyekre sajátos jellegéből adódóan válaszolni is tud. A történelmet nem statikus konstansok uralják, hanem meghallott és meg nem hallott, vagyis relevánsnak és irrelevánsnak tartott kérdések és a rájuk adható válaszok dinamikája mozgatja.

Gondolkodásmódját tekintve *Reinhart Koselleck* (1923-2006) is közel állt a münsteri típusú filozofáláshoz, noha ő inkább történész volt, de mint történész a Ritteréhez hasonló jellegű *Geschichtliche Grundbegriffe - Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache* című, történeti-szisztematikus szótár egyik fő szerkesztőjeként fontos történelemfilozófiai álláspontot képviselt, melynek teoretikus kidolgozását az *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája* című könyvében találjuk. A Heidegger-Schmitt-Ritter nagy tanári hármasból, mely Németország második világháború utáni nagy filozófusgenerációinak gondolkodásmódját oly mértékadó módon befolyásolta, Koselleck inkább az első kettőhöz kapcsolódott. Az ő történelemelméleti kérdésfeltevése egyfelől az újkor újdonságának megragadására, másfelől a történelemfilozófia megjelenésének értelmezésére irányult.

Az újkor kialakulásának évszázadait „temporalizációként”, a történelmi idő felgyorsulásaként ragadja meg. Az elmúlt korok jövőhöz való viszonyulásának módosulásait vizsgálja, és ennek vezérfonala mentén alapvető különbséget fedez fel a középkor és az újkor között: az egyház

által uralt korszakokban az egyház, amely eleve mintegy megfagyott jövő - amennyiben létét Krisztus második eljövetele elmaradásának s az így előállt helyzet normalizálódási vágyából fakadó igények teljesítésének köszönheti -, a jövőt előrehozni törekvő prófétai törekvéseknek is feltétlen ura. A próféták s a reformátorok egyként gyorsulni látják a történelmet, saját korukat a végítéletet közvetlenül megelőző kornak tekintik. Ennek a gyorsulásnak az ágense azonban maga Isten, míg az újkor egészen más jellegű temporalizáció ideálját látja szeme előtt lebegni: az ember a tudományos-technikai vívmányok, valamint a politikai forradalmak előidézése révén saját maga gyorsítja a történelmet, melynek ágenseként immár saját magát tekinti. A próféták és reformátorok által várt *végidő* helyett az idő megváltozott ugyan, de a változás értelme szerint levált mindennemű végidővárásról, teljességgel az e világ - e *saeculum* - ideje lett, azaz szekularizálódott.

A történelemfilozófia ennek a fajta szekularizációnak lett az eredménye. A prófétaság üresen maradt helyét a jövő fürkészésében két gondolkodási típus foglalta el: a „racionális prognózis” és a történelemfilozófia (Koselleck 1979/2003: 30). A racionális prognózis Koselleck elemzésében alapvetően a politikai döntéshozatal kalkulációs mestersége, amelyet a reneszánsz fejedelmi udvarokban kezdtek művelni, s később az abszolutisztikus uralkodók udvaraiban teljesítettek ki. Ez tisztán racionális, a jövő rövid távú meghatározására irányuló mesterség - részben mesterkedés. A történelemfilozófia ezzel szemben hosszabb távra próbál előre tekinteni:

"A jövő racionális prognosztikájának és az üdvreménységnek sajátos, jellegzetesen XVIII. századi keverékével van dolgunk, amely beépült a haladás filozófiájába” (Koselleck 1979/2003: 36). Az az időlépték, amelyen belül a „haladás” - 17-18. századi eredetű - fogalma egyáltalán értelmezhető, már nem a racionális politikai prognózis által belátható időtartomány, valahol az emberi értelemben vett természeti idő és az eredeti keresztény eszkatologikus idő között helyezkedik el, azoknak az egyes gondolkodóknál változó jellegű összetételeként fogható fel.

Koselleck fő, fogalomtörténeti kutatásai ebből az alapelgondolásból nőnek ki. Hiszen az iméntihez hasonló társadalomtörténeti gondolatmenetek nem önmagukban létező valóságokra vonatkoznak,

hanem a társadalmi és politikai cselekvésre képes individuumok alapvető fogalmaik révén azonosítják önmagukat és tetteiket. A fogalmak pedig mindig az alapjukul szolgáló társadalmi beágyazottságukból nyerik értelmüket: „Közös fogalmak híján nincs társadalom, s főleg nincs egységes politikai cselekvés. Fordítva pedig, fogalmaink politikai-társadalmi rendszerekben gyökereznek, amelyek jóval összetettebbek, semmint hogy pusztán nyelvközösségeként, néhány vezérfogalommal volnának megragadhatók. Egy „társadalom” és annál „fogalmi” közt feszült a viszony, ami a történelem megfelelő tudományterületeire is rányomja a bélyegét” (Koselleck 1979/2003: 122). A fogalomtörténeti kutatásnak tehát komoly társadalom- és történelemfilozófiai előfeltevései vannak.

Kétségtől ide, a szubsztantív történelemfilozófia korunkbeli örökösei közé tartozik az emlékezés, az emlékezet kultúrfilozófiai kutatása, hiszen a Koselleck által elemzett „társadalom” és „fogalmi” közti összetett viszony nagyon is megközelíthető az alapvetően például Jan Assmann által vizsgált „kulturális emlékezet” jelenségén keresztül (Assmann 1992/1999). Ugyancsak ide tartozik a szóbeliség-írásbeliség váltásának és általában véve a kommunikációs médiumok változásainak az utóbbi időben Nyíri J. Kristóf által összefogott kutatása, amennyiben a fogalmak sohasem valamilyen tisztán mentális úton jutnak el odáig, hogy politikai cselekvéshez szükséges identitásképző erejük legyen. S végül a történetírás elbeszélő mintáinak kutatása szintén kapcsolódik e problematikához. Az emlékezet- és identitásképző alapfogalmak leggyakrabban a történeti múltból merülnek föl s kapják legitimációjukat, ám fontos tudatosítani, hogy a történészek nem csupán saját fogalmai, de a fogalmak összekapcsolásához használt elbeszélői mintái sem maguktól értetődő, semleges munkaeszközök, hanem a tárgyat formáló sémák (White 1997).

Anélkül, hogy kimerítően tárgyalni kívánnánk *Hannah Arendt* (1906-1975) munkásságát - amely kétségtől a hiányzó társadalomfilozófia fejezetbe illeszkednék -, említsük meg, hogy mint Heideggertől és Jasperstől egyaránt hatásokat befogadó, de ennek ellenére önálló gondolkodó Arendtnek megvolt a maga határozott történelemfilozófiai alapkoncepciója is, amelynek döntő eleme szintén az újkor értelmezése. Az ő értelmezésében az újkor nem egységes fenomén, mert a nagy francia forradalommal beköszöntő modern kor olyan,

mintha valami előzmények nélküli törne be váratlanul a világba, míg az újkor megjelenése összekapcsolható oksági előzményekkel, még ha nem is vezethető vissza rájuk. Ahogyan a modernség kezdete a francia forradalom, úgy az újkor kezdetén Arendt szerint három nagy esemény áll: a földrajzi felfedezések és az európai ember uralomra jutása a Föld egésze felett, a tudományos és technikai felfedezések, valamint a szekularizáció, amelyet Arendt a sajátból való kiforgatásként (*Enteignung*) értelmez két, egymáshoz kapcsolódó értelemben. Az első a hagyományos értelem: a reformáció nyomán megfosztják tulajdonuktól az egyházat és a kolostorokat; a második viszont csak közvetve kapcsolható az elsőhöz: a modern gazdaság fejlődésnek indulása azáltal, hogy az egyes embereket kiforgatják sajátjukból. Mindennek megvan az a fatális következménye, hogy az ember elidegenedett földgolyójától: a matematikai tudományok fejlődése lehetővé tette a teljes mértékben felfedezett glóbusz felmérését, ami aztán megalapozta a felmérhetetlen távolságok (*Ferne*) megszűnését, a föld összezsugorodását. A repülőgép és az űrhajó, amellyel az ember ténylegesen is kilép összezsugorodott földi világából, egyrészt az eredeti felmérés következménye, másrészt az elidegenedés nyilvánvaló jele (Arendt 1958/1967: 244. skk.).

A történelemfilozófia nem lezárt korpusz. A történelem és a történet kategóriáját filozófiailag termékenyen alkalmazzák olyan különböző irányzatok képviselői, mint a fenomenológia (lásd Tengelyi 1998, illetve saját írását kötetünkben), a Frankfurti Iskola (lásd 8.13. és Felkai Gábor írását kötetünkben), valamint az analitikus jellegű morálfilozófia (lásd Orthmayr Imre írását kötetünkben).

Irodalom

ARENDR, H. 1954/1995: *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris-Readers International.

ARENDR, H. 1958/1967: *Vitaactiva oder Vom tdtigenLeben*, München: Piper.

ARON, R. 1938: *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard.

ASSMANN, J. 1992/1999: *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz.

BLUMENBERG, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966 (1. kiadás)/1988 (bővített 2. kiadás).

BULTMANN, R. 1957/1994: *Történelem és eszkatológia*. Budapest: Atlantisz.

CSEJTEI DEZSŐ et al. (szerk.) 1994: *Ész, élet, egzisztencia IV. Történetfilozófia I.*, Szeged: Pro Philosophia Szegedinensi.

COLLINGWOOD, R. G. 1946/1987: *A történelem eszméje*. Budapest: Gondolat.

DANTO, A. C. 1965 -. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: CUP.

ERDÉLYI ÁGNES - KELEMEN JÁNOS 1984: „Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák”. *Filozófiai Figyelő* 4 6-31.

FOUCAULT, M. 2001: *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz.

FOUCAULT, M. 1999-2001: *A szexualitás története*. 3 kötet, Budapest: Atlantisz.

FOUCAULT, M. 2004: *A bolondság története*. Budapest: Atlantisz.

GYURGYÁK JÁNOS - KISANTAL TAMÁS (szerk.) 2006: *Történetelmélet*. 2 kötet, Budapest: Osiris.

HUSSERL, E. 1998: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Budapest: Atlantisz.

KELEMEN J. 2000: *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest: Atlantisz.

KÖJÉVÉ, A. 1947: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

KOSELLECK, R. 1979/2003: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz.

LÖWITH, K. 1949/1996: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest: Atlantisz.

MARQUARD, O. 2001: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz.

POPPER, K. R. 1945/1989: *A historizmus nyomorúsága*. Budapest: Akadémiai.

POPPER, K. R. 1994/1997: *Megismerés, történelem, politika*. Budapest: AduPrint.

RICCEUR, P. 1955: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.

RICCEUR, P. 1983-1985: *Temps et récit*. 3 kötet, Paris: Seuil. (Részlet magyarul: Idő és elbeszélés. *Tanulmányok/Studije*, Újvidék: A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete 18/19. füzet, 1986, 7-42)

RICCEUR, P. 2000: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

SARTRE, J.-P.: *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard. 1960 (1. kötet), 1985. (2. kötet).

SCHMITT, C. 1992: *Politikai teológia*, Budapest: ELTEÁJK-Tempus

SCHNÁDELBACH, H. 1983: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

TAKÁCS ÁDÁM (szerk.) 2004: *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan.

TENGELYI LÁSZLÓ 1998: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.

WHITE, H. 1997: *A történelem terhe*. Budapest: Osiris-Gond.

Orthmayr Imre - 20. századi angolszász etika

A 20. században az angolszász etikai megközelítések szerteágazó érvelési irányaik ellenére is egységes nézetrendszert alkotnak és feldolgozzák, továbbfejlesztik a klasszikus erkölcsfilozófia szinte minden hagyományát. Az alábbiakban felvázolom ennek az összetett etikai szakirodalomnak néhány fő vonulatát. Az alkalmazott etika, a szociáletika és a feminista etika kérdéskörét és irodalmát még csak érinteni sem tudom.

1. Metaetika (1)

George Edward Moore 1903-ban megjelent könyve, a *Principia Ethica*, a 20. század egyik legtöbbet idézett és vitatott etikai műve, az analitikus filozófia és a század angolszász etikájának legfontosabb kiindulópontja. Az analitikus filozófia a filozófia nyelvi fordulatának egyik legmarkánsabb eredménye (lásd 9. fejezet). Képviselői a tradicionális filozófiai problémák megoldását vagy bizonyos megoldások cáfolatát a nyelvhasználat logikai elemzésére alapozták. Az analitikus filozófia a filozófiatörténet talán egyetlen olyan irányzata, amelynek önazonossága nem köthető tartalmi tételekhez, hanem csak megközelítésmódja, elemzési módszere alapján azonosítható. A végletekig letisztított fogalomhasználat és a logikai kapcsolatok szigorú érvényesítése a megkülönböztető jegye. Ez az eszköztár nagymértékben terapeutikus: egyik fő célja annak kimutatása, hogy a hibás filozófiai érvek és tételek egyszerűen a helytelen nyelvhasználatra vezethetők vissza.

Az etikán belül az analitikus filozófia a 20. század első felében a metaetikai kérdések vizsgálatára összpontosított. A „metaetika” tulajdonképpen ugyanazt jelenti, mint a „másodfokú etika”. Az etika, avagy erkölcsfilozófia fő feladata elméletileg alátámasztott választ adni a következő típusú kérdésekre: „Mi a helyes cselekedet?”, „Mit kell tenni?”, „Melyek a jó élet vezérelvei?” Az ilyen kérdések *normatív* jellegűek. Ezek a tulajdonképpen erkölcsi és erkölcsfilozófiai

kérdések. Más szóval az *elsőfokú* etika kérdései. Vannak az erkölcsfilozófiának olyan kérdései is, amelyek az előbb említettekre reflektálnak. Ezek a következő típusúak: „Hogyan ismerhető fel, hogy mi tesz egy cselekvést erkölcsileg helyessé?”, „Milyen léttel bírnak a világban az értékek?”, „Mit jelentenek és milyen viszonyban állnak egymással az erkölcs alapfogalmai, mint például a »jó« és a »helyes«?”, „Érvényesülnek-e az erkölcsi állítások között a logika szabályai?”. Ezek a normatív állításokra irányuló ismeretelméleti, lételméleti és logikai kérdések. A *másodfokú* etika kérdései.

A 20. század első felében a metaetika fogalmát a másodfokú etika egyik ágára, a nyelvi (logikai és grammatikai) elemzésre kötötték le. Moore könyve annak megállapításával kezdődik, hogy az etika tárgya a bevett elképzeléstől eltérően nem a jó magatartás, hanem maga a jó: milyen tulajdonság a jó, mit jelent a "jó", hogyan lehet definiálni a "jót". Álláspontja szerint a "jó" elemi, további alkotórészekre nem bontható fogalom, s ennél fogva nem definiálható. A jó fogalma valamilyen objektíve meglévő tulajdonságot jelöl, amelynek meglétét közvetlen belátással ismerjük fel. Ugyanúgy, ahogyan felismerjük a sárga színt, de nem tudjuk definiálni, és nem is tudjuk elmagyarázni, hogyan ismerhető fel, a jó ismérveit sem tudjuk megadni. Ha megpróbáljuk definiálni, s különösen ha természeti ismérvekkel próbáljuk definiálni - mint amikor az öröm lelkiállapotával azonosítjuk -, a naturalista hibát követjük el.

Moore szerint közvetlen értelmi belátással, racionális intuícióval ismerhetjük fel, *mi a jó*. Ennek alapján őt tekintik a *metaetikai intuicionizmus* legjelentősebb képviselőjének. Amikor viszont ő beszél az intuicionistákról, akkor azokra a szerzőkre utal, akik szerint közvetlen értelmi belátással felismerhető, hogy *mit kell tenni*. Ennek lehetőségét Moore tagadja. Szerinte csak akkor dönthető el, hogy adott esetben erkölcsileg mit kell tenni, ha tudjuk, hogy a lehetséges cselekvési alternatívák közül melyik eredményezi a legtöbb jót a világban. Azokat a szerzőket, akik az elérendő jót tekintik az erkölcsileg helyes cselekvés végső kritériumának, a *teleológiai* (az elérendő jót célul kitűző) vagy *konzekvencialista* (a ténylegesen elért jó alapján ítélkező) etika képviselőinek nevezik. Ezzel a felfogással állnak szemben azok az etikusok, nevezetesen a *deontológiai erkölcsfilozófia* képviselői, akik szerint valamilyen típusú cselekvést önértékénél fogva (például azért, mert megfelel valamilyen előírásnak),

következményeire való tekintet nélkül kell végrehajtani. A deontológiai intuicionisták két legjelentősebb képviselője a metaetikai irányzaton belül Harold Prichard és Sir David Ross.

A neopozitivisták válasza az intuicionizmusra, annak is elsősorban moore-i változatára, az *emotivizmus*. Szerintük az erkölcsi ítéletek nem valamiféle objektív tulajdonságok megfogalmazásai, hanem pusztán szubjektív beállítódásaink, érzelmeink kifejezései, valamint arra irányuló eszközök, hogy mások attitűdjét és viselkedését befolyásoljuk. Valójában nem is kijelentések, nincs igazságtartalmuk, nem felelnek meg a logika szabályainak. Jelentés nélküliek. Sir Alfred Ayer és Charles Stevenson volt ennek az álláspontnak a két nagy hatású megfogalmazója.

A harmadik nevezetes metaetikai irányzat a *preskriptivizmus*. Kidolgozója, Richard Hare először az 1952-ben megjelent *The Language of Morals* (Az erkölcs nyelve) című könyvében fejtette ki legfontosabb metaetikai tételeit. Hare szerint az etika nem más, mint az erkölcs nyelvének logikai vizsgálata. Az erkölcsi elvek alapvető funkciója az emberi magatartás irányítása. A „Mit tegyek?” kérdése által felvetett problémák és ezek megoldásai egy sajátos nyelven fogalmazódnak meg. Az erkölcs nyelve *preskriptív* nyelv, az erkölcsi ítéletek alapvető természetüket tekintve felszólító jellegűek. De nem szinguláris imperatívuszok, mint a parancsok, hanem univerzális vagy univerzalizálható imperatívuszok. Hare tehát egyetért az emotivistákkal abban, hogy az erkölcsi ítéletek nem leíró jellegűek, de elutasítja az általuk kínált pszichologizáló értelmezést, s az erkölcs nyelvének sajátosságát előíró jellegében látja. Az emotivistákkal szemben továbbá amellet érvel, hogy a kijelentésekhez hasonlóan az előírások között is érvényesülnek logikai szabályok.

2. Erényetika

A 20. század közepén több olyan fejlemény következett be az analitikus erkölcsfilozófiában, amelyek később jelentős hatást gyakoroltak az angolszász etikára. E fejlemények részben magán a metaetikán belül jelentkeztek. A három domináns metaetikai felfogás további értelmezése, illetve kritikája mellett újabb metaetikai álláspontok is megfogalmazódtak. Továbbá az analitikus filozófia sok képviselője szakított a metaetika kizárólagos nyelvfilozófiai

irányultságával, és a másodfokú etika másfajta (ontológiai, ismeretelméleti) problémáit állította az elemzés középpontjába. Továbbá újra jelentőssé vált az elsőfokú, normatív etikai kérdések elméleti vizsgálata. (A tisztán formális elemzés feladása és a szubsztantív témák előtérbe kerülése miatt olykor posztanalitikusnak nevezik ezeket a fejleményeket, de én továbbra is az analitikus megjelölést használom, mint ahogy az érintett szerzők többsége is teszi.)

A normatív elemzések jelentős része irányult az utilitarista és a kanti örökség továbbfejlesztésére. Ugyanakkor megfogalmazódott olyan álláspont is, mely szerint nincs mit kezdeni e két etikai hagyománnyal, mivel teljesen elhibázott erkölcsfilozófiai törekvést képviselnek. Elizabeth Anscombe „A modern erkölcsfilozófia” (1958) című tanulmánya szerint az etikának meg kell szabadulnia az erkölcsi kötelesség és az erkölcsi jó fogalmától, és az ezekhez szorosan kapcsolódó további erkölcsi fogalmaktól. Ezzel nemcsak a kantianus (vagy általában a deontológiai) és az utilitarista (vagy általában a konzekvencialista) etikák kulcsfogalmait vetette el, hanem a normatív etika más nélkülözhetetlen fogalmait is. Az elutasítás indoka, hogy ez az erkölcsi fogalomtár az erkölcsi törvényről alkotott keresztény koncepció tartozéka, s miután az etika feladta e koncepciót - amelynek nélkülözhetetlen része a törvényhozó Istenbe vetett hit -, e fogalmak elvesztették értelmüket. Túléltek azt a gondolati keretet, amely értelmet adott nekik. Anscombe az erkölcsi fogalomhasználat pozitív példáit Arisztoteléstől, illetve általában az erényetikából veszi. De az erényetika megalapozása előfeltételez egy megfelelő filozófiai pszichológiát, s ilyet Anscombe szerint még nem dolgoztak ki. Ezért az erkölcsfilozófiával való foglalkozást terméketlen vállalkozásnak ítélte.

Az erényetikai megközelítés a normatív etikák harmadik nagy típusát képviseli a konzekvencialista és a deontológiai etikák mellett. Az erényetikák a cselekvés forrásában, a cselekvő motívumaiban vagy jellemvonásaiban látják az erkölcsileg helyes cselekedet kritériumát. Vagy éppen nem is a cselekvést, hanem a cselekvő diszpozícióit, kiválóságait vagy fogyatékoságait tekintik az erkölcsi ítélet tárgyának. Az erényetika uralta az antik és a hellenisztikus filozófiát. Az újkori etikában viszont háttérbe szorult, s az erények másfajta erkölcsi kritériumok leszármaztatott vonásaivá váltak.

A modern angolszász etikusok közül többen felvették az anscombe-i gondolatmenet egyik vagy másik szálát. Alasdair MacIntyre három tételt dolgozott ki az anscombe-i örökségből: 1. A modern etika fogalomhasználata és érvrendszere teljesen értelmetlenné, irracionálissá vált. 2. Ez azért következett be, mert egy korábban koherens erkölcsfilozófiai megközelítés szétszórt darabjait használjuk egy attól teljesen idegen fogalmi keretben és társadalmi közegben. 3. A modern etika teljes válságából a kiutat az arisztotelészi erényetika javított változata jelenthetné.

MacIntyre 1966-ben *A Short History of Ethics* (Az etika rövid története) című könyvben meg akarta mutatni, hogy a történeti megközelítés nélkülözhetetlen az erkölcsfilozófiában. Nincs olyan, hogy „az erkölcs nyelve”. Az erkölcs nyelve történetileg változó. MacIntyre nem adja fel az analitikusok által oly fontosnak tartott fogalmi elemzést, csak történeti dimenzióba helyezi. Megmutatja, az etika története során hogyan változott meg az etikai alapfogalmak jelentése, s hogy ezek a fogalomtörténeti változások a társadalmi élet változásaival együtt következtek be. Nem egyszerűen követték azokat, hanem részüket képezték, s csak velük együtt érthetők meg.

MacIntyre 1981-ben megjelent nevezetes könyve, *Az erény nyomában* globális vízióvá fejleszti etikátörténeti és kultúrszociológiai elképzeléseit. Több, egymással összefonódó, nagy ívű történetet dolgoz ki az erkölcsfilozófia jobb megértése céljából. Az erkölcs és az etika korabeli siralmas állapotából kiindulva rekonstruálja visszamenőleg az ehhez vezető utat.

Eredetileg - Arisztotelész *Nikomakhoszi* erikájában - az erkölcs felépítése ideologikus volt. E felfogásban élesen szemben állt egymással az ember, amilyen ténylegesen, azzal, amilyennek lennie kéne, ha megvalósítaná lényegi természetét. Az etika az a tudomány, amely képessé teszi az embereket annak megértésére, hogyan juthatnak el az előbbi állapotból az utóbbiba. Az értelem igazít el bennünket mind igazi célunkkal, mind elérésének módjával kapcsolatban. Három eleme van tehát ennek az etikai sémának: a kimunkálatlan emberi természet, a racionális etika és a célját megvalósító emberi természet. A séma mindegyik eleme értelmezhetetlen a másik kettő nélkül. A keresztény és más teisztikus felfogások összetettebbé tették ezt az elrendezést, de lényegén nem változtattak. Az erkölcsi előírások ettől

kezdve nem pusztán teleológiai, hanem teológiai felszólításokat is képviseltek, isteni parancsot fejeztek ki. Noha az ember célja többé nem érhető el ebben a világban, hanem csak egy másikban, a háromszintű szerkezet központi jelentőségű maradt a teisztikus értékítéletben. A protestantizmus és a janzenizmus fellépésével azonban megváltozott a helyzet: felfogásuk szerint az ész nem ragadhatja meg az ember igazi célját, mivel az értelem erejét lerombolta a bűnbeesés. Az észnek többé nincs ereje a szenvedélyek felett. És az újkori erkölcsfilozófia elvesztette az emberi természet ideologikus felfogását, mely szerint az ember lényege meghatározza igazi célját.

A 20. század erkölcsi (és általános kulturális) válsága arra vezethető vissza, hogy a felvilágosodás nem tudta megoldani gyakorlati és filozófiai problémáit, amelyekkel a korábbi fejlemények eredményeként szembesült. A felvilágosodás kultúráját MacIntyre nem Franciaországban, hanem Észak-Európában (Skóciában, Angliában, Hollandiában, Dániában és Poroszországban) lokalizálja és 1630 és 1850 közé teszi kialakulását, fennállását és válságát. E kultúra fontos jellemzője a protestantizmus szekularizációja, a hit megváltozása és újfajta igazolási szükséglete, és különösen az erkölcs igazolásának problémája. Az „erkölcsiség” ebben az időszakban vált egy olyan sajátos szféra nevévé, amelyben a magatartásszabályok nem teológiaiak, nem jogiak, de nem is esztétikaiak, hanem önálló kulturális térrel rendelkeznek, és ezért önálló racionális megalapozást igényelnek. Az erkölcs önálló racionális igazolására Kant tett heroikus kísérletet, a kísérlet kudarcával pedig Kierkegaard nézett heroikusan szembe.

A 20. századi erkölcsre és etikára már csak az maradt, hogy tényként tudomásul vegye a racionális megalapozás lehetetlenségét - illetve már az sem. MacIntyre szerint a 20. századi erkölcs egészét az emotivista megközelítés határozza meg, amely nyíltan hirdeti minden erkölcsi ítélet önkényes szubjektivizmusát. Még azok az analitikus filozófusok is ezen az alapon állnak, akik ennek ellenkezőjét próbálják alátámasztani. Az emotivizmus egyben el is rejti a 20. századra kialakult erkölcsi válságot: saját erkölcsi kultúránk és erkölcsfilozófiánk deformáltságát az erkölcs nyelvének általános jellemzőjeként mutatja be.

Az erkölcsi hanyatlás története tehát három korszakból áll. Az elsőben az erkölcsi elmélet és gyakorlat objektív és személytelen mércéket testesített meg, amelyek a sajátos eljárásmodok, cselekvések és ítéletek racionális igazolását nyújtották. A második korszakban sikertelen kísérletek történtek az erkölcsi ítéletek objektivitásának és személytelenségének megőrzésére. A harmadikban általánosan elfogadottá váltak az emotivista típusú elméletek, annak az elterjedt meggyőződésnek eredményeként, hogy az objektivitás és a személytelenség követelménye nem teljesíthető.

MacIntyre szociológiai okokra is visszavezeti, hogy a 20. századra lehetetlenné vált a racionális egyetértés vagy a közös nevező megtalálása a különböző erkölcsi és erkölcsfilozófiai álláspontok közötti vitákban, s ezek eldöntésére nem maradt más, mint a szubjektív önkény. MacIntyre szándéka szerint Max Weberre támaszkodó kórképét nyújtja a századnak. Korunk központi karaktere a menedzser, s korunk önképének legfontosabb alakítói a menedzserek önmagukról alkotott illúziói. Vagyis - ahogy Marxot parafrázálva elnevezi - a menedzserfetisizmus. Etikai tévképzeink is erre vezethetők vissza. Az újkorban az emberek elvesztették önazonosságukat, s csak a viselkedés felszíni mércéihez alkalmazkodnak. Mint Erwin Goffman szociálpszichológiai elemzései kimutatják, személyiségünk konstitúciója abban merül ki, hogy állandóan homlokzatot építünk magunk elé a külvilág számára, különböző szerepeket játszunk a különféle helyzetek megkívánta szükségletek szerint. Az én feloldódik a társadalmilag elvárt látszatok megjelenítésére tett erőfeszítésekben. Goffman társadalmi világában a teljesítményeknek nincsenek objektív mércéi: csak az számít, ami sikeresnek bizonyul egy esetlegesen adott interakciós helyzetben, a tisztelet nem más, mint a másik elismerésének megszerzése. Arisztotelész számára a tisztelet több volt ennél: annak elismerése, hogy valaki tiszteletreméltó. A premodern társadalmakban azért járt valakinek tisztelet, mert a megfelelő helyet foglalta el a társadalomban és e helyének megfelelően cselekedett. A társadalmi csoportokban való tagsága által azonosította magát és ezáltal azonosították mások. Goffmannál az egyén levált minden sajátos társadalmi helyzetről, pusztán egy fogas, amelyre a különféle szerepek jelmezeit rá lehet aggatni. Nincs biztos, önálló énje, nincsenek szilárdan hozzá tartozó társadalmi szerepei. A premodern személy viszont éppen azáltal valaki, azáltal rendelkezik énnel és karakterrel, hogy elválaszthatatlanul azonosul társadalmi szerepeivel. Ezáltal

képezi egy jól meghatározott viszonyrendszer részét, amelynek erkölcsi szabályai objektív és racionális kritériumokat kínálnak számára cselekedetei irányításában és megítélésében. MacIntyre gondolatmenetének ez a vonala jelentős szerepet kap a Rawls-féle liberális individualistákkal szemben álló komunitárius, avagy közösségelvű politikai filozófiában. MacIntyre szerint csak a premodern etikához, annak is arisztotelészi változatához való visszatérés jelenthet kiutat a jelenkor mélységes erkölcsi és etikai válságából. Könyve második fele foglalkozik az erényetikák sajátosságainak és típusainak bemutatásával, az erényetikai megközelítés fölényét alátámasztó érvek felsorakoztatásával, az arisztotelészi erényetika rekonstrukciójával és szükséges korrekcióival.

MacIntyre a kortárs etika, valamint a tudományos történetírás és szociológia minden eredményét elutasítja, ideologikus tévképzetnek tartja. Támadásainak fő célpontja az angolszász analitikus etika. Az analitikusok szerint teljesen elhibázott módon egy olyan időtlen párbeszédnek tekintik az etikát, amelyben irreleváns az, hogy valamely nézet mely korban és milyen társadalmi kontextusban fogalmazódott meg. Saját elemzéseiket azzal az igénnyel fogalmazzák meg, hogy magának az erkölcs nyelvének örök jellegzetességeit ragadják meg, s nem veszik észre, hogy csak saját koruk eltorzult erkölcsének nyelvi jellegzetességeit írják le. Noha az analitikus erkölcsfilozófusok már belátták, hogy az emotivizmus hibás erkölcsi jelentésemélet, az erkölcsnek a személyes preferenciákra történő visszavezetése etikájuknak továbbra is meghatározó vonása maradt. Amikor az emotivizmus szubjektivizmusával szemben az erkölcsi igazolást egyetemes elvekre próbálták építeni, ezek meghatározására maguk sem találtak jobb alapot, mint az egyéni választást. Hiába hangsúlyozták, hogy a racionalitás megfelelő alapot nyújt a moralitáshoz, ezt nem sikerült bizonyítaniuk és maguk között sem tudtak egyetértésre jutni abban, milyen a racionálisan megalapozott erkölcs. Az etika újkori hanyatlástörténetének e végpontján a lényeges erkölcsi vitakérdések megoldhatatlanná váltak. Az egymással szemben álló jogigények között lehetetlenné vált a párbeszéd és a megegyezés, mivel teljesen összemérhetetlennek bizonyultak. Kultúránkban nem létezik racionális módja az erkölcsi viták eldöntésének.

MacIntyre látványosan kiiratkozik az analitikus filozófiai iskolából, noha lényeges pontokon tartja magát annak normáihoz. Túlnyomórészt

azon a világos és áttekinthető nyelven fogalmaz és érvel, amely az analitikus szerzők első számú követelménye, s az etikátörténeti nézetekről nyújtott immanens elemzéseinek egzakttsága és módszeressége is eleget tesz az analitikus filozófia mércéinek. Az intuicionista, emotivista és preskriptivista metaetika elemzése és kritikája során az eredeti vitahelyzet fogalmi és argumentációs kontextusán belül marad, pontosan betartja azok szabályait, s szakszerű metaetikai ellenérveket fogalmaz meg a bírált álláspontokkal szemben. Az analitikus megközelítéstől való eltávolodásra akkor kerül sor, amikor a vizsgált nézetek elemzését globális eszmetörténeti és kultúrtörténeti víziójába illeszti. Itt már maga a kérdésfeltevés olyan jellegű, amit az analitikus filozófus nem tud elfogadni, értelmes kérdésként fel sem tud fogni. MacIntyre számára viszont épp ez a fontos. Ez a látnok nézőpontja, aki rámutat arra a mindent átható deformációra, amelyet rajta kívül senki nem ismert fel.

Az erényetika mindazonáltal gyökeret vert az analitikus filozófiában. Marcia Baron, Philip Pettit és Michael Slote *Three Methods of Ethics* (Az etika három módszere, 1997) című kötetének előszava arról számol be, hogy a 20. század végére az erkölcsiség három felfogása vált dominánssá: a konzekvencializmus, a kantianus etika és az erényetika. A három szerző önállóan fejti ki és védelmezi a három megközelítésmódot. Az erényetika szószólója Michael Slote. Az alapvető különbséget a *cselekvés-alapú* (act-based) és a *cselekvőalapú* (agent-based) erényetikák között látja. E megkülönböztetés nem azonos a *cselekvésközpontú* (act-focused) és *cselekvőközpontú* (agent-focused) etikák megkülönböztetésével. Minden erényetika *cselekvőközpontú*, még ha nem is mind *cselekvőalapú*. Minden erényetika középpontjában az erényes *egyén* áll, szemben a konzekvencializmussal, amely *cselekvésközpontú*.

Az erényetikák kevésbé radikális változata *cselekvésalapú*: az etikai ítélet középpontjában itt is az erényes egyén jellemvonásai állnak, de a cselekvés kiválósága nemcsak ezeken, hanem a körülményeken is múlik. A klasszikusok közül Slote ide sorolja Arisztotelészt. Mivel úgy látja, hogy általában ilyen típusúak az erényről alkotott közkeletű nézeteink is, ezért ezt az álláspontot „neoarisztotelianus köznapi erényetikának” nevezi. A radikálisabb, *cselekvőalapú* felfogás szerint a cselekvések megítélése teljes mértékben abból ered, hogy mit

mondhatunk etikailag azokról a cselekvőkről (belső életükről), akik végrehajtották ezeket. Ezt képviselte Platón.

Slote szerint már az erényetika *cselekvésalapú* változata is fölényben áll a kantianus és utilitarista etikával szemben: elméleti megoldást nyújt a köznapi erkölcsi gondolkodás belső inkoherenciáira, amire a másik kettő nem képes. Ilyen például az erkölcsi szerencse problémája. Az autóját gondatlanul vezető személy halálos balesetet okozhat, ha egy kritikus pillanatban szembejön vele valaki vagy egy gyerek lelép a járdáról, de semmi bajt nem okoz, ha ez nem következik be. Ha balesetet okozott, súlyosan elítéljük erkölcsileg, ha nem, akkor az elítélés elmarad, noha a véletlenül múlt, hogy balesetet okozott-e vagy sem. Köznapi erkölcsi intuíciónk számára elfogadhatatlan, hogy az emberek erkölcsi megítélése pusztán a szerencsén múljon, és mégis így ítélünk. Bevett erkölcsfelfogásunk másik önellentmondása a következő. Erkölcsileg néha kötelezőnek tartjuk, hogy jót tegyünk másokkal, és mindig kötelezőnek tartjuk, hogy ne ártsunk másoknak, de nincsen hasonló kötelességünk saját javunk előmozdítására és saját megkárosításunktól való tartózkodásra. A köznapi erkölcs tehát aszimmetrikusan, más mérce szerint ítél a másokra és a saját magunkra vonatkozó kötelességek tekintetében. A kézenfekvő válasz erre, hogy nincs értelme kötelességgé tenni valamit, aminek megtételére egyébként is hajlunk. Csakhogy ugyanígy hajlunk arra is, hogy jobban törődjünk a hozzánk közel állókkal, mint az idegenekkel, amit viszont a köznapi morál is előír számunkra. Vagyis ugyanaz a megfontolás hol szerepet játszik erkölcsi ítéleteinkben, hol nem. Köznapi erkölcsfelfogásunk paradoxonokkal terhes.

Míg a kantianus erkölcsfelfogás átveszi, a konzekvencializmus pedig csak részben számolja fel az én és a másik közötti aszimmetriákat, addig az erényetikának már az enyhébb, pusztán *cselekvésalapú* változata is megszabadul minden efféle inkoherenciától. Ha megnézzük, hogy a köznapi erényfelfogásban mit tekintünk kiválóságnak, akkor azt látjuk, hogy az én és a másik megítélése minden tekintetben szimmetrikus. Egyrészt éppúgy csodáljuk azokat az erényeket, amelyek elsősorban a birtokosuk számára előnyösek (találékonyság, megfontoltság), mint azokat, amelyek mások javát szolgálják (jóindulat, becsületesség). Másrészt ez a gondolkodás nemcsak azonosan értékeli az én és a mások javát szolgáló erényeket, de valódi egyensúlyt teremt közöttük: mindkét

kategóriában csak olyan vonásokat tekintünk dicséretesnek, amelyek összhangban állnak egymással. Ezért nem tekintjük erénynek sem az önzést, sem az önmegtagadást. Továbbá egyensúlyt teremt egy másik tekintetben is. Kant azt állította, hogy törődnünk kell saját fejlődésünkkel és mások boldogságával, de azt nem mondta, hogy elő kell mozdítanunk saját boldogságunkat és mások erkölcsi fejlődését. Az intuitív erényetika helyreállítja a szimmetriát: az egyénnek törődnie kell saját jólétének és erényeinek előmozdításával, de ugyanakkor mások jólétének és erényeinek előmozdításával is.

A köznapi erényetika további érdeme, hogy meg tudja ragadni az erkölcsi jelenségek gazdagságát és sokféleségét, vagyis pluralista, szemben például az utilitarizmussal, amely minden értéket végső soron összemérhetőnek és egyazon fajtajúnak tekint. Az utilitarizmus monista az erények alapját illetően: egy vonás akkor és csak akkor erény, ha átfogóan jó (vagy optimális) következményei vannak az emberek (vagy az érző lények) boldogságára vagy jólétére nézve. Láttuk, a köznapi erényetika ennél nagyobb változatosságot enged meg az erények tekintetében: lehetnek az én számára, mások számára és az emberiség számára jó hatású erények. Ezen túlmenően lehetnek olyan erények is, amelyek egyáltalán nem a jó hatásuk révén erények. Ha valaki őszinte saját magával szemben, ha bátran szembe mer nézni a tényekkel, akkor nem azért nyeri el nagyrabecsülésünket, mert ez bárki számára több előnnyel jár. Nem az emberi jólét az erények egyetlen mércéje, ahogy a racionalitás sem az. A tényekkel való szembenézés bátorsága vagy az állhatatosság leginkább a lelkierőhöz köthető, de nem a jóléthez vagy a racionalitáshoz.

3. Utilitarizmus

Az utilitarizmus a cselekvés erkölcsi értékét a cselekvés következményein méri, azon, hogy mennyi jót eredményez. Arra a kérdésre, hogy kinek a számára kell a legtöbb jót előidézni, az utilitarizmus univerzalista választ ad: a cél a legnagyobb általános jó elérése, vagyis „mindenki” együttes javának maximalizálása. Ez képezi az utilitarizmus *konzekvencialista szerkezetét*: a cselekvés helyességének az a feltétele, hogy összességében a legtöbb jót eredményez mindenki számára. Másrészt az utilitarizmusnak tartalmaznia kell egy *értékelméletet*, amely meghatározza, hogy mi tekinthető önmagában jónak, vagyis mi az a jó, amit a helyes cselekedetnek a legnagyobb mértékben elő kell idéznie.

A klasszikus utilitaristák hedonista értékelméletet vallottak. A jót az örömmel vagy élvezettel azonosították, s így az erkölcsileg helyes cselekedet kritériumát abban jelölték meg, hogy az örömnél a fájdalom feletti legnagyobb túlsúlyát eredményezi a közösség egésze számára. Jeremy Bentham a hedonizmusnak azt a radikális változatát képviselte, amely szerint minden öröm egyenértékű, s az átélt örömek pusztán mennyiségük alapján különböztethetők meg. John Stuart Mill viszont már különbséget tett az alacsonyabb rendű (érzéki) és a magasabb rendű (szellemi) örömek között, s azt állította, hogy az utóbbiak jóval többet nyomnak a latban. Ám e megszorítással továbbra is az örömek általános maximalizálását tartotta az utilitarizmus lényegének. Henry Sidgwick is hedonista értékelmélettel párosította az utilitarizmust: szerinte univerzalisztikus hedonizmusként lehetne a legvilágosabban megadni az utilitarizmus elvét és módszerét. Valójában a hedonizmus nem definitív jegye az utilitarizmusnak, mint ahogy semmilyen más értékelmélet sem az. Az elmélet megkülönböztető alapelve: összességében a legtöbb jót kell létrehozni mindenki számára. De hogy miben áll a jó, amiből a legtöbbet kell létrehozni, az alapelvől nem következik. A 20. század második felének angolszász etikusai rengeteg erőfeszítést tettek annak kiderítésére, hogy milyen értékelmélettel társítva lehet a legeredményesebben képviselni az utilitarista etikát.

Moore metaetikai álláspontját a *Principia Ethica* első fejezetében fogalmazta meg, de a további öt fejezet normatív fejtegetéseket

tartalmaz. Saját normatív elmélete konzekvencialista, de nem hedonista. Konzekvencializmusa értelmében erkölcsileg azt a cselekedetet kell végrehajtani, amelyik több jó fennállását eredményezi a világban, mint amennyit a cselekvő előtt nyitva álló bármely más lehetséges cselekvés okozna. Ez alkotja az utilitarista álláspont lényegét is. Moore viszont elutasította a klasszikus utilitaristák hedonizmusát. A hedonizmus tétele Moore szerint a következő: „Egyedül az élvezet, avagy az öröm jó mint cél, vagyis önmagában jó”, illetve „Az öröm, avagy élvezet az egyetlen olyan dolog, amire törekednünk kell, az egyetlen olyan dolog, ami célként jó és önmagában jó”. Szerinte e meghatározás egyrészt elköveti a naturalista hibát, vagyis a jó fogalmát egy természeti (pszichológiai) állapottal definiálja, másrészt figyelmen kívül hagyja, hogy két különböző lelkiállapot az, amikor örülünk valaminek, illetve amikor helyeseljük. Saját értékelmélete szerint két dolog tekinthető önmagában jónak, avagy a számunkra elérhető legnagyobb jónak: a vonzalommal teli emberi kapcsolatok (személyes ragaszkodás, barátság) átélése és a szép tárgyak szemlélete által kiváltott élmény (a szép értékelése, a műalkotások esztétikai élvezete). Mivel - tévesen - ő is az utilitarizmus lényegi összetevőjének tekintette a hedonista értékelméletet, ezért elhatárolódott az utilitarizmustól. Konzekvencializmusa révén viszont nem hedonista utilitaristának tekinthető, s ennek alapján nevezik „ideális” utilitarizmusnak normatív etikáját.

Az öröm átélése éppúgy lelkiállapot, mint a baráti kapcsolat átélése vagy az esztétikai élményé. Így a hedonista utilitarista és az „ideális” utilitarista egyaránt valamilyen tudatállapotnak tekinti azt a jót, amelyet maximálisan elő kell idéznünk. A 20. század második felében azonban olyan utilitarista értékelméletek váltak dominánssá, amelyek nem valamilyen *tudatállapot*, hanem valamilyen *világállapot* elérésével azonosították a hasznosságot. A jó eszerint abban áll, hogy elérjük céljainkat, megvalósítsuk preferenciáinkat. 1977-ben megjelent tanulmányában („Morality and the theory of rational behaviour” (Moralitás és a racionális viselkedés elmélete)) Harsányi János is a preferencia-utilitarista megközelítés mellett érvelt. Az általa javasolt utilitarista elmélet a társadalmi hasznosságot az egyéni hasznosságokkal, az egyes egyének hasznosságfüggvényét pedig személyes preferenciáikkal határozza meg. Meg kell különböztetnünk azonban egymástól *tényleges preferenciáinkat* (amely dolgokat el szeretnénk érni) és *megfontolt preferenciáinkat* (amely

dolgokat akkor szeretnénk elérni, ha a releváns információkat feldolgozva alaposan mérlegelnénk az összes lehetséges eredmény várható pozitív és negatív hatását). Hare egyenesen a *tökéletesen ésszerű preferenciákat* tekinti az utilitarizmus megfelelő értékfogalmának (vagyis, amire valaki akkor vágyna, ha tökéletesen informált és tiszta fejű lenne; „Ethical theory and utilitarianism” (Etikai elmélet és utilitarizmus), 1976).

Ezekkel az utóbb említett - komoly közgazdaságtani és hasznosságelméleti eszköztárt mozgósító - javaslatokkal szemben is súlyos ellenvetések hozhatók fel: a tökéletesen racionális preferenciák azonosíthatóságának és realitásának kérdésessége, az antiszociális preferenciák problematikus státusa, a preferenciák interperszonális összemérése elé tornyosuló nehézségek. Ezek megkerülésére vezették be az emberi jólét általánosabb értékelméleti fogalmát. Eszerint az emberi jólét az a jó, aminek maximális megvalósítását az utilitarizmus előírja. Az utilitarizmus jóléti konzekvencializmus: következményei alapján ítéli meg egy cselekvés kiválasztását, a következményeket pedig a jólét terminusaiban értékeli. Továbbá az utilitarizmus a jóléti konzekvencializmusnak az a sajátos változata, amely a következmények felméréséhez egyedül az egyéni jólétek vagy hasznosságok összeadását, vagyis az összeg szerinti rangsorolást írja elő. A jólét fogalmának filozófiai elemzése viszont természetes módon újra felveti az összes eddig említett értékelméleti problémát. Hiszen meg kell válaszolni a kérdést, hogy minek alapján határozhatjuk meg az emberi jólétet: az átélt örömek, a beteljesült vágyak vagy valami más alapján? E problémakör alapvető fontosságú tárgyalását nyújtja James Griffin *Well-Being* (Jóllét, 1986) című könyve.

Az utilitarizmusnak nemcsak értékelmélete, de konzekvencialista struktúrája is problémákkal terhes. Ezeknek már Moore is elmélyült, bár gyakran excentrikus elemzését nyújtotta. A konzekvencializmus számára a leg súlyosabb problémát ismereteink fogyatékosága és információfeldolgozó képességünk korlátozottsága jelenti. A koncepció szerint az erkölcsileg helyes cselekedet a legtöbb jót eredményezi. Csakhogy nem tudhatjuk, melyik cselekedet rendelkezik ezzel a tulajdonsággal.

Ezt a tudatlanságunkat Moore nagyon erősen fogalmazta meg. Szerinte csak akkor tudhatnánk, hogy egy cselekedet a legtöbb jót fogja

eredményezni, vagyis hogy kötelességünk megtenni, ha 1. ismernénk az előttünk nyitva álló összes cselekvési lehetőséget, 2. valamint azokat az egyéb feltételeket, amelyek ezekkel összekapcsolódva meghatározzák a cselekvések lehetséges hatásait, 3. és azt is, hogyan határozzák meg. Vagyis 4. ismernünk kell minden választható cselekvés összes későbbi hatását és 5. e hatások értékét. Azt a cselekvést kell választanunk, amelynek eredményei összességükben nagyobb jót hoznak létre, mint amelyet bármely másik lehetséges cselekvés előidézne. De soha nem lehetünk biztosak abban, hogy hosszú távon melyik cselekedet fogja a legtöbb jót előidézni. Tehát a normatív etika Moore szerint soha nem tudja megmondani, hogy adott helyzetben mit kell tennünk. Majd miután szemügyre veszi azokat a szerényebb feladatokat, amelyeket a gyakorlati etika esetleg még elláthat, ezek jelentős részét is teljesíthetetlennek tartja. Így jut el ahhoz a tarthatatlanul erős, de tőle nem szokatlanul meghökkentő következtetéshez, hogy „még sohasem találtak elégséges indokot annak alátámasztására, hogy egy cselekvés helyesebb vagy helytelenebb, mint egy másik”.

E probléma a cselekvés- és szabály-utilitarizmus megkülönböztetéséhez vezetett. Az utilitarizmus és általában a konzekvencializmus szerint egy adott cselekvés erkölcsi helyességét következményei határozzák meg. A cselekvőnek tehát ki kell számítania cselekedete összes következményét - és az összes alternatív cselekvését is - annak eldöntéséhez, vajon a kérdéses cselekedet erkölcsileg helyes-e. Ezt a követelményt fogalmazza meg a cselekvés-utilitarizmus vagy cselekvés-konzekvencializmus. Csakhogy ez a követelmény teljesíthetetlenül erős. A cselekvő nem képes még egyetlen cselekvés összes következményét sem előre látni. Sőt ha erre komolyan kísérletet tenne, akkor cselekvésképtelenné válna: egész idejét a lehetséges következmények végtelen ideig tartó számíthatásával kéne töltenie, és soha nem juthatna döntésre. E probléma kiküszöbölésére javasolták a szabály-utilitarizmust: a cselekvés helyességét vagy helytelenségét nem magának a konkrét cselekvésnek összes jó és rossz következménye alapján kell megítélni, hanem az adott helyzetre vonatkozó cselekvési szabály jó vagy rossz következményei alapján.

A szabály-utilitarizmusnak több változata van. Közös bennük, hogy valami módon az adott cselekvési helyzetre vonatkozó általános

szabály követése biztosítja a cselekvés haszonmaximalizáló jellegét. E szabályok azonban sokfélék lehetnek. A legegyszerűbbek a gyakorlati szabályok, amelyek még nem jelentik a szabály-utilitarizmusra való áttérést. A gyakorlati szabályok alkalmazásával felhasználjuk a múltbeli cselekvésekből levont tapasztalati általánosításokat, és ezekhez igazítjuk cselekedeteinket, ahelyett, hogy minden alkalommal megpróbálnánk kiszámolni cselekvésünk összes lehetséges hatását. A szabály-utilitarizmus - például William Frankena szerint - ennél többet követel meg: egy olyan szabályt követve kell cselekednünk, amelynek általános betartása a legtöbb jót eredményezné mindenki számára. Tehát olyan cselekedetet is végre kell hajtánunk, amelyikről tudjuk, hogy adott esetben több rosszat, mint jót eredményez, de általános szabályként követve mindenki számára a legtöbb jót eredményezné.

A cselekvés-utilitarizmus előtt tornyosuló probléma nyilvánvaló, de vajon mennyire oldja meg azt a szabály-utilitarizmus? Mennyivel könnyebb a legtöbb jóhoz vezető szabályt, mint a legtöbb jót eredményező cselekedetet megtalálni? Mennyire nyomósak azok az indokok, melyek szerint még akkor is a legtöbb haszonnal kecsegtető szabályt kell követnünk, amikor biztosan tudjuk, hogy adott esetben a szabálytól eltérő cselekvés idézné elő a legtöbb jót? Többen tehát mégiscsak a cselekvés-utilitarizmus mellett döntöttek, mint például J. J. C. Smart is („An outline of a system of utilitarian ethics” (Az utilitarista etika rendszerének körvonala), 1973), aki a szabály-utilitarizmust szabálybálványozásnak tekinti. Miért kellene a szabályt követnie az utilitaristának egy olyan esetben, amikor tudja, hogy nem az vezet a legjobb eredményhez? Erre nem megfelelő válasz az, hogy a legtöbb esetben a szabály követése a legjobb, és az sem, hogy jobb lenne, ha mindenki követné a szabályt, mint ha senki sem: a „mindenki A-t teszi” és a „senki sem teszi A-t” között van egy harmadik lehetőség, nevezetesen, hogy „néhányan A-t teszik, néhányan pedig nem”. Smart szerint a szabály-utilitarizmus végül is cselekvés-utilitarizmusban oldódik fel. Ha ugyanis a törvény egy kivétellel vezetne a legjobb eredményhez, akkor be kell építeni a törvénybe e kivétel megengedését. Az összes kivétel beépítésével a szabály-utilitarizmus extenzionálisan egyenértékűvé válik a cselekvés-utilitarizmussal. És nem csak extenzionálisan. Valójában csak egyetlen szabályt, a cselekvés-utilitarizmus szabályát lehet megfogalmazni: a cselekvésnek a haszon lehetséges legnagyobb mennyiségét kell előidéznie!

Russell Hardin szerint a konzekvencializmust mint erkölcsfilozófiát nem terheli semmi olyan sajátos probléma, amellyel ne szembesülne bármely cselekvésemélet. *Morality within the Limits of Reason* (Az erkölcs az ész határain belül, 1988) című könyvében megmutatja, hogy az emberi értelem korlátai nemcsak a konzekvencialista etikát, hanem minden jövőre irányuló kalkulációt behatárolnak. Cselekvéseink összes következménye éppúgy kiszámíthatatlan az önérdekű, mint az erkölcsi cselekvés szférájában. A jó döntések meghozatalának általános kognitív és strukturális korlátai vannak: a szellemi képességek korlátai, a döntéshez rendelkezésre álló idő korlátai, a rendelkezésre álló vagy elérhető információ korlátai, a megfelelő oksági elmélettel való rendelkezés korlátai. Mégsem mondaná senki, hogy az emberi megismerés e korlátai miatt ne próbáljunk terveket készíteni jövőnk alakítására. Hiba lenne viszont nem felhasználni a hozzáférhető eszközöket. Minthogy cselekedeteink következményeit mások cselekedetei befolyásolják, így e következmények előrejelzésének fontos eszköze az emberi interakciók stratégiai elemzése, a játékelmélet. Nemcsak az önérdekű, de az erkölcsi cselekvés elmélete sem nélkülözheti.

Három további jelentős utilitarizmus-kritikát fogalmaztak meg. Az első kettő mindenféle konzekvencializmussal szemben érvényes, a harmadik sajátosan az utilitarista összegző elv ellen irányul. 1. Az utilitarizmus szerint mindent meg kell tennünk, ami a legjobb elérhető átfogó eredményhez vezet. Csakhogy ez néha olyan cselekedetet kívánna meg tőlünk, amelynek végrehajtása számunkra elviselhetetlen lenne, valamint ellentmondana a hétköznapi és deontológiai erkölcs előírásainak. Ha valaki csak úgy mentheti meg tíz ember életét, hogy ő maga megöl egyet, akkor az utilitarizmus szerint ezt kell tennie. De hogyan lehet bárkit erkölcsi megfontolásokból erre készíteni? 2. Az utilitarizmus azt kívánja tőlünk, hogy adjuk fel saját személyes életterveinket, személyes kötődéseinket, személyes integritásunkat. Ha egy építészeti tervezőirodában próbáljuk éppen befejezni többéves munkánkat, akkor ezt abba kell hagynunk, ha nagyobb összhaszonnal járna, hogy a parlagfű elleni mozgalomban vállaljunk munkát. Ha valaki hajótörést szenved, és aközött választhat, hogy megmentheti egyik rokonát vagy pedig két idegent, akkor az utilitarizmus szerint a két idegent kell megmentenie. Mindkét előírás ellentmond alapvető erkölcsi felfogásunknak. 3. Az utilitarizmus célja az összjólét maximalizálása. Érzékeden a jólét megoszlása iránt. Ha a

jólét összessége egy olyan eloszlásban éri el maximumát, ahol a javak a legjobban ellátott emberekhez kerülnek, míg mások a legsötétebb nyomorban maradnak, akkor ezt kell választani. Az utilitarizmus összegző elvéből ez következik, de erkölcsileg nyilván elfogadhatatlan.

Ezek az ellenvetések részben általános erkölcsi érzékünkől, részben a deontológiai elméletekből erednek, amelyek szerint bizonyos helyzetekben bizonyos dolgokat mindenképp meg kell tennünk, vagy éppen tilos őket megtennünk, a következményeikre való tekintet nélkül. Samuel Scheffler *The Rejection of Consequentialism* (A konzekvencializmus elutasítása, 1982) című könyvében a deontológiai nézetek fő jellemzőjének azt tartja, hogy *cselekvőközpontú korlátozásokat* (agent-centred restrictions) írnak elő. Míg a konzekvencializmus szerint minden cselekvőnek minden esetben azt kell tennie, ami egy személytelen nézőpontból - vagyis a cselekvőre és minden különös személyre való tekintet nélkül - a legjobb eredményhez vezet, addig a deontológiai felfogás szerint néha kifejezetten *tilos* ezt tenni. Például, ha a kérdéses cselekedet magában foglalná valami szörnyű dolog megtételét vagy összeütközésbe kerülne a cselekvő valamilyen más kötelezettségével. Scheffler szerint ennek az álláspontnak - minden vonzereje ellenére - nincs meggyőző elméleti alapja. Elfogadja viszont a konzekvencializmusnak azt a kiigazítását, mely szerint bizonyos esetekben *megengedett*, hogy a cselekvő eltérjen a konzekvencializmus személytelen előírásaitól, s ezt a *cselekvőközpontú előjogoknak* (agent-centred prerogatives) nevezi. Ilyenkor a cselekvőre van bízva, hogy az összjót maximalizálja-e vagy más előírást követ. Scheffler szerint a konzekvencializmust a cselekvőközpontú előjogokkal ötvöző „hibrid” koncepciók megoldást nyújtanak a fenti ellenvetésekre.

4. Szerződéselméletek

Az utilitarizmus az általános jóindulat elveként értelmezhető, amely erkölcsileg aligha kifogásolható. Mint láttuk, mégis gyakran olyan következményekhez vezet, amelyek éles ellentétbe kerülnek bevett erkölcsi elveinkkel. E problémák kiküszöbölésére jelentős elméleti erőfeszítések születtek, amelyek túlnyomórészt hűek maradtak az eredeti utilitarista törekvéshez. Kant erkölcsfilozófiájával kicsit más a helyzet. Erkölcsi kötelességtana olyan rigorózus tételekből épül fel, amelyek nem hagynak sok lehetőséget a módosításra. Eredeti formájukban viszont alig tarthatók. Az etikai gondolkodás kiemelkedő, de nehezen elfogadható magaslatai. Így hát bár sok kortárs kantianus erkölcsfilozófus van, többségük etikája csak távolról kapcsolódik Kant eredeti tételeihez. Az egyik ilyen nevezetes szerző John Rawls, kinek *Az igazságosság elmélete* (1971) című könyve teljesen felforgatta a 20. század végi politika- és erkölcsfilozófiát.

Politika és erkölcs sokféleképpen kapcsolódik egymáshoz. Elvileg mindkettő az emberi együttélés rendezettebbé és gyümölcsözőbbé tételére irányuló magatartásszabályok kialakítására és érvényesítésére hivatott. A jogi és erkölcsi előírások nagyrészt átfedik egymást, alapvető különbség ezek érvényesítésének eszköztárában mutatkozik. A szoros kapcsolat és tartalmi átfedés fényében nem meglepő, hogy a filozófia történetében a kezdetektől napjainkig elválaszthatatlan kapcsolatban áll egymással politikai filozófia és etika. A klasszikus szerződéselméleti érvelés a 17-18. században az állam szükségességének alátámasztására irányult. Az államot olyan társadalmi szerződés eredményeként ábrázolta, amelyet szabad, egyenlő és racionális egyének kötöttek helyzetük javítása érdekében. E megközelítésmód jó időre elvesztette vonzerejét. Rawls átdolgozásában elméletileg újra elfogadottá és népszerűvé vált. Rawls azokat az elveket keresi, amelyek alapján igazságosan oszthatók el a társadalomban az alapvető jogok és kötelességek, valamint az együttműködésből származó előnyök. Azok az alapelvek tekinthetők igazságosnak, „amelyeket szabad és racionális, saját érdekeik előmozdítására törekvő személyek az egyenlőség kiinduló helyzetében jóváhagynának egyesülésük alapvető feltételeinek meghatározásaként”.

Az igazságosság elveinek meghatározásához úgy juthatunk el, ha feltételezzük egy pusztán elgondolt társadalom előtti helyzetet, és kikövetkeztetjük, hogy ebben a helyzetben az együttműködés milyen elveit választanák az emberek kölcsönös elhatározással. A feltételezett választási helyzetben résztvevő személyek szabadok, egyenlők és racionálisan gondolkodnak. Továbbá nem tudnak semmit arról a sajátos helyről, amelyet majd elfoglalnak abban a társadalomban, melynek alapelveiről döntenek. Senki sem ismeri saját majdani társadalmi helyzetét, vagyonát, rangját és hatalmát, és azt sem, hogy milyen természetes javakkal és képességekkel lesz felruházva, de még azt sem, hogy milyen felfogása lesz a jóról. Az igazságosság elveit „a tudatlanság fátyla” mögött választják ki. Ez biztosítja a döntés elfogulatlanságát és pártatlanságát. Az így kiválasztott elvek a méltányos egyezés vagy alku eredményei lesznek. Rawls szerint egy ilyen döntési helyzet résztvevői két szabályt fogadnának el a számukra kívánatos társadalmi berendezkedés alapelveként: az egyenlő szabadságjogok elvét és az anyagi javak egyenlőtlen eloszlásának a leghátrányosabb helyzetűek számára kedvező elvét.

Rawls az igazságosság politikai elveit Kant erkölcsfilozófiájára támaszkodva dolgozta ki. A szerződéselméleti megközelítést és a kantianizmust a racionális döntések elméletével ötvözte: „Az igazságosság elmélete része, talán legfontosabb része a racionális döntések elméletének.” Később ezt az álláspontját módosította: „Azt kellett volna inkább mondanom, hogy a méltányosságként értett igazságosság elmélete olyan racionális döntési helyzettel foglalkozik, amely alá van vetve a szabad és egyenlő személyek képviselőiként felfogott felek megfontolásait ésszerű/elfogadható korlátok közé szorító feltételeknek. (...) Szó sincs arról, hogy az igazságosság tartalmát egy olyan keretben próbálnánk levezetni, amelyben a racionalitás az egyetlen normatív gondolat. Ez összeegyeztethetetlen volna mindenféle kantiánus nézettel.” Vagyis Rawls itt megkülönböztette az „ésszerű” fogalmát (amely a tiszta gyakorlati ész tulajdonsága és a kategorikus imperatívuszban fejeződik ki) a „racionális” fogalmától (amely az empirikus gyakorlati ész tulajdonsága, hipotetikus imperatívuszban ölt testet és érdekeink leghatékonyabb előmozdítását szolgálja). Továbbá szétválasztotta a politikai filozófiai és etikai érvelést. De továbbra is azt vallotta, hogy az igazságosság politikai felfogása etikai felfogás is, és hogy saját igazságosságelmélete Kant konstruktivista erkölcsfelfogására épül. Az

etikai konstruktivizmus azt jelenti, hogy nem léteznek erkölcsi tények a „rajtunk kívüli” világban, mindazonáltal az erkölcsi igazságok objektív igazságok - azokra a mentális konstrukciókra vonatkozó objektív igazságok, amelyeket létrehozunk („Kantian Constructivism in Moral Theory” (Kantiánus konstruktivizmus az erkölcselméletben), 1980).

Még később Rawls megkülönböztette Kant erkölcsi konstruktivizmusát saját politikai konstruktivizmusától. Mindazonáltal az erkölcsitől immár megkülönböztetett politikai konstruktivizmus is a kanti eljárási mintát követi: „A politikai konstruktivizmus eszméje bárki számára ismerős, aki találkozott már a méltányosságként felfogott igazságosság eredeti álláspontjával, vagy valamilyen hasonló konstrukcióval. A politikai igazságosság elvei egy olyan konstrukciós eljárás eredményét alkotják, amelyben az ésszerű feltételeknek alávetett racionális személyek vagy képviselőik elveket fogadnak el a társadalom alapstruktúrájának szabályozására. Ésszerűnek gondolom azokat az elveket, amelyek egy megfelelő, a gyakorlati ész megkívánt elveit és elgondolásait helyesen kifejező konstrukciós eljárásból fakadnak” (*Political Liberalism* (Politikailiberalizmus), 1996).

Rawls szerződéselmélete szerint az eredeti helyzetben az emberek az igazságosságnak az utilitarizmussal összeegyeztethetetlen elveit választanák. Harsányi szerint viszont a szerződéselméleti érveléssel éppen az utilitarista felfogás támasztható alá. Elismeri, hogy a klasszikus utilitarista álláspont sok részlete elfogadhatatlanná vált már, de alapvető politikai és etikai elvei maradandóak: „Mind a politikában, mind az etikában alapvetően az ész védelmében küzdöttek a pusztá tradíció, a dogmatizmus vagy a szerzett jogok ellenében. A politikában azt a forradalmi gondolatot ismerték fel, hogy a létező társadalmi intézményeket egy pártatlan próba alapján kell megítélni, nevezetesen a társadalmi hasznosság alapján (...) Az etikában hasonlóképpen azt javasolták, hogy minden elfogadott erkölcsi elvet alá kell vetni a racionalitás és a társadalmi hasznosság próbájának. (...) Még mindig igaz szerintem, hogy a klasszikus utilitarizmus korszerűsített változata az egyetlen elmélet, amely kitart azon elv mellett, hogy az erkölcsi kérdéseket racionális próbákkal kell eldönteni, és hogy az erkölcsi viselkedés maga is a racionális viselkedés egyik sajátos formája. Úgy gondolom, könnyen kimutatható, hogy az erkölcs összes nem utilitarista elmélete, beleértve John Rawls nagy hatású

elméletét és sok más elméletet is, valamely ponton erősen irracionális döntéseket tartalmaz, amelyek jelentősen eltérnek a közös emberi érdekek racionális követésétől, ami nézetem szerint az erkölcs lényege.”

Harsányi szerint az utilitarizmus korszerűsítéséhez fel kell használni a modern döntéselmélet eredményeit (amely tudományágban végzett munkásságáért 1994-ben közgazdasági Nobel-díjat kapott). Ezek nélkül nem dolgozható ki az erkölcs megfelelő elmélete. Az etika a racionális cselekvés általános elméletének része.

David Gauthier szerint sem Rawlsnak, sem Harsányinak nem sikerült az erkölcsöt a racionális döntés részeként meghatározni. Bár Harsányinál az erkölcsi választás szükségképpen racionális választás, önmagában a racionalitás nem követeli meg, hogy valaki az erkölcsöt válassza. Az erkölcs megkülönböztető jegye -vagyis a pártatlanság elve - nem a racionális döntés erkölcsileg semleges szabályaiból ered, hanem kívülről járul hozzájuk. Gauthier a *Morals by Agreementben* (Erkölcs megegyezés révén, 1988) arra a merészebb feladatra vállalkozik, hogy az erkölcsi választás szükségességét teljes egészében a racionális döntés nem erkölcsi kritériumaiból vezesse le. „Az erkölcsök elméletét a racionális döntések elméletének részeként dolgozzuk ki. Amellett érvelünk, hogy a lehetséges cselekvések közti választás vagy döntés racionális elvei között vannak olyanok, amelyek pártatlanul korlátozzák a saját érdekének érvényesítésére törekvő cselekvőt. Ezeket nevezzük erkölcsi elveknek.”

Gauthier szerint napjainkban csak így lehet megalapozni az erkölcsöt, vagyis igazolni, hogy a cselekvő saját vágyaitól, céljaitól és érdekeitől független erkölcsi megfontolások alapján korlátozza választásait és cselekedeteit. „A kulcsgondolat az, hogy sok olyan helyzet van, amelyben ha mindenki azt választja, ami a többiek választásai ismeretében maximalizálná a várható hasznát, akkor az eredmény kölcsönösen előnytelen lenne egy másik alternatívához képest; vagyis mindenki járhatott volna jobban. Az az egyensúly, amely akkor áll elő, ha mindenkinek a cselekedete a legjobb válasz a többiek cselekedetére, összeegyeztethetetlen a (Pareto-)optimalitással, ami akkor áll fenn, ha senki sem járhatna jobban anélkül, hogy valaki más rosszabbul ne járna. Az ilyen helyzetek elterjedtsége folytán mindenki beláthatja, hogy milyen előnnyel jár számára, ha társaival együtt olyan

tevékenységekben vesz részt, amelyek mindegyiküktől megkövetelik, hogy tartózkodjanak attól, hogy közvetlenül a saját hasznuk maximalizálására törekedjenek, ha ez a kölcsönös önmérséklet kölcsönösen előnyös. Természetesen senki sem fogadná el saját maximalizáló viselkedésének bármiféle egyoldalú korlátozását; mindenkinek csak és kizárólag a társai által elfogadott korlátozásból származik előnye. De ha az embernek több előnye származik a többiek korlátozásából, mint amennyit ő maga a korlátozás révén veszít, akkor okkal fogad el olyan gyakorlatot, amely mindenkitől - tőle is - megköveteli, hogy ilyen önmérsékletet tanúsítson. Ez a gyakorlat azzal írható le, hogy egyöntetű egyetértésre találhat olyan racionális személyek között, akik maguk választják meg együttműködésük feltételeit. És ez a megegyezés az erkölcs alapja” („Why contractarianism?” (Miért szerződéselvűség?) 1991).

5. Erkölcsi motiváció

Bernard Williams a 20. század második felének kimagasló, nagy hatású erkölcsfilozófusa volt, noha életműve jelentős része az uralkodó erkölcsfilozófiák, sőt minden módszeres etikai elméletalkotás megkérdőjelezésére irányult. Etikafelfogásának legfontosabb vonása a teória-szkepticizmus. Eleve elhibázottnak tartotta a szisztematikus erkölcselmélet kidolgozására tett kísérletet. *Ethics and the Limits of Philosophy* (Etika és a filozófia határai, 1985) című könyvében részletesen megindokolta, hogy miért. A filozófiai etika szerinte felszámolja az erkölcsi élet sokféleségét, a változatos erkölcsi megfontolásokat néhány általános elvre szűkíti, s az erkölcsi és nem erkölcsi megfontolásokat éles, egymást kizáró ellentétekként mutatja be. Mesterségesen kiélezett konfliktust teremt az önértékes motívumok és az erkölcsi kötelezettségek között. Az egyetemes nézőpont érvényesítésével figyelmen kívül hagyja az erkölcsi élet azon ismérveit, amelyek sajátosan az egyes személyekhez, a személyes jóindulat és lojalitás különböző köreihez kötődnek. Williams elutasítja, hogy szükséges és lehetséges az erkölcs objektív megalapozása, és azt is, hogy az erkölcsileg mérvadó megfontolások kizárólag intellektuális természetűek lehetnek, valamint azt is, hogy az erkölcsi nézőpontnak a pártatlan nézőponttal kell egybeesnie. Élesen szembeszáll azzal a felfogással, mely szerint az erkölcsi kötelezettségek az erkölcsi élet résztvevői számára kívülről adott, minden mást maguk alá gyűrő, megfellebbezhetetlen előírások lennének.

A fentiekből következik, hogy a kantianizmust és az utilitarizmust Williams éppúgy elutasította, mint Anscombe. Az ő kritikájának elsődleges tárgya viszont már Rawls és Harsányi. MacIntyre-hoz hasonlóan Hegelhez kapcsolódik: az elvont kanti moralitással az erkölcsiség hegei eszméjét állítja szembe, amely egy - a helyi népszokásokban kifejeződő -, konkrétan meghatározott erkölcsi létezés, életforma, amely különös értelmet ad a benne élő embereknek. Noha Williams többnyire élesen konfrontálódott a modern angolszász erkölcsfilozófiával, mégsem dezertált. Könyve előszavában ezt írja: „Ennek a könyvnek a filozófiája bizonyos tág megjelölés alapján kétségtelenül »analitikusnak« nevezhető, mint ahogy az általa tárgyalt

kortárs filozófia túlnyomó része is.” És az angolszász etika újabb elméletei figyelembe vették elméletellenes érveit.

Williams írásai általában tömény tanulmányok, nem pedig könyvek. Jelentős kivétel a *Shame and Necessity* (Szégyen és szükségszerűség, 1993), az antik cselekvésfelfogásról szépen megírt könyve. Tanulmányai általában valamilyen bevett etikai nézet kritikáját vagy valamilyen etikai probléma szövevényes mikroanalízisét nyújtják (ilyen például az érzelmek szerepe az etikában, az erkölcsi nyelv logikai sajátosságai, az erkölcsi konfliktusok, a szerencse szerepe az erkölcsi megítélésben, a személy szerepe az etikában). Az emberi cselekvés motívumai is vizsgálódásai tárgyát képezték, s ebben a témakörben született egyik legnagyobb karriert befutó írása, az „Internal and external reasons” (Belső és külső indokok, 1980). E tanulmány az emberi cselekvés hume-i motivációelméletének újrafogalmazását nyújtja. Tétele a következő. Az olyan állításoknak, melyek szerint valakinek indoka van valaminek a megtételére, kétféle értelmezése lehetséges. A „belső” értelmezés szerint valakinek csak akkor lehet indoka valaminek a megtételére, ha a kérdéses cselekedet végrehajtása előmozdítja a cselekvő valamilyen motívumát vagy célját. A „külső” értelmezés szerint ennek a feltételnek nem kell teljesülnie, és a cselekvő indokára vonatkozó állítást nem érvényteleníti valamilyen megfelelő motívum hiánya. Az internalista szerint csak olyasmi lehet egy cselekvő számára valamilyen cselekvés végrehajtásának indoka, amit ő maga is akar, az externalista szerint viszont cselekvésének indoka lehet az is, amit a cselekvő egyáltalán nem akar. Williams szerint az első értelmezés helyes, a második hamis.

A belső értelmezés szerint egy adott személynek csak akkor van indoka meghatározott cselekvésre, ha van olyan vágya, melynek teljesüléséhez a kérdéses cselekvés hozzájárul. Egy indok-állítás tehát csak a cselekvő szubjektív motivációs készlete alapján fogalmazható meg érvényesen: ami nem eleme ennek a motivációs készletnek, az nem lehet cselekedetének indoka sem. A cselekvés indokai részét képezik a cselekvés magyarázatának, valamint annak megítélésének, hogy racionális volt-e a cselekvés. Mindebből következően a cselekvő szubjektív vágyaira való hivatkozás nélkül cselekedeteit nem tudjuk megmagyarázni és racionalitását megítélni. (A vágy fogalma Williamsnél, akárcsak a 20. századi cselekvésfilozófia szinte egészében - az ún. vágy-vélekedés-modellben - a szó tág értelmében szerepel:

nincs leszűkítve a közvetlenül átélt hiányérzetek és sóvárgások átélésére, hanem magában foglal mindent, amire a cselekvő bármilyen okból törekszik vagy amit bármilyen okból vonzónak tart.)

Hogyan értelmezzük ezek után a külső indíték fogalmát? Williams példaként a regény- és operahős Owen Wingrave esetét választja. Owen családja annak fontosságáról és szükségességéről próbálta meggyőzni, hogy lépjen be a hadseregbe, mert minden felmenője katona volt, és a családi büszkeség ezt követeli tőle is. Ez az indoklás bizonyos szempontból meggyőző lehet és alapul szolgálhat ahhoz, hogy Owen belépjen a hadseregbe. Csakhogy nem az ő saját szempontjából. Owennek nincs semmilyen készletése arra, hogy belépjen a hadseregbe, kifejezetten gyűlöl mindent a katonai életben és minden vágya más irányba mutat. Családja szerint volt indoka arra, hogy belépjen a hadseregbe, de ez számára külső indok, mert Owen szubjektív motivációs készletében nem szerepel semmi, ami megfontoltan erre készíthette volna. Williams szerint a külső indokok a cselekvésnek nem valódi indokai és nem játszhatnak szerepet annak magyarázatában. E cselekvéseméleti koncepció egyik fontos és erőteljes erkölcsfilozófiai következményét Williams az ugyanebben az évben készült másik tanulmányában fogalmazta meg, amely a kötelesség-mondatok (vagyis a „kell”-t tartalmazó mondatok) logikájának különböző lehetséges értelmezését vizsgálta. („*Ought and moral obligation*” (A *kell* és az erkölcsi kötelezettség)). Az írás utolsó bekezdésében megfogalmazott konklúzió szerint az erkölcsi kötelességek és kötelezettségek filozófiai koncepciói külső indokokat támasztanak a cselekvővel szemben, s ennél fogva nem igazi indokok és nem lehet cselekvésirányító szerepük. Az erkölcsi kötelesség filozófiai fogalma illúzió.

John Searle a *Rationality in Action* (Racionalitás a cselekvésben, 2001) című könyvében a modern angolszász cselekvésemélet domináns racionalitáskonceptióját bírálta. A koncepció ötödik tételeként említi azt a nagy múltra visszatekintő elgondolást, hogy a racionális cselekvést csak valamilyen - tág értelemben vett - vágy motiválhatja, vagyis a racionális megfontolást meg kell előznie valamilyen vágnak, mert különben nem lenne mit a megfontolás tárgyává tenni. A célokra vonatkozóan nem, csak a hozzájuk vezető eszközökre vonatkozóan lehetnek ésszerű érvek. E felfogás kifinomult kortárs képviselőjeként Williamst említi. Williams tétele, mely szerint egy

cselekvőnek nem lehet külső, hanem csak belső indítéka a cselekvésre, Searle megfogalmazásában azzal egyenértékű, hogy a cselekvéseknek nem lehetnek vágyaktól független indokai. A kritizált racionalitás-modell szerint két lehetőség van: vagy azért akarok valamit megtenni, mert közvetlenül ennek megtételére vagy közvetlen hatásaira vágyom, vagy azért, mert valamilyen más vágyam teljesülését szolgálja. Amikor fogorvoshoz megyek, ezt nem azért teszem, mert vágyom a fogfűrésra. Azért teszem, mert szeretném, hogy fogaim rendben legyenek. Ez egy másik vágyam által motivált vágy. Tehát csak valamilyen közvetlenül vagy közvetetten vágyott állapot elérése lehet cselekvésünk motívuma. Searle ezt az álláspontot abszurdnak tartja. Az emberi racionalitás megkülönböztető jegyének azt tekinti, hogy az ember képes vágyaktól független indokokat kialakítani cselekvéséhez. Az ilyen indokok kialakítása mindig azt jelenti, hogy a cselekvő valamilyen módon elkötelezi magát.

Williams álláspontjával szemben, mely szerint külső indokok nem léteznek, és a cselekvő minden indokának saját motivációs készletén belül kell lennie, Searle fő ellenvetése az, hogy lehetnek olyan, a cselekvő motivációs készletén kívül álló tények, amelyeket a racionalitás a cselekvés indokaiként ír elő, még ha a cselekvő motívumai között az adott pillanatban semmi sincs, ami arra készítené, hogy indokként fogadja el ezeket a tényeket. Ilyenek például a hosszú távú megfontolt önérdékekkel kapcsolatos tények és az olyan vágyaktól független indokok, mint a cselekvő kötelezettségei. Williams internalizmusával szemben az externalista szerint vannak olyan indokai a cselekvésnek, amelyek alapul szolgálhatnak ahhoz, hogy a cselekvő valaminek a megtételét akarja, de maguk nem vágyak, s nem is vágyakon alapulnak. Például kívánhatom azt, hogy betartsam az ígéreteket, mivel elismerem, hogy ez egy kötelezettség, anélkül hogy az lenne az egyetlen indokom, ami miatt be akarom tartani, hogy korábban arra vágytam, hogy minden ígéreteket betartsam.

Searle szerint tehát Williams abban téved, hogy nem ismeri el a nem vágyalapú motivációk létét. Thomas Scanlon álláspontja ennél erősebb: 1998-as könyvében, a *What We Owe to Each Otherben* (Amivel egymásnak tartozunk) azt mondja, hogy a vágyak önmagukban egyáltalán nem lehetnek a cselekvések indokai. Korábban azt vallotta, hogy akinek van egy vágya, annak indoka is van annak megtételére, ami előmozdítja e vágy teljesülését. Újabb felfogása szerint a helyesről

és a helytelenről való érvelés szerkezetének feltárása nem lehetséges a gyakorlati érvelés egy olyan koncepciója alapján, amelyik annak kiderítését tekinti a fő kérdésnek, hogyan elégítsük ki a különféle vágyakat és mérjük össze őket. Scanlon e könyvében az indok fogalmát alapvetőbb, elemibb és világosabb fogalomnak tekinti, mint a vágyét, és - mint írja - ahhoz, hogy a vágnak bármiféle magyarázó és igazoló szerepet tulajdoníthassunk a cselekvésben, először azt kell megértenünk, hogy mitől tekinthető valami indoknak, és a vágy hogyan válhat indokká. A vágnak nincs közvetlen motiváló szerepe, és a cselekvés legáltalánosabb indokának sem tekinthető. Szinte soha nem azért van oka valakinek megtenni valamit, mert kielégítené valamelyik vágyát, és az erkölcs motivációs alapjának sem tekinthető az a vágy, hogy valaki igazolni tudja cselekedeteit mások előtt. A vágyak nem premisszái, hanem konklúziói a gyakorlati érvelésnek.

A vágyak motiváló szerepét illetően Scanlon tehát korlátozóbb álláspontot képvisel, mint Searle. Williams felfogásával szemben mégis kevésbé elutasító. Szerinte Williams elfogadja az indokok szokásos normatív értelmezését, s ehhez képest másodlagos, hogy mit tekint indoknak. A „belső” és „külső” indokok képviselői közti vita Scanlon szerint nem arról szól, hogy miben áll valamit indoknak tekinteni, hanem hogy ténylegesen mikor rendelkeznek az emberek ebben az értelemben indokokkal, és hogy milyen szerepet játszanak az ilyen indokok cselekedeteik magyarázatában.

A vágyaknak a cselekvésre gyakorolt hatása kitüntetett probléma volt a 20. század második felének angolszász filozófiájában. Az egyik nevezetes koncepciót Harry Frankfurt fogalmazta meg 1971-ben („Freedom of the Will and the Concept of a Person” (Az akarat szabadsága és a személy fogalma)). Frankfurt megkülönböztette az elsőfokú és másodfokú vágyakat. Az elsőfokú vágyak egyszerűen arra irányulnak, hogy valamit megtegyünk vagy ne tegyünk meg. De az emberek nemcsak ilyesmit akarhatnak, hanem azt is, hogy legyenek bizonyos vágyaik vagy motívumaik. Akarhatják, hogy mások legyenek céljaik, preferenciáik, mint amik. Ezek a másodfokú vágyaik. „Az emberi lények nem egyedülállóak abban, hogy vágyaik és motívumaik vannak, vagy hogy választanak. Ebben osztoznak bizonyos más fajok tagjaival, melyek némelyike, úgy tűnik, szintén mérlegel és előzetes gondolkodáson alapuló döntést hoz. (...) Úgy tűnik azonban, hogy az emberen kívül egyetlen élőlény sem rendelkezik a reflexív

önértékelésnek azzal a képességével, amely a másodfokú vágyak kialakításában nyilvánul meg.”

Kézenfekvő, hogy ebben a sémában az erkölcsi motívumokat a másodfokú vágyakhoz kössük. Pontosabban, a másodfokú akarásokhoz, amelyek olyan másodfokú vágyak, amelyek nemcsak arra irányulnak, hogy az embernek legyenek bizonyos vágyai, hanem arra is, hogy e vágyak irányítsák akaratát. E megkülönböztetésnek a racionális döntések elméletében a preferenciák és metapreferenciák elkülönítése felel meg. A metapreferenciák azok a preferenciák, amelyek alapján elsőfokú preferenciáinkat kialakítjuk és megváltoztatjuk. Hasonló, kétszintű felépítést eredményez a preferenciarendezések és a preferenciarendezések rendezése közötti megkülönböztetés. Ezt Amartya Sen vezette be kifejezetten az erkölcsi cselekvés vizsgálatára: „Ahelyett, hogy a kimenetek rendezésének fogalmaiban fejeznénk ki az erkölcsi nézeteket, lehet, hogy a kimenetek lehetséges *rendezéseinek* rangsorolásával kell kifejeznünk őket” („Choice, Orderings and Morality” (Választás, rendezések és erkölcsiség) 1974). A kizárólag vágyak által vezérelt cselekvések koncepciójának frankfurti változatával szemben Gary Watson azt az ellenvetést fogalmazta meg, hogy a vágyakat és értékeléseket ugyanazon tárgyakra vonatkozó, viszonylag önálló s nem egymásra épülő motívumokként kell felfogni („Free Agency” (Szabad cselekvés) 1975).

6. Metaetika (2)

Stephen Toulmin 1950-ben megjelent könyve (*An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Vizsgálódás az ész helyéről az etikában)) alternatívát kínált a három domináns metaetikai megközelítéssel szemben, amelyeket objektív, szubjektív és imperatív megközelítésnek nevezett. Szerinte az objektív megközelítést képviselő Moore tévesen gondolta, hogy az etikai nézeteltérések csak azon alapulhatnak, hogy az egyik fél azt gondolja, hogy valami rendelkezik a jó objektív tulajdonságával, míg a másik úgy gondolja, hogy nem. Az etikai ítéletek közti különbségek valójában megmagyarázhatók azzal, hogy a szembenálló felek eltérő indokokat hoznak fel ítéletük alátámasztására. A szubjektív megközelítés képviselői is tévesen feltételezik, hogy az etikai ítéleteknek valamilyen tulajdonságra kell referálniuk, ám szerintük valamilyen szubjektív tulajdonságra, a beszélő valamilyen pszichológiai állapotára. Ebben az esetben nem lenne lehetőség erkölcsi vitára, mindenki csak a saját vonzalmairól és averzióiról beszélhetne. Az imperatív megközelítés felismeri az előző kettő hibáját, és az etikai ítéleteket nem úgy fogja fel, mint amelyek valamilyen tulajdonságra utalnak. Csakhogy elköveti azt a hibát, hogy az etikai ítéleteket a parancsokhoz hasonló alkijelentéseknek tekinti, s nem tud magyarázatot adni arra, hogyan lehetnek igazak vagy hamisak. Később Toulmin tanítványa, Kurt Baier dolgozta ki a "jó indokok" etikai elméletének további vonatkozásait és értelmezését.

A három klasszikus metaetikai álláspont közös előfeltevése volt az antinaturalizmus, vagyis az az álláspont, hogy az értékelések nem vezethetők vissza természeti tények vagy tulajdonságok - vagy általában tényállások - leírására. E nézetet már a 30-as évek végén kikezdte William Frankena, amikor rámutatott a moore-i „naturalista hiba”-argumentum hibáira. Stuart Hampshire a 40-es évek végén érvelt amellett, hogy félrevezető a tényítéletek és értékítéletek - szerinte kanti eredetű - logikai szétválasztása. Anscombe is azt állította, hogy nem létezik a „van” és „kell” közötti - Hume által kimutatott - szakadék: a „nyers tény” fogalma relatív, mivel ugyanaz a tényállás az egyik leírásban „nyers”-nek bizonyul egy másikhoz képest, míg az viszont „nyers”-nek bizonyulhat egy harmadik leíráshoz képest (van átmenet a között a ténykijelentés között, hogy a zöldséges elküldte a krumplit, és

a között a normatív kijelentés között, hogy a krumpli árával tartozom a zöldségesnek). Az 50-es évek végére kialakult egy meglehetősen sokarcú „neonaturalista” irányzat, melynek egyik képviselője Philippa Foot. Szerinte van logikai kapcsolat tényítéletek és értékítéletek között. A tények és értékek közötti objektív kapcsolatok kétféleképpen lehetnek: 1. a leíró vagy tényszerű premisszák értékelő konklúziókat vonhatnak maguk után, vagy 2. a leíró vagy tényszerű premisszák az értékelő konklúziók bizonyítékainak tekinthetők.

Az erkölcsi értékek objektivitásának problémája végigkíséri az etika történetét. Az objektivista álláspont radikális változatát képviselte Platón a jó ideájára vonatkozó tanításával, de Samuel Clarke is más módon a 18. században, valamint Moore metaetikája. A 20. század második felében John Mackie a szubjektivizmus mellett érvelt *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Etika: a helyes és a helytelen feltalálása, 1977) című könyvében: nincsenek objektív értékek, az értékek nem részei a világ építményének. De az erkölcsi szubjektivizmusnak többféle jelentése van. Jelölhet valamilyen elsőfokú, normatív nézetet, például azt, hogy mindenki tegye, amit jónak lát. Mackie szubjektivizmusa másodfokú tétel. Csakhogy másodfokon is különféle nézetek versengenek a címért. Közülük némelyek az erkölcsi kifejezések és erkölcsi állítások jelentéséről szólnak. Azt a tant nevezik erkölcsi szubjektivizmusnak, amely szerint például az „Ez a cselekedet helyes” azt jelenti, hogy „Helyeslem ezt a cselekedetet”, vagy általánosabban fogalmazva, hogy az erkölcsi ítéletek egyenértékűek a beszélő saját érzéseiről vagy állásfoglalásairól szóló tudósításokkal. Mackie saját felfogását megkülönbözteti ettől az emotivista metaetikától. Az egyik különbség, hogy az általa képviselt tan negatív, nem pedig pozitív: azt mondja meg, hogy mi nincs, nem pedig azt, hogy mi van. Azt állítja, hogy nem léteznek bizonyos típusú entitások vagy viszonyok, objektív értékek vagy követelmények, amelyekről nagyon sok ember azt hitte, hogy léteznek. Másrészt tétele ontológiai, nem pedig logikai vagy konceptuális jellegű.

Az etikai objektivizmus egyik kortárs képviselője Thomas Nagel. Általában az etikai objektivizmus együtt jár az etikai racionalizmussal. Csakhogy ez többféleképpen történhet. Platón szerint az ideák világában, Clarke szerint a világ rendjében vannak egyszer s mindenkorra rögzítve olyan minőségek, illetve viszonyok, amelyeknek - az ész által felismerve - az erkölcsi cselekvés vezérelvévé kell

válniuk. Nagel is összekapcsolja az objektivizmust és racionalizmust, de fordított irányból. Nála nem előbb léteznek az erkölcsi értékek és relációk, amiket aztán az emberi ész felismer, hanem szerinte az erkölcsi - és minden más - megismerés objektivitásának forrása a racionalitás. Minden tárgykörben - legyen az a nyelv, a logika, a természettudomány vagy az etika - az objektivitás tekintetében az utolsó szót a dolgok állására vonatkozó, fenntartás nélküli gondolatoknak kell kimondaniuk. E gondolatok olyanok, hogy még ha akarunk, sem tudunk rajtuk kívül kerülni, mert érvényességük független saját nézőpontunktól. Az ész olyasmi, amit mindenki fellelhet önmagában, és általános tekintélye van. Olyan tekintélye, amely nem személyes vagy társadalmi, hanem egyetemes. A racionális érvelés olyan típusú szisztematikus gondolkodás, amelyet mindenkinek érvényesnek kell elfogadnia. Az észen túl nincs hova fordulni, érvényessége feltétlen, s szükségképpen felhasználják azok is, akik támadást intéznek ellene (Az *utolsó szó*, 1997).

Mint említettem, a „másodfokú etika” és a „metaetika” ugyanazt jelenti, és filozófiatörténeti esetlegesség, hogy az utóbbit az előbbi egyik részosztályára szűkítették le a 20. század első felében. A század második felében viszont elterjedt a „metaetika” tágabb jelentése. Saját nézeteit Mackie - az említett okból - nem nevezi „metaetikainak”, de e tágabb szóhasználat alapján nyugodtan nevezhetjük annak. A szűkebb és tágabb értelemben vett metaetikai szövegek reprezentatív gyűjteményét nyújtja Stephen Darwall, Allan Gibbard és Peter Railton válogatása, a *Moral Discourse and Practice* (Erkölcsi diskurzus és gyakorlat, 1997). A kötet előszavául szolgáló írásuk, a „Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends” (A századvég etikájához: néhány irányzat) a metaetika újjáéledéséről írva a kifejezést a tágabb értelemben használja, nem korlátozva az erkölcsi nyelv elemzésére, hanem beleértve az etikai jogigények igazolását és igazolhatóságát, az erkölcsök metafizikáját és ismeretelméletét és az erkölcs viszonyát a gyakorlati érveléshez. Az írás gazdag áttekintést nyújt a századvég metaetikájáról.

A klasszikus metaetikák bizonyos szempontból jól elrendezhetők voltak. Moore intuicionizmusa objektivista és kognitivistá álláspontot képviselt: a jó fogalma a dolgok valamilyen ténylegesen meglévő, értelmünkkel felismerhető tulajdonságát jelöli. Az emotivizmus és a preskriptivizmus egyaránt elutasította - bár más módon - az

értékítéletek objektivista és kognitivisták értelmezését. Mint Darwall, Gibbard és Railton bemutatja, a század utolsó évtizedeiben e világos határok megszűntek és e megkülönböztetések viszonya rendkívül összetetté vált. Az újabb metaetikákra vonatkozó többlépcsős klasszifikációjuk két nagy áramlat megkülönböztetéséből indul ki. Központi problémaként az etika helyének kijelölését nevezik meg. Az erre adott válaszok legáltalánosabb csoportosítása a következő:

1. A válaszok első típusa szerint e kérdés csak azért válhatott problémává, mert az erkölcsi ítéletek objektivitását tévesen az empirikus tudományok mintájára próbálták felfogni. Világosan fel kell ismerni a két megközelítésmód közötti, avagy a tények és értékek/normák közötti lényegi különbséget, diszkontinuitást. De ennek a különbségnek a határozott szem előtt tartása esetén is tulajdonítható egyfajta objektivitás az etikai ítéleteknek. Az erkölcsi ítéletek kognitív és nem kognitív értelmezése alapján egyaránt.

2. A másik irányzat képviselői annak kimutatására vállalkoznak, hogy az erkölcsi ítéletek a természettudományos ítéletekhez hasonlóan ténszerűek. E felfogás szerint folytonosság van az etika és az empirikus tudományok között. Elvileg ennek a nézetnek is lehetnek kognitivisták és antikognitivisták képviselői, mindazonáltal kevesen vallják azt az álláspontot, hogy a paradigmatis tényítéletek alapvetően nem kognitív jellegűek.

Az első csoport képviselői közül már az antinaturalista intuicionisták - mint például Moore - is azt hangsúlyozták, hogy az erkölcsiség önálló és objektív kutatási terület, de egy fontos tekintetben éles határ választja el az empirikus tudományoktól. A kortárs filozófiában az effajta diszkontinuitás-konceptió a legerőteljesebben a következő formákban jelenik meg. 1a) A gyakorlati érvelés elméletei szerint meg kell különböztetni az elméleti és a gyakorlati érvelést, és az erkölcs objektivitását ez utóbbi kritériumai alapján kell megállapítani. Az erkölcsi objektivitást azok az egyetemes követelmények képviselik, amelyeket a gyakorlati érvelés kényszerít rá a cselekvőre (Baier, Gauthier, Nagel, Korsgaard, Donagan, Darwall, Gewirth). 1b) A konstruktivisták felfogás szerint az erkölcsi objektivitás egy megfelelőképpen kialakított társadalmi nézőpont függvénye, amelyet mindenki elfogadhat. Az igazságosság elveinek kialakítási folyamatától függetlenül nem léteznek erkölcsi tények (Rawls,

Scanlon), 1c) A nem kognitivisták szerzők napjainkban már nem ragaszkodnak az erkölcsi és tudományos gondolkodás éles szétválasztásához. Nemcsak a különbségüket, hanem a köztük levő hasonlóságokat is hangsúlyozzák. Az objektivitás olyan vonásait is kiemelik, amelyek az erkölcsre is érvényesek, s amelyek alapján az erkölcsi ítéletek a szigorú tényítéletek utánzatainak tekinthetők (Blackburn, Gibbard). 1d) Az érzékelélméletek (*sensibility theories*) képviselői szerint a normatív vagy értékelő ítéletek némi hasonlóságot mutatnak a másodlagos minőségekre (például a színekre) vonatkozó ítéletekkel, amelyek lényegükénél fogva kapcsolódnak bizonyos emberi érzékek működéséhez (John McDowell, David Wiggins).

A kognitívizmus vonzó vonása, hogy a legközvetlenebb módon mutatja be az erkölcsi diskurzus felszíni grammatikáját, és azt ígéri, hogy nem fogja felülbírálni az erkölcsi tapasztalatot és érvelést. De ennek megvan az ára, s az érzékelélméletek alacsony árat akarnak fizetni ezért. Lehet, hogy a szubsztantív naturalizmus újjáéledésére van szükség. Valójában egy ilyen újjáéledés folyamatban van, de felmerül a kérdés, vajon nem a korábbi - metaetikai antinaturalizmusban végződő - történet ismétlődik-e majd meg? Talán nem. Az analiticitás, illetve az analitikus/szintetikus megkülönböztetés felfogása azóta jelentősen megváltozott, ami azzal a reménnyel kecsegtet, hogy egy olyan naturalista értelmezés jöhet létre, amely képes összeegyeztetni egymással az erkölcsi diskurzus összes normatív jellegzetességét és használatát. Erre törekszik a kortárs naturalizmus három változata:

2a) a neoarisztotelianus (Philippa Foot), 2b) a posztpozitivisták és nem redukcionista (Nicholas Sturgeon, Richard Boyd, David Brink), valamint 2c) a redukcionista naturalizmus (Richard Brandt, Gilbert Harman, Peter Railton, David Lewis).

Irodalom

BARON, M. W. - PETTIT, PH. - SLOTE, M. 1997: *Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell. BRANDT, R. B. 1996: *Facts, Values, and Morality*. Cambridge: Cambridge UP.

DARWALL, S. - GIBBARD, A. - RAILTON, P. (eds.) 1997: *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Oxford: Oxford UP.

- FRANKENA, W. K. 1973: *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- GAUTHIER, D. 1986: *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon.
- GRIFFIN, J. 1986: *Well-being*. Oxford: Clarendon.
- HARDIN, R. 1988: *Morality within the Limits of Reason*. Chicago: U Chicago P.
- HARE, R. 1952: *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon.
- KORSGAARD, Ch. M. 1996: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP.
- LÓNYAI MÁRIA (szerk.) 1981: *Tények és értékek*. Budapest: Gondolat.
- MACINTYRE, A. 1999: *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris.
- MACKIE, J. L. 1977: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- MOORE, G. E. 1971: *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge UP.
- NAGEL, Th. 1998: *Az utolsó szó*. Budapest: Európa.
- RAWLS, J. 1997: *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris.
- ROSS, W. D. 1930: *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon.
- SCHEFFLER, S. 1994: *The Rejection of Consequentialism*. Oxford: Clarendon.
- SEN, A. - WILLAIMAS, B. (eds.) 1982: *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge UP. SHAW, W. H. 1995: *Moore on Right and Wrong. The Normative Ethics of G. E. Moore*. Dordrecht: Kluwer.
- SMART, J. J. C., B. Williams 1973: *Utilitarianism for and against*. Cambridge: Cambridge UP. WATSON, G. (ed.) 1982: *Free Will*. Oxford: Oxford UP.
- WILLIAMS, B. 1981: *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge UP.

WILLIAMS, B. 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.

Felkai Gábor - A diszkurzusetika

A diszkurzusetikai paradigma egyike a legérdekfeszítőbb és egyben legigényesebb 20. századi etikai és politikai filozófiai kísérleteknek. Kialakítása Jürgen Habermas és Karl-Otto Apel nevéhez kapcsolható.

Apel már a múlt század 70-es éveinek elejére elkészült szisztematikus formában kifejtett argumentatív etikájának vázlatával (1. szakasz), míg Habermas csak viszonylag későn, 1983-ban rendszerezte ideiglenesen diszkurzív (vagy kommunikatív) etikájának főbb elveit. Az etika problémája azonban kezdettől fogva jelen volt Habermas műveinek mélyszerkezetében. Ezért e tanulmány egyik legfőbb célkitűzése a Habermas nyelv-, cselekvés-, racionalitás- és kapitalizmuselméletéhez eltérhetetlen szálakkal kapcsolódó etikai nézeteinek rekonstruálása (2. szakasz).

A 3. szakaszban a két szerző 1983 és 1985 között írt tanulmányai alapján kíséreljük meg összegezni a kommunikatív etika elméletét. Habermas 1991-ben megjelentetett *Magyarázatok a diszkurzusetikához* című művének ugyanakkor csak néhány, a korábbiakat pontosító, új szemszögből láttató gondolatát és érvét vonjuk be az elemzésbe. Az 4. szakaszban utalásszerűen körvonalazzuk a habermasi jogfilozófiai koncepciónak a diszkurzusetika tekintetében releváns elemeit.

Terjedelmi okokból e helyütt le kell mondanunk a közösen képviselt paradigmán belüli jelentős különbségek felmutatásáról és a múlt század 80-90-es éveiben kidolgozott ellenérvek, illetőleg az azokra adott válaszok mérlegeléséről.

1. Az argumentatív vagy diszkurzusetika eszméjének körvonalazása Apelnél

Az etika módszeres kifejtése mind Apel, mind Habermas esetében igen sok szálon kapcsolódik társadalomelméleti kutatásaikhoz. Ugyanakkor mindketten nagyon nehéznek tartották egy *kognitív, formális és normatív* etika létrehozását a jelenkori társadalmi-politikai feltételek és az uralkodó tudományos közmegegyezés mellett. Max Weber 1919-es *A tudomány mint hivatás* című tanulmányának tudásszociológiai

elemzése alapján Apel úgy látja, hogy az ún. „késő liberalizmus” rendszerei „a nyilvános szektorban az eljárások értékmentes racionalitása, míg a privát életszférában a preracionális végső döntések” (Apel 1980: 222. sk.) révén jellemezhetők. Az előbbi szférában az értéksemleges szcientizmus határozza meg a nyilvánosan érvényes racionalitást, míg a szubjektivista egzisztencializmus artikulálja a magánszférát (286). E tendencia következményeképp a tudományos-technikai racionalitás leválik az erkölcsi megítélések világáról. Így a gazdaság és az igazgatás területein a normatív helyesség szempontját pragmatikus megfontolásokkal helyettesítik, miközben az erkölcsi kérdések nagymértékben privatizálódnak.

Nem könnyű azonban a normatív etika megalapozásának igényével fellépő elmélet dolga a tények és értékek viszonyával kapcsolatos hume-i belátásokra épülő modern metaetikák fényében sem. Apel az analitikus filozófiák három ellenérvét említi meg, melyek - első pillantásra - mintha eltorlaszolnák az utat az erkölcsi normák levezetésének programja előtt (lásd Apel 1972/73:378).

1. Tényekből sohasem vezethetők le értékek (a hume-i elv).
2. Tények, illetve objektív ismeretek csak
 - a) semleges empirikus megállapítások és
 - b) logikai következtetések lehetnek.
3. Az érvényesség tudományos-filozófiai megalapozása csak hipotézisekből dedukált állítások révén lehetséges (Popper).

Apel már a 80-as évek elejétől kezdve állította, hogy korunk kedvezőtlen társadalmi és tudományos feltételei ellenére, de talán épp emiatt, még soha nem volt ennyire sürgető az univerzális etika iránti igény. *Korunk talán legsúlyosabb és legjellegzetesebb problémája a strukturális globalizáció és a lokális kultúrák közti ellentmondás.* Nagyon hiányoznak a mező- (az államközi kapcsolatok szférájára) és a makroszférára (az egész emberiségre) „szabott” és elismert normák, holott az emberi cselekedetek várható következményei lassan az emberiség egészét érintik (Apel 1972/73: 360).

Az univerzális etika megalapozásának kísérlete tehát egyfelől az említett három filozófiai ellenérv megrendítésének, másfelől pedig bizonyos egyetemes, minden kulturális relativizmustól függetlenül érvényes normák lehetőségén áll vagy bukik. Ezt a feladatot Apel az ún. *transzcendentális pragmatika* keretében kísérli meg elvégezni, amely a kanti transzcendentális filozófia sajátos átalakítása a szemiotika, a hermeneutika és a beszédaktus-elmélet alapján. A transzcendentális pragmatika egy paradigmaváltás kísérlete, melyet az tesz szükségessé, hogy az érvényességproblémát a „módszertani monologizmus” vagy „szolipszizmus” kiindulópontjáról felvető, Augustinus, Descartes, Kant és Husserl nevével fémjelezhető ún. *tudatfilozófiai tradíció* megoldáskísérletei elégtelennek bizonyultak. A tudatfilozófiai vonulat képviselői, írja Apel, a személyes én-élmény, az „én gondolom”, az „általában vett tudat” szintjén próbálják konceptualizálni mind a tárgy-, mind az értelemkonstitúció kérdéseit. Tehát szerintük a magányosan reflektáló, minden nyelvhasználat *előtt* álló, interakciókba bele nem bonyolódott egyén képes érvényes ismeretekhez eljutni, azaz helyes fogalmakat kialakítani a valóság tárgyairól, önmagáról és embertársai cselekvésének értelméről. Apel szerint ugyanakkor a 20. században három filozófiai irányzat is szakított a monologista kiindulóponttal: Peirce pragmatizmusa, a heideggeri hermeneutika és az austini-searle-i beszédaktus-elmélet.

Apel az ún. *ideális kommunikációs közösség* eszméjével helyettesíti Kant „általában vett tudatát” (az ismeretek érvényessége igazolásának legfőbb letéteményesét). Az ide vezető utat a transzcendentálpragmatikai reflexió segítségével járhatjuk be (Apel 1972/73:1, 59. skk., II, 215. skk., 428. skk.). Ez abból az előfeltevésből indul ki, hogy az ember folyamatosan egymás kölcsönös megértésére, illetve *nézetegyeztetésre* szoruló lény. A megismerő-cselekvő ember szükségszerű előfeltevése, mintegy apriorija az a *reális* kommunikációs közösség, amelyből értelmezési teljesítményéhez történetileg áthagyományozott mintákat meríthet, s ahol saját fogalmait, kijelentéseit önmaga másokkal való megértetésének aktusaiban szembesítheti embertársai elképzeléseivel.

„Egyedül senki nem képes valaminek mint valaminek, vagy önmagának mint személyiségnek (...) a kognitív tudatáig eljutni anélkül, hogy »intencionális teljesítményei« révén ne venne részt a személyközi nézetegyeztetés nyelvi folyamatában. Az »evidencia«

számomra csak a személyközi megegyezés mint »igazság« keretében lehet *érvényes*. A hermeneutikailag transzformált transzcendentális filozófia ennyiben a *reális kommunikációs közösség* apriorijából indul ki, amely gyakorlatilag az *emberi nemmel* vagy a társadalommal azonos” (Apel 1972/73:1,60).

A társadalmi közegben élő-cselekvő személyek a nyelvileg közvetített kölcsönös megértés reális viszonyai mellett ugyanakkor szükségszerűen előfeltételezik az *ideális* kommunikációs közösséget is. Ezen a ponton építi be Apel az ideális beszédhelyzet Habermas által kidolgozott és tanulmányunk 2. szakaszában részletesebben tárgyalandó koncepcióját.

A kölcsönös megértésre irányuló cselekvések kitüntetett és mintaértékű típusát Apel a racionális nézetegyeztetés folyamatait hordozó érvelésben látja. Ezt az igazság apeli, ún. konszenzuselmélete magyarázza. A transzcendentális pragmatika - írja Apel - ahhoz a „belátáshoz” vezette őt, hogy minden ember „rá van utalva a szubsztanciális megismerés tekintetében az empirikus tapasztalatra s a tapasztalat értelméről és igazságérvényéről folytatott korlátozatlan nézetegyeztetésre. S még ez a »belátás« is csak annyiban *számíthat* »igazságnak«, amennyiben azt valamennyi, a filozófia »elméleti világában« részt vevőnek a priori minden további fejtegetése alapjává lehet és kell tennie” (61).

Az érvelés - miként a nyelv - megkerülhetetlen adottság, a kölcsönös megértés transzcendentális *feltétele*, amelyet senki sem tud folyamatosan megtagadni anélkül, hogy ki ne rekesztené magát a legtöbb emberi közösségből. Csak a nyelv, illetve az érvelés apriorijának fényében lehet megítélni vagy vita tárgyává tenni a reális nézetegyeztetés folyamatainak összes többi pragmatikai előfeltételét.

Kanttal szemben tehát Apel - Hamann, Herder és Humboldt örököseként, akik a világképek közti különbségek nyelvi meghatározottságát hangsúlyozták - világosan szétválasztja az értelmező *tárgykonstitúció* és a kijelentések, illetve az állítások értelméről és igazságáról, azaz érvényességéről folytatott *nézetegyeztetés* mozzanatait (63, illetve II, 96-127). A nyelvileg közvetített történeti hagyomány, melybe életünk során mindannyian szükségszerűen „belebonyolódunk”, ismereteink megkerülhetetlen, de

reflexió révén tudatosítható, sőt az ideológiakritika eszközeivel meg is haladható látóhatárát jelenti. Elvileg ugyanis - hangsúlyozza Apel - mindig lehetőségünk van arra, hogy rámutassunk a reális érvelő közösség keretében kialakított egyetértés hamis, illetve részleges voltára. Apel tehát a klasszikus német filozófia két nagy horderejű eszméjéhez is hű maradt: ahhoz a kanti eszméhez, hogy tudásunknak képesnek kell lennie önmaga transzcendentális igazolására, és ahhoz a hegeli gondolathoz, mely szerint az emberi nem nézetegyeztetési folyamatát a szellem önmegismerésének a kölcsönös megértés jövőbeli közössége irányába való haladási folyamataként kell elgondolnunk.

Apel argumentatív etikája a transzcendentálpragmatikai reflexió további elmélyítése révén ölt határozottabb formát. Ennek megértéséhez tisztáznunk kell az *empirikus* és a *transzcendentális* pragmatika egymáshoz való viszonyát (Apel 1976:116 skk.). Az előbbi azokat a konkrét feltételeket veszi számba, amelyeknek a beszélgetőpartnerek eleget kell tegernek ahhoz, hogy megnyilatkozásaik az adott beszédhelyzetben sikeresek legyenek. A transzcendentális pragmatika sokban támaszkodik az empirikus pragmatika kutatási eredményeire, melyek segítségével tudomást szerez arról, hogy milyen pragmatikai előfeltevések és kölcsönös preszuppozíciók rejlenek a kommunikációs helyzetekben. Másrészt azonban rákérdez a kommunikáció lehetőségének alapfeltételeire is. Apel érdeme, hogy kimutatta e transzcendentális feltételek normatív jellegét. Vizsgáljuk meg, miért és mennyiben.

A nyelv és az általa hordozott nézetegyeztetés folyamatai az emberi élet alapvető tényei közé tartoznak, a kölcsönös megértésre irányuló cselekvések mintaszerű típusa pedig az *érvelés*. Mindenki, aki érvel, szükségképpen el kell hogy ismerjen bizonyos normákat, melyek nélkül az érvelés értelmét vesztené, mint például az igazság és igazságosság kérdéseinek *nyilvános* megvitatása, a vitákban részt vevők méltóságának, kognitív-morális egyenlőségének és egyenjogúságának, a kényszer- és erőszakmentességnek stb. az elismerése. Az érvek logikai, illetve gyakorlati érvényességét azonban csak a racionális közmegegyezés megteremtésére képes gondolkodók közössége révén lehet felülvizsgálni. Az ideális kommunikációs közösség természetesen nem áll készen rendelkezésünkre, hanem történelmileg elérendő cél, amely túllép mind a szolipszista dogmatizmus (saját álláspontunk problémátlan abszolutizálása), mind

pedig a pragmatikus-hermeneutikai elfogultság (a fennálló hagyományok tisztelete alapján önnön megismerő-értelmező képességeit tévedhetetlennek feltüntető kommunikációs közösség) előfeltevéseinek hamis végletein. Az állítások igazságtartalmával, illetve a megnyilatkozásokban nyílt vagy burkolt formában támasztott érvényességi igények normatív helyességével kapcsolatban kialakított konszenzus csak akkor számíthat minden lehetséges érvelő szemében „valódi” közmegegyezésnek, ha az érvelés alapszabályainak betartásával alakult ki. Az érvelők közösségének eszméjével előfeltételezzük az összes vitapartner egyenlő jogait: minden kommunikációra képes egyént egyenrangú személyként kell elfogadnunk. (Habermas ezen túlmenően a viszony másik mozzanatát is hangsúlyozza: az egymással kapcsolatban lévő szubjektumok radikális különbözősége, mássága, azaz *egedisége* kölcsönös elismerésének szükséges voltát.

Az eddig elmondottak lényegében tartalmazzák már a normák transzcendentálpragmatikai megalapozásának alapvető ismérveit. Szembesítsük most ezt a gondolatmenetet azzal az ellenérrendszerrel, amely az erkölcsi normák tudományos levezethetőségével szemben fogalmazódott meg az analitikus nyelvfilozófia és a modern tudományelmélet oldaláról.

Apel az első két állítás konjunkciójából előállított rendkívül erős ellenérvvel szemben annak a tudományfilozófiai tradíciónak a belátásaira támaszkodik, amely a természet- és társadalomtudományok módszertani különbségét igyekszik bizonyítani (Apel 1979). Apel úgy húzza ki a talajt a tudományok értékmentességét és módszertani értelemben vett egységét hirdető álláspont alól, hogy rámutat: a társadalomtudományok számára releváns szimbolikusan strukturált és a cselekvési helyzetekben hallgatólagosan előfeltételezett adatokról a kívülálló megfigyelő nem értheti meg, hogy „mik” is valójában. Ehhez elengedhetetlen a megismerő és a megismerendő szubjektumok kommunikációja. Magától értetődő, hogy a természettudományok művelőinek is meg kell birkóznuk az adatok értelmezésének, kiértékelésének gondjaival. A társadalomtudományoktól azonban „nemcsak az adatok konstitúciójának a (megismerő szubjektumok) nyelvrendszereivel történő *egyszerű* közvetítését kell megkövetelnünk, hanem az *adatok konstitúciójának* (a megismerés szubjektumai és szubjektum-objektumai értelmében vett) *kettős nyelvi közvetítését*, továbbá

mindkét konstitúciós feltétel hermeneutikai-kommunikatív közvetítését is.” (Apel 1976: 36. sk.). Vagyis nem tartható a pozitivizmus ún. „egységes tudomány”-koncepciója, s ez hatással lehet a társadalmi normák tudományos megalapozhatóságára is.

A normák transzcendentálpragmatikai igazoláskísérletének azonban teljesítenie kell még egy követelményt, mely a harmadik ellenérvből fakad. *Deduktíven* kellene ugyanis igazolnia vagy levezetnie normáit, mégpedig úgy, hogy közben el kellene kerülnie a Hans Albert által „Münchhausen-trilemmának” nevezett logikai csapdarendszert: a körkörös érvelést, a végtelen regresszust és a végső bizonyosságok előfeltételezését. A harmadik ellenérv Apel szerint csak úgy rendíthető meg, ha a deduktív levezetés mellett felmutatható egy másfajta, de a tudományos kritériumoknak megfelelő igazolási mód lehetősége. Ilyen nem-deduktív bizonyításforma a transzcendentálpragmatikai reflexió, amely *végső megalapozást* ad az érvelés transzcendentális normáinak. Az elméleti előkészítés érdekében Apel az Austin-Searle-féle beszédaktus-elmélethez fordul, abból is az emberi megnyilatkozások kettős (propozicionális és performatív) jellegének eszméjéhez.

Az a searle-i gondolat, amelyet Apel a végső megalapozás elvének kifejtéséhez igénybe vesz, a *Beszédaktusok* (Searle 1971) utolsó lapjain olvasható. Munkája összegezéseként Searle a következőket írja:

„az, hogy egy nyelvet beszélünk, elválaszthatatlanul összefonódik kötelezettségek vállalásával, megállapítások akceptálásával, kényszerítő következtetések elismerésével stb. (...) Egy nyelvet beszélni annyit tesz, hogy a mindenkori érvényes szabályokkal összhangban beszédaktusokat hajtunk végre. S e beszédaktusokkal szétválaszthatatlanul összekapcsolódik azon kötelezettségek és előírások elismerése, amelyek ugyanennek a nyelvnek egyik lényeges elemét képezik” (Searle 1971: 294).

Searle koncepciójában azonban az ígéret, a kötelezettségvállalás, a jog, a felelősség stb. éppúgy a konstitutív szabályrendszerek mentén alakult ki, akár a futball vagy a sakk játékszabályai. Ezzel szemben Apel a beszédaktus szabályainak ettől eltérő minőséget tulajdonít:

„Ha a *beszédaktusok szabályait* (ti. azok sikerének feltételeit és következményeit), köztük főleg az ígéretét nem pusztán konvención alapuló, empirikusan leírható »institucionális tényekként« fogjuk fel,

illetve tematizáljuk, hanem a transzcendentális reflexió során elsődlegesen *magának az érvelés lehetőségének normatív feltételeiként*, akkor nem kell normákat levezetnünk tényekből ahhoz, hogy megfelelő fényben tüntessük fel a nyelv és a (filozófiai) nyelvelmélet jelentőségét. Sőt, megmutathatjuk, hogy *bizonyos normákat szükségszerűen mindig is el kell ismernünk, s emiatt azok minden normalevezetés transzcendentálpragmatikai premisszájaként a priori rendelkezésünkre állnak*” (Apel 1976: 83). Azt mondhatjuk ugyanis, hogy „a nyelv, illetve a kommunikáció szabályai az egyes nyelvekben (»languages«) való konvencionális megvalósulásukkal ellentétben nem valaki által kitaláltak vagy konvenció révén előírottak, hanem az *inézmenyes szabályok konvenció általi előírása lehetőségének normatív feltételei*” (Apel 1976:101).

A kommunikáció normatív mélyszerkezetének feltárása érdekében Apel igen érdekes érvet alakít ki a megnyilatkozások propozicionális és performatív (illokúciós) „részei” közti megkülönböztetés elvéből. A hazugság esete szerinte csakis a kommunikáció előfeltételezett normatív eszméjének fényében elemezhető. Hiszen a hazugságot nem lehet az illokúciós aktusokhoz számítani, azaz egyazon szinten kezelni az őszinte beszédaktusokkal és az általuk implikált kötelezettség vállalással. Nem mondhatom azt, hogy: „Most hazudok!” A hazugság megszegi az érvényes kommunikációs aktusok lehetőségének egyik normatív feltételét, mert aláássa a hallgatónak a beszéd őszinteségébe vetett hitét. A hétköznapi kommunikációban ugyanis kölcsönösen elvárjuk egymástól, hogy azt mondjuk, amit gondolunk, s hogy - legjobb tudásunk szerint - igaz kijelentéseket tegyünk. Megsérthetjük ugyan a kommunikáció normáit, de nem tudjuk teljes egészében elvetni őket anélkül, hogy egyszersmind meg ne szüntetnénk lényegét, s ezzel az emberi lét legfőbb specifikumát is. A hazugság az *érvényes kommunikáció* intuitíven mindannyiunk által ismert jellemzőihez képest, az ezektől való különbözőségében tesz szert speciális funkcióira. Az a szkeptikus beállítottságú gondolkodó, aki azt állítja, hogy a transzcendentális pragmatika korántsem kategorikus, hanem csak hipotetikus imperatívuszokként vezette le az univerzális kommunikációs normák létezését (ha hajlok az érvelésre, akkor valóban el kell fogadnom bizonyos normákat) *pragmatikai önellentmondásba* keveredik, hiszen egy propozicionális tartalmú kijelentést tesz, de ugyanakkor visszavonja az általa implicit módon támasztott igazságigényt, tehát visszaél a vita szabályainak

„performatív igénybevételével”. Ugyanígy járna Apel szerint az is, aki a klasszikus kétértékű logika alaptételeit akarná akár elvetni, akár deduktív módon levezetni. A kommunikáció és a logika bizonyos alapnormái egyrészt nem vezethetők le deduktív módon anélkül, hogy ne előfeltételeznénk evidens voltukat, másrészt ezen evidenciák elutasítása nem lehetséges anélkül, hogy ne bonyolódnánk önellentmondásba. A normáknak ebből a sajátos ellentmondásból való létrejöttét Apel nem apóriaként, hanem a kommunikációs szabályok transzcendentálpragmatikai reflexió útján történő *végső megalapozásaként* értelmezi.

„Az a belátás, hogy bizonyos evidenciák nem *indokolhatók deduktív módon* úgy, hogy ne kellene előfeltételeznünk azokat..., nem a filozófiai végső megalapozás elvi lehetetlenségének bizonyítéka, hanem *az érvelés bírálhatatlan alapjainak reflexív, transzcendentálpragmatikai belátása*. Eszerint ha valami aktuális önellentmondás nélkül elvitathatatlan, s egyben formállogikai *petitio principii* nélkül deduktíven megalapozhatatlan, akkor az érvelés azon transzcendentálpragmatikai előfeltételeihez tartozik, melyeket mindig is el kellett ismernünk ahhoz, hogy az érvelés nyelvjátéka megőrizze *értelmét*” (Apel 1976: 72 sk., vö. Apel 1973: 405).

Apel a végső megalapozás elvével tehát cáfolja, hogy az erkölcsi normák transzcendentálpragmatikai levezetése értékek levezetése tényekből a lehetséges cselekvések számára. A diszkurzusetika reflexív módon próbálja igazolni azt, hogy bizonyos normák elismerése és az érvelés lehetősége között szétképzhetetlen kapcsolat van. A normákat Apel „az érvelő vita önmegalapozásának módszertani elsődlegessége” alapján vezeti le. Ez azonban semmiképp sem jelenti azt, hogy „az erkölcsi normák elsődlegesen az érvelő vita normái, vagy pedig hogy csak a lehetséges viták területén egyetemesen érvényesek, hiszen ez a felfogás azt előfeltételezné, hogy az érvelő vita csak egy volna más nyelvjátékok *mellett* (...) olyképpen, mintha tetszőlegesen dönthetnénk ezen vagy egy teljesen más »életforma« mellett. Az érvelő vita minden más elgondolható nyelvjátékkal vagy intézménnyel... *az implicit módon hozzátartozó metaintézmény* viszonyában áll, tehát azt az egyetlen instanciát jelenti, melynek keretében a - »monologikus« ténykedések, avagy a »dialogikus interakció« értelmében vett - cselekvések *szabálykövetését* mint szabálykövetést, azaz mint érthető, lehet kimutatni, *legitimálni* vagy bírálni” (Apel 1976:123).

A megkerülhetetlenül jelen lévő erkölcsi normákra való *ráeszmélés* vezet el az érvelésben előfeltételezett *észelv* belátásához. Ehhez először is tudatosítanunk kell, hogy az érvelők közössége szélesebb alapot jelent, mint Peirce tudósközössége. De látnunk kell azt is, hogy „az érvelés apriorijában megvan az igény arra, hogy ne csak a tudomány minden »állítását«, hanem azon túl az összes emberi *igényt* (a cselekvésekben és intézményekben meglévő, embereknek emberekkel szemben támasztott implicit igényeit) is igazolja. Aki érvel, implicit módon elismeri a kommunikációs közösség összes tagjának minden olyan *igényét*, amely ésszerű érvekkel igazolható (...). Egyúttal kötelezi magát, hogy összes saját igényét mások előtt érvek segítségével igazolja. A kommunikációs közösség tagjai, s ez implicit módon azt jelenti: minden gondolkodó lény (...) köteles figyelembe venni valamennyi virtuális tag összes virtuális igényét, azaz minden emberi »szükségletet«, amennyiben azok *igényeket* támaszthatnának embertársainkkal szemben” (Apel 1973:425).

A kommunikáció normái tehát azért terjednek ki az emberi szükségletek jogossága megítélésének területére is, mivel a szükségletek olyan igények hordozói, amelyeket el kell tudni fogadtatni egy kisebb-nagyobb közösség tagjaival, ez pedig *elvileg* csak viták közegében valósulhat meg.

A szükségletek személyközi megvizsgálásának igénye Apelnél egyszerre két követelményt is magában foglal. Egyrészt a meghajlást a korlátozatlan kommunikációs közösség egyetemes szükségletei előtt, másrészt azt az igényt, hogy *valóban nyomós ok nélkül egyetlen partikulárisnak bizonyult szükségletet se áldozzunk fel a közösségi érdek oltárán*.

A különös szükségletek megvalósításának jogosságáról folytatott *morális* (illetve gyakorlati) *vita* lényegét Apel abban az észelvben foglalja össze, hogy „az emberek minden *szükségletét* - virtuális igényekként - a *kommunikációs közösség* ügyévé kell tenni, amelyeket érvelés útján kell összhangba hozni mindenki más szükségleteivel” (uo.). Ez azt a követelményt implikálja, hogy csak azokat a szükségleteket lehessen igazoltnak tekinteni, amelyek interszubjektíven univerzalizálhatók (vö. Apel 1976:16). Már láttuk, hogy a szükségletek „egyetemesíthetőségének” kérdése csak eszményi feltételek között dönthető el. A politikai életben azonban egyenesen felelőtlen és

ésszerűtlen volna úgy tenni, mintha a diplomáciai élet, a politikai akaratok államközi, illetve egy adott állam keretei közötti egyeztetése, érvényesítése ilyen ideális feltételek közepette bonyolódna.

Apel e megfontolások okán megkülönbözteti egymástól az argumentatív etika transzcendentálpragmatikai megalapozásának kérdését a levezetett erkölcsi alapelvnek a reális kommunikációs közösség keretein belüli megvalósíthatóságának problémájától. Későbbi írásaiban Apel az első kérdéskörre vonatkozó kutatásokat az argumentatív etika „A”, míg a második problémakörrel kapcsolatos vizsgálódásokat etikája „B” részének nevezi. Az utóbbi egy olyan „hosszú távú cselekvésstratégiát” foglal magában, amely a reális kommunikációs közösség történetileg kialakult feltételei mellett törekszik az ideális kommunikációs közösség létrehozására úgy, hogy a mindenkor reális kommunikációs közösség életének biztosítása megkerülhetetlen alapkövetelmény marad. A túlélés stratégiája az alapja a reális kommunikációs közösség emancipálódásának (Apel 1973: 431 sk.), amelynek mércéje az ideális érvelő közösség alapnormáihoz való közeledés. Az érvelés mint metaintézmény tartalmazza az intézmények cselekvés- és eljárásnormái legitimációjának feltételeit is, amely abban a politikai szempontból rendkívül igényes követelményben fogalmazódik meg, hogy társadalmi intézményeink léte „ésszerű beszédből származzék, s ha ez tényszerűen nincs is így, a kommunikáció metaintézménye mindenkor készenlétben tartja az intézmények bírálata és igazolása *lehetőségének normatív feltételeit*” (Apel 1976:103). Az erkölcsi alapnormának e társadalompolitikai vetületét kiemelve Apel a parlamentáris demokrácia lényegének azt tartja, hogy a már távolról sem megkérdőjelezetlenül működő intézmények gyakran a politikailag hatékony vita médiumán keresztül (törvényhozás, alkotmányozó nemzetgyűlés stb.), azaz a gyakorlati viták sodrában, konkrét történelmi feltételek mellett megvalósult kommunikatív racionalitásból jönnek létre (Apel 1973:1, 217). Az argumentatív etika ennyiben tudományos eszközökkel igazolja az intézményesen szavatolt, közmegegyezést kialakító demokratikus akaratképzés megvalósítására vonatkozó igény egyetemességét.

2. A kommunikatív etika kidolgozásának útja Habermasnál (1965-1976)

Jürgen Habermas már 1965-ben annak a meggyőződésének adott hangot, hogy a nyelvileg közvetített emberi kommunikáció mélyszerkezetében bizonyos normatív anticipációk húzódnak meg (1968b: 163 (a pusztán évszámok ezentúl Habermas műveit fogják jelenteni)). Magában a nyelvben gyökerezik az általános és korlátozatlan konszenzus iránti immanens igény.

Habermas nyelvtudományos fordulata olyan kísérletnek tekinthető, amely az emberi kommunikáció egyetemes törvényszerűségeinek rekonstruktív feltárása révén kísérli meg igazolni, hogy a felvilágosodás értelmében vett nagykorúság eszméi nem kerülhetnek az idejétmúlt világképek romjai alá, mivel ezek az eszmék *magában a nyelvben* rögzítettek.

Ezt a programot Habermas ekkoriban négy művében hajtotta végre: egyik korai előadásában (Landgrebe 1972), az *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez* (1984: 126) című tanulmányában, *Igazságelméletek* című, az igazság ún. konszenzuselméletét megalapozó írásában (1984), végül pedig univerzális pragmatikájának alapvetésében (1984). Már 1969-ben utalt rá, hogy a cselekvések alapvető normáit a lehetséges személyközi dialógus szerkezetének kutatása segítségével alapozhatjuk meg (1984:172).

A Chomsky-féle nyelvi kompetencia mellett Habermas szerint minden egyénnek rendelkeznie kell a különböző társadalmi helyzetek definiálásának és a belőlük következő viselkedés-elvárások teljesítésének képességével. Ez a *kommunikatív kompetencia* mindenekelőtt a „dialógust konstituáló univerzálék” (a potenciális beszélők viszonyrendszerét meghatározó személyes névmások, a lehetséges denotációk szövevényét leképező deiktikus kifejezések és szavak, a megszólítás- és kapcsolatfelvételi formák, végül pedig a

beszédaktusok) uralásának képességét jelenti. Ez univerzálék közül a beszédaktusok rendszere az, amely lehetővé teszi a nézetek ütköztetése szempontjából oly fontos megkülönböztetéseket lét és látszat (igaz és hamis), lényeg és jelenség (személyek hiteles vagy őszintédén önábrázolása), van és legyen (monologikusan vagy kölcsönösen elismert normák alapján való cselekvés) között. A beszédaktusok itt elsőként említett osztályát Habermas egyik 1971-es tanulmányában *konstatíváknak*, a másodikat *reprezentatíváknak*, a harmadikat *regulatíváknak* nevezi, s hozzátesz még egyet, a *kommunikatívák* csoportját, amelyek egy adott megnyilatkozás pragmatikai értelmének kifejezésére szolgálnak.

Habermas 1980-ban papírra vetett írásában - Jonas (1979) hatására - az ideális beszédhelyzet fogalmát kiegészíti: az ideális kommunikációs közösség nemcsak a kortársakat fogja össze, hanem a már elhunyt és a születendő nemzedékeket is (lásd 1984: 514. skk.) Habermas az ideális beszédhelyzettel a „szisztematikusan eltorzított kommunikáció” fogalmát állítja szembe.

1983/84-ben Habermas revideálja egyik, az ideális beszédhelyzet motiváló erejével kapcsolatos korábbi előfeltevését. Azt ugyanis, hogy az univerzálpragmatikai reflexió „kényszermentes kényszere” által beláttatott normatív előfeltevések „automatikusan” együtt járnak egy ezen normáknak megfelelő *életforma* felvállalásával (lásd pl. 1983:96).

A dialógust konstituáló univerzálék Habermas szerint számos szimmetrikus viszonyt előfeltételeznek a beszélők között: a kommunikatív kompetencia egyben az ideális beszédhelyzet feltételei mellett érvényesítendő beszéd- és cselekvőképességet is jelenti. Az ideális beszédhelyzetben elvárjuk a dialógusban betöltött szerepek elvileg korlátlan felcserélhetőségét, azt, hogy semmilyen külső kényszer ne háborítsa a kooperatív és kizárólag érveken nyugvó közmegegyezés előállításának menetét, hogy semmilyen előfeltevés ne vonhassa ki magát huzamosabb ideig a megmérettetés alól, s végül, hogy bizonyos helyzetekben egyetértésre kell jutni arról, hogy mi számít általános, és mi partikuláris érdeknek.

Maga Habermas utal arra, hogy az ideális beszédhelyzet jellemzői „nyelvelméleti meghatározásai annak, amit szokásosan az igazság, a szabadság és az igazságosság eszméi alá rendelünk” (Landgrebe 1972:

97). Félreismerhetetlen a fogalom szoros kapcsolódása a polgári nyilvánosság eszméjéhez is. A korlátozatlan, társadalmi méretű vita követelése „arról, hogy a közérdek szempontjából mire van praktikus szükség”, politikai filozófiai megfogalmazása annak, amit az ideális beszédhelyzet fogalma őriz meg a habermasi nyelvfilozófiában.

Az ideális beszédhelyzet fogalma egyúttal *mércéül* szolgál minden lehetséges társadalom politikai élete „szabadságfokának” megítéléséhez. A torzítatlan kommunikáció jellemzőihez történő hozzámérés segítségével éles fényben láthatjuk valóságos kommunikációs viszonyaink szerkezetét, főbb jellemzőit. Az eltorzított kommunikáció leírásához szükségünk van a „normális”, a sértetlen, azaz a kölcsönös megértésre, illetve a nézetegyeztetési folyamatok intézményesítésére irányuló kommunikatív cselekvés jellemzőinek ismeretére.

Míg tehát *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* a Habermas által később „szisztematikusan eltorzított kommunikációnak” nevezett jelenség kialakulását konkrét történelmi anyagon demonstrálta, addig nyelvelméleti tanulmányai a torzítatlan beszédnek a nyelv szerkezetében lehorgonyozott eszméjéből kiindulva rakják le a kommunikatív cselekvés elméletének alapjait. Itt újra utalnunk kell arra, hogy a kölcsönös megértés fogalma Habermas politikaelméleti kutatásaiból, pontosabban demokráciafelfogásából ered (lásd 2001).

Az itt kifejtésre kerülő etikai rendszer felvázolásához röviden fel kell idéznünk a habermasi kommunikációelmélet, vagyis az *univerzális pragmatika* koncepciójának néhány elemét.

„Az univerzális pragmatikának az a feladata, hogy azonosítsa, és utólag megkonstruálja a lehetséges kölcsönös megértés **univerzális** feltételeit.” (1984: 353, kiemelés tőlem - F. G.) Ez a kidolgozásra váró tudomány tehát a kommunikatív (a konszenzuális együttműködésre, nézetegyeztetésre és kölcsönös elismerésre elszánt) cselekvés egyetemes feltételeit kutatja mint olyan ún. **rekonstruktív** tudomány, amely köznapi, megkérdőjelezetten háttértudásunk (előfeltevéseink) szerkezetét vizsgálja: egy tudni-hogyan (**know-how**) jellegű nem tudatos ismeret feltárásán fáradozik. E racionális rekonstrukció ugyanakkor nagymértékben rá van utalva a megfigyelések, beszélgetések és kísérletek szolgáltatotta empirikus ismeretekre. Ily

módon viszont elmosódik a határ az a priori és az a posteriori tudáselemek igénybevétele között: többé nem tartható fenn Kant szigorú apriorizmusa. Ezért Habermas - módosítva saját korábbi, a **Megismerés és érdek** című könyvében kifejtett álláspontját - kétségbe vonja elméletének transzcendentális jellegét. Akárcsak Apel, Habermas is fontosnak tartja, hogy elhatárolja az univerzális pragmatikát mind az empirikus, mind pedig az általános pragmatika kutatási eljárásaitól.

„Az empirikus pragmatika feladata először is egy meghatározott miliőben helyzettipikus beszédaktusok leíró megragadása, amelyet szociológiai, etnológiai és pszichológiai szempontok alapján lehet elemezni. A pragmatika általános elméletének ama szabályrendszer rekonstrukciójával van dolga, amely egy szubjektum azon képességének szolgál alapul, hogy **tetszőleges** helyzetekben mondatokat képezhessen. Az univerzális pragmatika a felnőtt beszélők azon képessége rekonstruálásának igényével lép fel, amelynek segítségével oly módon ágyaznak be mondatokat a valósághoz fűződő viszonyaikba, hogy felvállalhatják az ábrázolás, az önmegjelenítés, valamint a személyközi kapcsolatok előállításának általános pragmatikai funkcióit” (394 sk.).

Habermas szerint ugyanis a cselekvő személyeknek a **kölcsönös megértésre** irányuló beszédmód, azaz a **kommunikatív cselekvés** során minden egyes beszédaktusukban egyetemes érvényességi igényeket kell bejelenteniük, és eleget kell tenniük az azokban implicit (vagy explicit) módon felvállalt kötelezettségeknek.

Minden racionális nézetegyeztetés szándékával beszédbe elegyedő félnek ugyanis „érthetően kell megválasztania kifejezéseit, hogy beszélő és hallgató megérthessék egymást. A beszélő szándéka az kell hogy legyen, hogy igaz propozicionális tartalmat közöljön, hogy a hallgató oszthassa a beszélő tudását. A beszélőnek hitelesen kell kinyilvánítania szándékait, hogy a hallgató hihessen a beszélő megnyilatkozásainak (hogy megbízhatson benne). Végül a beszélőnek a fennálló normák és értékek tekintetében helyes megnyilatkozást kell választania, hogy a hallgató akceptálhassa azt, s így mindketten, hallgató és beszélő egyaránt, egy elismert normatív háttér vonatkozásában megegyezhessenek egymással a megnyilatkozást illetően” (354 sk.).

Hangsúlyozzuk, hogy a normatív helyességigény érvényesítésének követelménye azt a racionális elvárást fogalmazza meg, hogy - nézeteltérés esetén - a cselekvő személy ***hivatkozni tudjon*** valamilyen, cselekvése vezérfonalául választott elvre vagy értékrendszerre, melyet érvényesnek és ezért követendőnek tart, s amelyhez cselekvését igazította.

Mint láttuk, az érvényességi igények bejelentése kötelezettségek magunkra vállalásával jár együtt. Az érthetőségre vonatkozó igény a ***jólformáltságra***, az igazság iránti igény a ***megokolásra***, a hitelesség, őszinteség iránti igény a ***beváltásra***, a normatív helyesség iránti igény pedig az ***igazolásra*** való kötelezettség felvállalásával jár együtt. A kommunikatív szándékkal cselekvő kezekszik arról, hogy a megnyilatkozása révén támasztott négy alapvető érvényességi igénynek képes lesz adott esetben (a hallgató kérésére) eleget tenni. Ez két szinten történhet meg: a közvetlen interakció során vagy a hermeneutikai, az elméleti, illetve a gyakorlati ***vitában***. Viták keretében (bizonyos esetekben) csak az érthetőség-, az igazság- és a helyességigény igazolható. Az őszinteség- és hitelességigényt viszont csak magában az interakcióban lehet elfogadtatni viselkedésünk állhatatosságával. Az illokúciós aktusokban támasztott érvényességi igényeknek a hallgató(k) általi elfogadása nem feltétlenül alapszik irracionális döntéseken, hiszen „***Végső soron a beszélő azért képes a hallgatóra és megfordítva: a hallgató a beszélőre illokutíven hatni, mert a beszédaktusokra nézve tipikus kötelezettségek kognitíven felülvizsgálható érvényességi igényekkel kapcsolódnak össze*** - tehát azért, mert a kölcsönös megkötéseknek racionális alapjuk van” (1984: 433).

Az elméleti, a gyakorlati, illetve a hermeneutikai (később explikatív) vitákon a nézetegyeztetés olyan formáit kell értenünk, amelyek a tények eltérő megítélésének, a közösen vallott normák elerőtlenedésének, valamint a megértés akusztikai, grammatikai vagy fogalmi alapjaiból adódó beárnyékoltságának állapotában segíti hozzá a feleket egy új egyetértés kialakításához. De melyek az érvényességi igények sikeres igazolásának feltételei?

Nyelvi megnyilatkozásaink a valóság három szeletére vonatkoznak: a ***dolgok és tárgyak***, a ***belső, személyes én***, valamint a ***társadalom normatív*** világára (értékkészletére). A beszéd pragmatikai

(reprezentatív, expresszív és interaktív) funkciói akkor nevezhetők teljesültnek, ha az őket hordozó beszédaktus érthető, az illokúciós aktusban bennefoglalt ajánlat a hallgatót igenlő vagy tagadó állásfoglalásra készteti, s végül ha a beszélő által szándékolt kapcsolat valósul meg közte és a hallgató között.

A *levezetett* kommunikációs formák a konszenzuális beszédmód valamely dimenziójának (azaz valamely érvényességi igénynek) a megsértéséből vagy (időleges) felfüggesztéséből, illetve a létmodalitásszintek szándékos felcseréléséből (vicc, irónia, gúny stb.) adódnak. A kommunikáción ejtett sebek azonban visszautalnak annak sértetlen szerkezetére. Ezért állítja szembe Habermas a kommunikatív cselekvéssel a stratégiai (illetve a sikerre orientált) cselekvést, amely a másik személyt *ellenlábasként* (nem pedig egyenrangú félként) kezeli és annak *befolyásolására* (nem pedig érvek segítségével történő meggyőzésére) törekszik (1982/1984: 571). *Nyíltan* stratégiai cselekvésen Habermas a beszédaktusoknak azt a különleges válfaját érti, amelyek utasításokat, parancsokat tartalmaznak. Míg ugyanis a tényleges beszédaktusok révén bírálható érvényességi igényeket jelentünk be, addig a parancsok hatalmi igényekből fakadnak, amelyek szankciókon alapulnak (vö. 1981:1,408). *Latens* stratégiai cselekvéseket pedig kétféleképp hajthat végre a beszélő. Egyrészt úgy, hogy felelősséget vállal illokúciós aktusáért, holott meg van győződve annak érvénytelenségéről. Másrészt pedig úgy, hogy látszólag komolyan és őszintén hajt végre egy illokúciós aktust, miközben elhallgatja valós, hátsó szándékát. Még az eltorzított (hazug, legátolt vagy cenzúrázott) megnyilatkozási formáknak is valamiképp az „eredendő” kommunikációhoz *kell* viszonyulniuk, ha egyáltalán célt akarnak érni.

Az univerzális pragmatika bizonyítani igyekszik tehát azt a tételt, hogy a cselekvési normák igazolására vonatkozó kérdés megegyezik az azt firtató kérdéssel, hogy: „Miképpen lehet érvek segítségével igazolni a cselekvési normákkal összefonódó érvényességi igényt?” (Oelmüller 1978:124). Ez a gondolat azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a gyakorlati-erkölcsi kérdések éppúgy „igazságra képesek”, azaz érvelő vitákban mérlegelhetők, mint az elméleti problémák.

Természetesen más az érvelés szerkezete az igazság-, és más a helyességigények megokolás-kísérletének esetében. A gyakorlati vita akkor veszi kezdetét, amikor az ajánlásként beterjesztett normák

tekintetében nézetkülönbségek alakulnak ki, és a cselekvő személyek megállapodnak abban, hogy a fennálló problémák ellenére megkísérlik kommunikatíván összehangolni cselekvéseiket. A vita során arról kell egyezsége jutni, hogy a normák (a javasolt eljárás szabályainak) érvényessége igazolható-e.

„Egy norma »érvényessége« érvényességi igényének kényszermentes elismerését jelenti, amely abban az igényben gyökerezik, *hogy minden érintett jó okkal járulhasson hozzá a normához*, mivel az közös érdeküknek ad kifejezést. Azokat a legáltalánosabb normákat nevezzük »erkölcsieknek«, amelyek minden ember közös érdekét fejezik ki. Így a cselekvés morális-gyakorlati igazolása végül is egy általános, indokok és csakis indokok által motivált egyetértés eszméjére utal” (1984:325).

Ezek a fejtegetések implicit módon tartalmazzák azt a követelményt is, hogy a gyakorlati viták a cselekvésnormák *pártatlan* vizsgálatai legyenek (lásd 1991: 83). A pártatlanság elve mintegy kiegészíti a normák morális mérlegelésének Apel-Habermas-féle módszerét, hiszen itt az a kérdés irányítja a vizsgálódást, hogy vajon egy bonyolult szituáció megfelelő megismeréséhez sikerült-e minden lehetséges aspektust számításba vennünk. A pártatlanságnak ezt a felfogását Habermas később morál és politika részleges egymásrautaltságának bizonyításához használja fel (1992b: 597).

A normák érvényességének a gyakorlati vita közegében történő igazolása ugyancsak az ideális beszédhelyzet feltételeinek megvalósulása esetén lehet „valóságos”. Fontos ugyanis, hogy különbséget tegyünk a normák tényszerű (áthagyományozott vagy előírt) fennállása és személyközi, érzelmileg is támogatott elismertsége között. Habermas szerint az ésszerű közmegegyezést úgy lehet szétválasztani egy uralkodó csoport vagy érdekszervezet saját érdekei által vezérelt eljárásaiban és döntéseiben megmutatkozó látszatmegegyezéstől, hogy megvizsgáljuk: vajon az érintettek mindegyike egyetértett volna-e a meghozott döntéssel, amennyiben azt ideális feltételek mellett lefolytatott vita előzte volna meg. Ezt a vizsgálódást Habermas elképzelése szerint a társadalom kritikai elmélete vállalhatná magára. Ez az elmélet egy hipotetikus vitában az összes érintett érdekcsoport figyelembevételével megállapíthatná, hogy mely érdekek *általánosíthatók*, s melyek fejeznek ki csak részleges, de

kompromisszumképes érdekeket (lásd 1973b: 161, illetve Offe 1972:86).

Ezzel már voltaképpen megfogalmazódott az ún. *univerzálás alapelve*, amely Habermas kommunikatív etikájának sarokköve. Ahogy az indukció a logikában az elvileg végtelen számú megfigyelési állítások és az általános hipotézisek között, úgy jelent az univerzálás alapelve az etikában *áthidaló elvet* (C. G. Hempel) a tény- és értékítéletek között, anélkül, hogy megsértené az előljáróban már említett hume-i princípiumot.

A kommunikatív etika alapelve - fogalmazzuk meg egyértelműen - azt mondja ki, hogy csak azok a normák méltóak az intézményesítésre (vagy arra, hogy tényszerű fennállásukat elfogadjuk), amelyek „érvényességi köre általános elismerést válthat ki. (...) Az egyetemesítés alapelve ugyanis arra szolgál, hogy mindazokat a normákat, amelyek partikuláris, tehát nem általánosítható érdekeket testesítenek meg, mint konszenzusképteleneket kizárjuk” a végső döntés alternatívái közül (1984:172 sk.).

Az érdekek általánosíthatóságát firtató viták természetesen kizárják a megítélés minden monologikus formáját.

A diszkurzív etika egyetemesítő alapelve azonban nemcsak a morális elvek monologikus megfogalmazásaival szemben kínál alternatívát, hanem azzal a neo-arisztotelianus érveléssel szemben is, amely szerint az erkölcsi normák nem lehetnek minden ember számára egyaránt érvényesek. Ezek a normák csak egy adott nyelvjáték szereplőire nézve lehetnek működőképesek, hiszen felelősségünk, amelynek jellegét a legkülönbözőbb intézmények határozzák meg, intézményről intézményre változik, s ezzel együtt gyengül a normák elismerésre méltósága is.

Habermas a kommunikatív etika által kínált alternatívát a társadalmi fejlődés, illetve a világképek racionalizálódásának elméleteiben kísérelte meg történetfilozófiailag is alátámasztani. E weberi ihletésű racionalizációs elmélet egyik legfontosabb állítása az, hogy a történelemben ésszerűsödési folyamatok mennek végbe 1. a társadalom anyagi újratermelésének (a célracionális cselekvés illetékességi körének), 2. az intézményes keretnek, 3. a legitimáló világképeknek és 4. az egyén erkölcsi fejlődésének szintjén egyaránt. A

kommunikáció elé gördített akadályok fokozatos felszámolódása, azaz a mindenkit érintő ügyek egyre szélesebb nyilvánosság fórumokon történő megvitathatósága Habermas szerint a társadalmi viszonyok racionalizálódásának jele (1968b: 98). Ez azt jelenti, hogy a társadalmak fejlődése során a társadalmi integráció, a szocializáció, valamint a kulturális minták áthagyományozásának és az uralmi rendszerek legitimálásának feladata egyre inkább a nyelvileg közvetített nézetegyeztetési folyamatok közegére hárul. Weberrel ellentétben Habermas határozottan különbséget tesz a munka világának racio-nalizálódása és a kommunikatív racionalizálódás folyamatai között. A két szféra azonban nemcsak hogy függ egymástól, hanem kölcsönösen egymásra is van utalva. A gazdasági-közigazgatási rendszer racionalizálódása szerkezetileg az életvilág kommunikatív racionalizálódásához kötött, s az életvilágnak természetesen szüksége van a „rendszer” által előállított fogyasztható javakra és szolgáltatásokra. A rendszer-, illetve a társadalmi integráció egymástól elkülönülő és büntetlenül huzamosabb ideig egymással fel nem cserélhető követelményeinek és teljesítményeinek kibontakozásáról tanúskodik az a tény is, hogy nem egyszerűen választás kérdése az, hogy konfliktusainkat a stratégiai vagy a kommunikatív cselekvés segítségével próbáljuk megoldani: a modern társadalmak sem mondhatnak le a legitimitásukba vetett hit táplálásáról, ami viszont csak az elvben megvitatásra szoruló indokok, érvek igénybevételével lehet sikeres (1984: 340).

A kritikai elmélet azáltal, hogy a kommunikatív etika alapelvét alkalmazza a politikai életre, eljut az „általánosítható érdekek elnyomásának” - fentebb már tárgyalt - „modelljéhez”. Ez az elmélet formális mércét kínál annak eldöntéséhez, hogy egy-egy országban, illetve a világpolitikában milyen mértékben valósul meg az, amivel mindenki egyetért(ene) (1973b: 153 skk.).

3. A diszkurzusetika a 80-90-es években

Alig öt évvel *A kommunikatív cselekvés elméletének* megjelenése után Habermas közzétette két nagylélegzetű tanulmányát kommunikatív etikájáról. Az *Erkölcsei tudat és kommunikatív cselekvés* címet viselő kötet egyik darabja bizonyosságot igyekszik szerezni az etika univerzáló elvének racionális megalapozhatóságáról, míg egy másik, az előbbi kiegészítő tanulmány megkísérli ütköztetni a diszkurzusetika elvárásait az ontogenetikus erkölcsi fejlődés empirikus kutatások alapján kidolgozott elméletével.

Az újabb vizsgálódások középpontjában tehát az a két összetartozó kérdés áll, hogy mennyiben tekinthetők *filozófiailag* igazoltnak a társadalmi cselekvések tisztán illokúciós aktusok általi összehangolásának ideális elvárásai, illetve sikerül-e *empirikus* eszközökkel kimutatni olyan erkölcsi tudat előfordulását, amely még csak nem is az igazságosság bizonyos elvei, hanem a normák racionális és személyközi igazolásának alapján alakítja ki morális ítéletét.

Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához című tanulmányában (1983) Habermas a morális érvelés logikáját csak úgy látja filozófiailag megalapozhatónak, ha felfedezhetők az életvilágban olyan szigetek, ahol már minden reflexió *előtt* felmerülnek érvényességi igények. A kommunikatív cselekvés pedig az a ritka, hátsó szándékok és/vagy hatalmi igények, megtévesztési szándékok stb. által folytonosan felsebzett interakciós forma, amely szempontjainkat, elvárásainkat, szükségleteinket a másik fél *racionális motiválása* révén szeretné elfogadtatni. Ilyenkor nem stratégiai magatartásunk eszköztárával akarunk célt érni, hanem azzal az erővel, amelyre mondandónk tesz szert kezességvállalásunk által: amit mondunk, bizonyíthatóan igaz, amit tenni akarunk, az érvényes egyfajta normarendszer fényében, s végül önmagunkban úgy is gondoljuk, hogy fenntartás nélkül azonosulunk annak értelmével, amit hallgatóságunkkal közlünk.

Elképzelhető azonban, hogy a hallgató erkölcsi aggályokat táplál azzal a cselekvéstervvvel kapcsolatban, melynek megvalósításához partnerünk segítő közreműködését kértük. Ilyenkor - amennyiben a hallgató jó szándékúan ítéli meg a beszélő ajánlatát - a cselekvésnormában megtestesülő érvényességi igény válik problematikusná, és sor kerülhet annak racionális megmértetésére. A kommunikatív etika koncepciója szerint a konkrét normakonfliktusok akkor oldódnak meg ésszerűen, ha a vitázó felek egyetértésre jutnak abban a kérdésben, hogy az immár megkérdőjelezett normatív érvényességigény mennyire fejez ki általánosítható érdeket. Nem annak megvizsgálásáról van tehát szó, hogy *egyesek* akarják-e bizonyos normák vezérelte cselekvések elvégzését, hiszen ez a gondolat kísérlet nem szavatolná az álláspontok objektivitását és pártatlanságát. De vajon két vagy akár sok száz vitázó hogyan találhat rá az általános érdekre?

Úgy, hogy igénybe vesznek egy „áthidaló elvet”, az ún. univerzáló princípiumot ([U]), amely a normatív érvényességi igényeket *kognitíven* elemezhető javaslatokká alakítja át (ez a normák igazságra való képessége).

Az [U] -elv azt mondja ki, hogy „minden érvényes normának eleget kell tennie annak a feltételnek, hogy a mindenkori *általános* követéséből minden egyes ember érdekének kielégítése tekintetében (előreláthatólag) adódó következményeket és mellékhatásokat *minden* érintett el tudja fogadni (és előnyben tudja részesíteni az ismert alternatív szabályozási lehetőségek kihatásaival szemben)” (1983: 75).

Vegyük észre, hogy (U) semmiképp sem fogalmazható át, illetve valósítható meg monologikusan. Az a cselekvés, amelynek (U) az alapja, csakis olyan viták közegében lehetséges, ahol - bár mindenki (illetve minden csoport) *önmaga* fogalmazza meg érdekeit - a bennük támasztható érvényességi igények nyitva maradnak a nyilvános bírálat számára.

(U) -ból külön a *gyakorlati viták* számára levezethető a diszkurzusetika alapelve ((D)), amely szerint „egy norma csak akkor tarthat számot érvényességre, ha minden potenciálisan érintett személy *egy gyakorlati vita résztvevőjeként* egyetértésre jut (illetve jutna) abban, hogy e norma érvényes” (76).

Hangsúlyozzuk, hogy a vita a különböző érdekeket nyíltan megfogalmazó érvek, nem pedig érzelmi-indulati befolyásolás vagy egyéb kényszer alkalmazásával bonyolódik és érvéget. A vita sajátos szabályai, melyeket Habermas korábbi írásaiban az ideális beszédhelyzet jellemzőivel azonosított, megakadályozzák az érdekek hatalmi vagy egyéb különbségekből fakadó túl- vagy alulreprezentálását. A kommunikatív etika tehát *kognitív, univerzális és formális*, hiszen a "jó élet" mineműségére irányuló kérdések közül csak az *igazságosságra* vonatkozót tartja meg mint olyat, amelyet érvelően lehet eldönteni.

Habermas élesen megkülönbözteti egymástól „a racionálisan motivált egyetértés diszkurzív előállításának feltételeit a kompromisszum »fair« kialakulásának feltételeitől. Míg az előbbi esetben előfeltételezzük, hogy a résztvevők *belátják*, hogy mi áll mindannyiuk érdekében, addig a másodikban abból indulunk ki, hogy nincs is szó általánosítható érdekről” (1983: 82).

Az eddig elmondottak a kommunikatív etika két előfeltevését is feltárták. Egyrészt azt, hogy a normatív érvényességi igényeknek kognitív vonatkozásai vannak, másrészt pedig azt, hogy a normák igazolása intézményesült társadalmi méretű viták sorozatára (nem pedig monologikus döntésekre) szorul.

A következőket szkeptikus álláspont azonban - még akkor is, ha egyetértene az első előfeltevéssel - könnyedén elutasíthatja a viták társadalmi méretű intézményesítésére vonatkozó követelést úgy, hogy a gyakorlatban nem hajlandó megfelelni transzcendentálpragmatikailag levezethető normáknak. Habermas azonban úgy gondolja, hogy egyénileg szakíthatunk ugyan a kommunikációs közösséggel, azaz megtagadhatjuk a *moralitást*, de nem dobhatjuk el magunktól azon életviszonyok szabályait, melyek között felnőttünk, s melyek hétköznapi életünket mederbe terelik, tudniillik az *erkölcsiséget*.

A 90-es évektől Habermas határozottan különbséget tesz a pragmatikai, a morális és az erkölcsi szempontok, illetve kérdésfeltevések között (pl. 1991: 100). A „Mit tegyek” kérdését több értelemben is fel lehet vetni és meg lehet válaszolni. Amikor kizárólag saját célunkat és az ahhoz vezető eszközeinket, lehetőségeinket tartjuk szem előtt, akkor pragmatikai szinten állunk. A *pragmatikai viták* tehát a legmegfelelőbb

eszközök alkalmazása körül forognak. Etikai szinten akkor vagyunk, ha saját életvilágunk, hagyományaink, csoportunk értékorientációit követjük, illetve tudatosítjuk, tehát azt kérdezzük: „Mi a jó *nekünk?*” Az *etikai-politikai viták* annak kereteit alkotják, hogy egy közösség tagjai tudatosíthassák magukban, mit is akarnak elérni egy adott helyzetben, és hogy milyen önkép, illetve milyen eszmények alapján óhajtanak szembenézni egy adott problémával. A moralitás szintjén pedig akkor mozgunk, ha a saját érdekeink alapjául szolgáló maximákat mérjük össze tudatosan más érdekcsoportok maximáival, azaz ha azt firtatjuk, hogy mi a jó *mindenkinek*. Ilyenkor a közös együttélés mindenki érdekében történő szabályozásának kérdését feszegetjük, miközben az az elv vezérel bennünket, hogy: „Egy norma csak akkor lehet igazságos, ha mindenki akarhatja azt, hogy a mostanival összehasonlítható szituációkban mindenki azt kövesse.” Ekkor nem a személyes-egocentrikus preferenciák, de nem is a - bármennyire is helyesnek tartott - életforma belső követelményei a mértékadóak döntéseink és cselekedeteink számára, hanem csakis az, hogy milyen eredményre jutottunk a közösen ellenőrzendő-megvizsgálandó kategorikus parancsok kölcsönös és kényszermentes elfogadhatósága kérdéséről folytatott *morális* vitában.

A különböző uralkodó politikai testületek természetesen elméletileg és/vagy gyakorlatilag egyaránt visszautasíthatják a társadalmi méretű viták tényleges intézményesítésére irányuló követeléseket. Ám e lehetséges gyakorlattal (és ideológiával) szemben a kommunikatív etika premisszái alapján megfogalmazható az *irracionális és antihumanizmus* vádja. „Minél több kulturális tradíció és fennálló társadalmi struktúra dönt *előzetesen* arról, hogy mely érvényességi igényeket mikor, hol, mi célból, kivel szemben, illetve kinek kell akceptálnia, annál kevésbé van lehetőségük maguknak a résztvevőknek arra, hogy explicitté tegyék és megvizsgálják azokat az indokokat, melyekre állásfoglalásaikat alapozzák” (1984:469 sk.).

A vitákkal szemben táplált szkepszis természetesen azok *látszólagos* vállalásának stratégiájában is testet ölthet. Amikor egy rendszer ilyen eljárások segítségével működteti a társadalom érdekegyeztetés-folyamatait, a kommunikációs folyamat egy nyilvános és egy privát kommunikációra hasad szét, mely tendencia bizonyos értelemben „normalizálható”, „magától értetődővé” tehető. Ilyenkor azonban, állítja Habermas (2001), olyan konfliktuspotenciál

felhalmozódásával kell számolnunk, amely beláthatatlan következményekkel járhat, hiszen nem lehet szó a problémák valóban nyilvános kezeléséről. Emiatt látja úgy Habermas, hogy „az *érvelés* pragmatikai előfeltételeiben felfedett normatív tartalom cselekvésszabályozó ereje külön megalapozásra szorul” (1983: 96). Habermas Apellei szemben azt hangsúlyozza, hogy az *érvelés* feltételeiből nem lehet *közvetlenül* erkölcsi alapszabályokhoz eljutni. Annak bizonyítása ugyanis, hogy a kommunikációnak nincs alternatívája, csak hipotetikus erejű (107).

A kommunikatív etika végső megalapozásának lehetőségéről le kell tehát mondanunk. De akkor használható-e még valamire? Habermas úgy látja: feltétlenül, mivel egyrészt hozzájárulhat az empirikus kutatások által felhalmozott erkölcsi és jogi képzetek elemzéséhez, másrészt segítséget nyújthat az erkölcs- és jogtudat társadalomtörténeti, illetve ontogenetikus fejlődésmenetét felvázolni szándékozó elméletek kidolgozásához, s így közvetett módon empirikus-kísérleti felülvizsgálatára is sor kerülhet.

Látnunk kell azt is, hogy a morális normák hipotetikus érvényű levezetése Habermasnál - amely szerinte csak a beszéd normáinak alternatívánélküliségét bizonyította - erős érvrendszert képez a *demokrácia* értékei, illetve elvont normái mellett. Hiszen a beszéd, a vita immanens szabályai és normái egyben az ügyek demokratikus rendezésének szabályai is, melyekről kiderült: nincs alternatívájuk (vö. Felkai 1990). Habermas és Apel fellépéséig, a kommunikatív etika kidolgozásáig demokratikus elveket vallani *végső soron* döntés - azaz Max Weber-i értelemben vett decizionista aktus - kérdése volt. A habermasi-apeli elmélet egyik legfontosabb eredménye, hogy új megvilágításba helyezte a decizionizmus-problémát, valamint hogy képes volt a monologikus hagyomány meghaladására. Habermas a következőképpen írta le a megoldásnak ezt az útját.

„Az, hogy politikailag következményekkel terhes szituációkban az individuumok sem választhatnak tetszőlegesen a konszenzuálisan vagy a stratégiailag cselekvő beállítódása között, nyomban világossá válik, amint elemzésünk vonatkoztatási pontjául össztársadalmi rendszereket választunk. A társadalmak nyilvánvalóan nem helyettesíthetik tetszőleges mértékben a legitimációra szoruló, interszubjektíven érvényes intézményeket és cselekvési normákat a

célracionális cselekvés maximáival. Még a kiterjedt életterületeket, főként a magánjogilag szankcionált üzleti és hatósági forgalmat az egyéni érdekek stratégiai felismerésének szempontjából szabályozó modern társadalmaknak is - csakúgy, mint eddig -biztosítaniuk kell az intézményes keret legitimálásra való képességét. A legitim hatalom viszont csak a berendezkedett társadalmi rend helyességébe vetett - bármennyire is tényellentétesen fenntartott - legitimitás-hittel együtt reprodukálható. Ezért a társadalmi rendszerek nem mondhatnak le tetszőlegesen az *értelmük szerint* csak diszkurzív úton beváltható normatív érvényességi igények működtetéséről (...) Ez azt jelenti, hogy a társadalmi rendszer síkján normális esetben nem áll fenn az a választási lehetőség, amit - bizonyos mértékig - az individuumoknak megítélhetünk, vagyis a konfliktusok szabályozásának konszenzuális és nem konszenzuális formái közti döntés lehetősége.”

Kritikaként felvethető volna, hogy napjaink nemzeti háborúi és más súlyos problémái láttán nem látható be, a kommunikatív cselekvés médiuma miként volna képes a normakövetés általános készségét kialakítani, hiszen ehhez működőképes és a mindennapi cselekvéseket, illetve életformákat szabályozó alapnormák szükségeltetnek.

Habermas szerint azonban éppen a szokáserkölc és a konvenció nem alkalmas a minimális konszenzus fenntartására. A konvenció ugyanis *alap nélkül*, ti. nem racionális, illetve nem is vitatható szokás alapján köti a szubjektumot, márpedig szokásokkal nem kötünk össze morális igényeket. De a kanti értelemben vett kötelelességek sem teremthetnek elégséges közmegegyezést, mivel ezek „*kötik*, de nem *törlik meg* a címzettek akaratát” (1991: 144). A normák érvényességének racionális alapját Habermas szerint akkor ragadjuk meg helyesen, ha az akarat autonómiáját a gyakorlati ész teljesítményével együtt gondoljuk el.

„Csak az az akarat autonóm, amely azáltal vezetteti magát, amit mindenki akarhatna - tudniillik morális belátás által. A gyakorlati ész pedig mindent, ami pártatlan ítélete szerint igazoltnak tekinthető, egy törvényhozó akarat produktumaként gondol el. (...) Autonóm akarat csak ésszerűen megalapozott törvényeket *hoz magának*, s a gyakorlati ész csak olyan törvényt fedez fel, amelyeket egyszerre vázol fel és ír elő. Az önmeghatározásba éppúgy beépül egy kognitív, mint ahogy a normákat vizsgáló észbe egy konstruktív mozzanat.(...) Az interszubjektivitás-elmélet szemszögéből az autonómia nem az

önmagát birtokló szubjektum rendelkező hatalmát jelenti, hanem az egyik félnek a kölcsönös elismerés viszonyai által lehetővé tett függetlenségét, ami csak a másik fél szimmetrikus függetlenségével együtt állhat fenn” (1991:145 sk.).

De van Habermasnak egy, a fentieket mintegy kiegészítő válasza is: a diszkurzusetika tisztában van vele, hogy a normamegalapozásban rejlő indokok racionális meggyőző ereje az individuumok, illetve emberi közösségek szocializációs mintáitól, a konkrét körülményektől, továbbá az érdekviszonyoktól és az intézményrendszerektől függ (vö. 1991: 94 sk.).

4. A diszkurzus-elv a demokratikus eljárásokban

Amint Habermas figyelme a 80-as évek derekától a jogelmélet felé fordult, a szigorú transzcendentálpragmatikai levezetések és érvelések fokozatosan átadták helyüket azoknak a megfontolásoknak, amelyek azt firtatták, hogy a jogállam keretei között miként lehet szavatolni a demokratikus és gyakorlati célzatú viták kiszélesítését és jogi megalapozását. A jogot Habermas ama közegként definiálja, „amelyen keresztül a (jogtételező) kommunikatív hatalom adminisztratív hatalommá alakul át”, illetve a morál olyan kiegészítéseként, amely az állampolgárok jog- és normakövetéssel kapcsolatos elvárásait stabilizálja. Jogállamon pedig azt a berendezkedést érti, amelyben az adminisztratív hatalom nem függetlenítheti magát az érdekeket tisztázó vitáktól, sőt, csak azokból reprodukálódhat.

Habermas önkritikusan jegyzi meg, hogy korábbi írásaiban nem tett elég világosan különbséget a diszkurzus (a demokrácia) és a morál elvei között. Míg az előbbi azt tisztázza, hogy „hogyan lehet cselekvési normákat *pártatlanul megalapozni*”, addig a diszkurzus-elv valamely közösség tagjainak azon az előfeltevésén nyugszik, hogy gyakorlati-hűsbavágó kérdéseket tényleg el lehet dönteni *racionálisan* és *elfogulatlanul*. S ez az előfeltevés korántsem triviális - hangsúlyozza Habermas. A két elv különbsége röviden abban ragadható meg, hogy míg a moralitás-elv elvileg minden cselekvési normára kiterjed, addig a demokrácia-elv a jogi normák meghozatalának és érvényességének kritériumait tisztázza, egyúttal társadalmi teret is teremtve az igazságos jogi normák létrehozásához. Habermas sokkal határozottabban kimondja azt, amit addig inkább csak sejteni engedett, hogy tudniillik a racionális morál csak megfelelő, számára kedvező szocializációs minták valamint személyiségrendszerek megléte esetén lehet igazán működőképes (vö. 1991: 25). Sőt Habermas szóba hozza azt a problémát is, hogy ezen igényes szocializációs minták és a velük összhangban lévő megkövetelt kompetenciák általános elterjedése nem valószínűsíthető. Éppen ezt a bizonytalanságot küszöböli ki szerinte a modern társadalmakban a jogrendszer, amely bizonyos normák és eljárások intézményesítése útján mintegy kiegészíti és megtámogatja az

önmagában gyakran gyenge motivációs erővel bíró racionális erkölcsöt. Mi több: Habermas - kissé kiélezetten fogalmazva - utólag igazságot szolgáltat némely őt ért kritikai megfontolásnak, amikor nemcsak azt ismeri el, hogy heroikus erőfeszítésekkel megalkotott diszkurzusetikája nem alkalmas a kötelességek valamely kitüntetett katalógusának megadására vagy hierarchikus normák megnevezésére, hanem azt is, hogy *a valóságos gyakorlati-politikai konfliktusok általában nem morális alapelvek körül lángolnak fel* (gyakorlatilag mindenki elismeri ugyanis az emberi méltóság, az elesettekkel való szolidaritás stb. elveit); sokkal inkább épp e normák konkrét körülményekre és esetekre történő *alkalmazásának* módzatai kapcsán (kognitív bizonytalanság). Megnehezíti az észen alapuló morál történelmi esélyeit az is, hogy rendkívül súlyos terheket ró a cselekvők akaratajára. Hiszen elvárja tőlük, hogy konfliktushelyzetekben hajlandók legyenek konszenzusra törekedni, és pedig akár saját, jól felfogott érdekeikkel szembehelyezkedve is (motivációs bizonytalanság). E labilitásokhoz még egy további is társul. Az ugyanis, hogy a konfliktushelyzetek érintettjei mindaddig nem várhatják el és nem *tulajdoníthatják* kölcsönösen egymásnak, hogy valóban követni fogják a moralitás alapelvét, amíg nem feltételezhető, hogy a mondott elv igényes normáit minden egyes egyén be fogja tartani, a maga számára kötelezőként fogja elfogadni és valóságos cselekvése zsinórmértékéül fogja választani (1991:148). A probléma megoldását Habermas ismét a jogrendszerben pillantja meg. „Mindenki el kell hogy várhassa mindenki mástól, hogy követni fogja az érvényes normákat. Az érvényes normák betartása azonban csak akkor várható el, ha a normaszegő viselkedéssel szemben ténylegesen érvényre juttathatók” (uo.). További problémát lát Habermas a morálevl éles univerzalitásában, mivel a mai társadalmak rendkívüli bonyolultsága a legalapvetőbb - és széles körben elfogadott - normák betartását is csaknem lehetetlenné teszi azáltal, hogy az igazi gondok sokszorosan meghaladják az emberek tevékenységi körének látóhatárát: még a legegyszerűbbnek látszó karitatív segítségnyújtás is meglehetősen bonyolult intézményi-szervezeti feltételekre van ráutalva, amelyek kívül esnek az egyéni életvilágok határain.

A komplex, modern társadalmak demokratikus életformáinak esélyét Habermas *a Jogfilozófia* lapjain a különböző nyilvánosságok színterein és szervezeteiben, valamint a civil társadalomban zajló viták,

tanácskozások és deliberatív döntések sorozataiban pillantja meg, illetve alapozza meg.

Irodalom

APEL, K.-O. - BORMANN, K.-BUBNER, R. et al. 1971: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt/M. (a továbbiakban: Ffm): Suhrkamp Verlag (a továbbiakban: SV).

APEL, K.-O. 1972-73: *Transformation der Philosophie* I—II. köt. Ffm: SV.

APEL, K.-O. (szerk.) 1976: *Sprachpragmatik und Philosophie*. Ffm: SV.

APEL, K.-O. 1979: *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Ffm: SV.

APEL, K.-O. et al. (szerk.) 1980: *Praktische Philosophie: Ethik* I. Ffm: Fischer.

APEL, K.-O. 1985: „Grenzen der Diskursethik ?” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1986.

Magyarul lásd in Uő 1993: 74-126.

APEL, K.-O. 1988: *Diskurs und Verantwortung*. Ffm: SV.

APEL, K.-O. 1989: „Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.” In Honneth, A. et al. (szerk.) 1989: 15-65.

APEL, K.-O. 1993: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Budapest: Áron Kiadó.

FELKAI GÁBOR 1988: *Fichte*. Budapest: Kossuth.

FELKAI GÁBOR 1990: „Die transzendentalpragmatische Freilegung der normativen Dimension von Sprechhandlungen.” In Bernhard - Kelemen (szerk.) 1990: 73-109.

- FELKAI GÁBOR 1993: *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron Kiadó.
- FELKAI GÁBOR (szerk.) 2001: „A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszménye.” In Habermas, J. 2001: 7-56.
- HABERMAS, J. 1968a/41977) *Erkenntnis und Interesse*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1968b: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1973a: *Kultur und Kritik*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1973b: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns* 1-2. köt., Ffm: SV. (Rövidített magyar nyelvű fordítása tartalmi összefoglalókkal: *A kommunikatív cselekvés elmélete, a Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő* közös kiadása, Budapest, é. n. (1986).
- HABERMAS, J. 1982/1984: „Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns.” In Uő 1984: 571-606. Magyarul lásd „Magyarázatok a kommunikatív cselekvés fogalmához”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXX. évf. 1-2. sz. (1986) 175-200.
- HABERMAS, J. 1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1984: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1991: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1992a: „Az állampolgárság három fogalma.” *Kritika* 8. sz. 6-9.
- HABERMAS, J. 21992b: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Ffm: SV.
- HABERMAS, J. 1994: *Válogatott tanulmányok*. Budapest.: Atlantisz.

HABERMAS, J. 2001: A *kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Budapest: Új Mandátum Kiadó.

HONNETH, A. - JOAS, H. (szerk.) 1986: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Ffm: SV.

JONAS, H. 1979: *Das Prinzip Verantwortung*. Ffm: Insel Verlag.

KUHLMANN, W. 1978: „Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung.” In Oelmüller (szerk.) 1978:15-26.

LANDGREBE, L. (szerk.) 1972: 9. *Deutscher Kongreß für Philosophie: Düsseldorf1969*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.

MANNHEIM, KARL (KÁROLY) 1999: „Ember és társadalom az átépítés korában.” In Felkai Gábor (szerk.) 1999:117-156.

OELMÜLLER, WILLY (szerk.) 1978: *Materialien zur Normendiskussion*. I. köt.: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn: Schöningh.

OFFE, C. 1972: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*. Ffm: SV.

SEARLE, J. 1971: *Sprechakte*. Ffm: SV.

Mezei Balázs - Vallásfilozófia

1. Történeti áttekintés

Köznapi értelemben vallásfilozófiának nevezzük azokat a filozófiai eljárásokat, amelyek célja a vallás feltárása. A vallás ugyanezen megközelítésben a vallási jelenségek köre, amelyek nemcsak a történetileg létező, pozitív vallási alakzatokban jelentkeznek, hanem áthatják az ember egész világát. E kettős definíció az alábbiakban pontosításra szorul annak arányában, ahogyan a vallás és a vallásról való gondolkodás valós dimenziója kirajzolódik. Történetileg nézve a vallásfilozófia mai jelentésében hat különböző tényezőt találhatunk.

Az *első* a természetes teológia hagyományos diszciplínája, amely - az antik felfogás örökösképpen - már a keresztény teológia kezdetétől fogva jelen volt, ám csak a természetes és a természetfölötti tartományainak szisztematikus szétválasztásával jelenhetett meg kidolgozott, tudományos alakban. Ez a sokoldalúan és fokozatosan elvégzett megkülönböztetés az arisztotelianus gondolkodás egyes vonatkozásainak elterjedésével nyerhetett klasszikus formát különösen Aquinói Tamás munkásságában. A természetes teológia e sokalakú, ám átfogóan véve mégis egységes hagyománya csak 1453, Konstantinápoly meghódítása nyomán indult el azon az úton, hogy a vallás korábban szűken vett keresztény fogalmát - az oszmán hatalomnak a keleti kereszténység felett aratott győzelmével szembeesülve - tágabban értve új kérdéseket vessen fel természetes és természetfeletti vallás kapcsolatát illetően.

A vallásfilozófia kialakulásának *második* tényezője a reformációban végbement egyházszakadásban és az ezt követő történeti és elméleti fejleményekben mutatkozott meg. A korai felekezeti háborúk az augsburgi vallásbékéig (1555), majd a harmincéves háború véres eseménysorozata a vesztfáliai békével bezárólag (1648) átalakították a vallásra, a kereszténységre és ezen belül a felekezetek egymáshoz való viszonyára vonatkozó korábbi felfogásokat. A vallásfilozófia szempontjából meghatározó átalakulások ebben és az ezt követő időszakban azon törekvésekben jelentkeztek, amelyek a

vallásnak a felekezeti ségen, illetve a kereszténység és az iszlám összeütközésén túllépő, egységes fogalmát kívánták kialakítani. Az angol deizmus korai időszakát, főképpen Herbert of Cherbury munkásságát egy olyan vallásfogalom kialakításának eszménye vezérelte, amely csupán a vallás legáltalánosabb jellemzőit tartalmazza, és egyaránt alkalmazható nemcsak a kereszténység egymással szemben álló felekezeteire, hanem bizonyos mértékig a kereszténységhez kapcsolódó monoteista vallásokra is. Noha az angol deizmust nem kis részben meghatározta az európai valláspolitikai helyzet, az egységes vallásfogalom kialakításának a törekvése a természetes teológia hagyományát követve elméleti alapokra hivatkozott.

A vallásfilozófia létrejöttének *harmadik* tényezője a nagy földrajzi felfedezések korában született irodalom, amely ismeretlen népek vallási elképzeléseiről tudósított. Az ebben a körben tevékeny szerzők nem csupán beszámoltak e vallásokról, hanem elméleti feltételezéseket is megfogalmaztak a vallás kialakulását, korai formáit és különösen a kereszténységben megvalósult kinyilatkoztatott valláshoz való viszonyukat illetően. Ezekben a művekben empirikus alapon nyugvó vázlatos elméletalkotást figyelhetünk meg, amely teológiai és filozófiai feltevésekre támaszkodva szorosan kapcsolatban állt a vallás egészére irányuló és az újkori, Descartes-ot követő gondolkodásban megfogalmazódó elméletekkel (lásd Wardenburg 1983).

A *negyedik* tényező, amely szerepet játszott a vallásfilozófia kialakulásában, a filozófiai gondolkodás új formáinak gyors kibontakozása volt. A Descartes utáni filozófiai és tudományos mozgalom valamennyi ismertebb gondolkodója többé vagy kevésbé kifejezett formában szembesítette felfogását néhány teológiai s ezen belül vallási kérdéssel. A legszélesebb körben ismert szerzők - így például Spinoza, Malebranche, Locke, Berkeley, Leibniz vagy Hume - a természetes teológia olyan racionális változatait alakították ki, melyeknek egyes példányai az eltérő álláspontok ellenére megegyeztek a karteziánus módszer alkalmazásában, vagyis abban, hogy az e körben megállapítható igazságoknak meg kell felelniük az evidencia Descartes által felállított ismérveinek. Ezek a vizsgálatok főképpen az angolszász szerzőknél támaszkodtak empirikus ismeretekre, vagyis más vallási képződményekre vonatkozó beszámolókra, amelyek alapján lehetségesnek tűnt a deizmus teljesebb kifejtése, amire mások mellett John Toland, Henry Bolingbroke, illetve Shaftesbury gróf

munkái vállalkoztak. Ezzel szemben a francia felvilágosodás szerzőinél - például Pierre Bayle filozófiai szótárában - jelentősebb hangsúlyt kap az általában vett valláskritika, és ezen belül különösen a kereszténység bírálata.

Az ötödikként említendő tényező a vallásfilozófia kifejezett formáinak a megjelenése részben a német felvilágosodás korai időszakában, így Lessingnél, illetve a klasszikus német gondolkodás kibontakozásában. Ezen belül Kant racionális vallásfilozófiája jelenti azt a határvonalat, amely elválasztja egymástól a kifejezetten vallásfilozófiáinak minősíthető felfogásokat a fentebb említett törekvésektől. A Kantnál megfogalmazódó morális vallásfogalom a racionálisan rekonstruálható észvallás egyik legkövetkezetesebb összefoglalása. Jelentőségét nemcsak a kanti gondolkodásnak megfelelő rendszeressége adja, hanem az is, hogy jelentős indítékként szolgált a következő időszak vallásfilozófiai fejleményeihez. Ezek részben a kanti racionalizmus ellenhatásaként a hit szerepét emelték ki (Hamann és Jacobi), részben a vallás önálló és racionálisan nem tárgyalható valóságát (Franz von Baader és a korai Schleiermacher). Másrészt kialakult a klasszikus német filozófia azon vonulata, amely Fichte és Schelling munkásságán keresztül a voltaképpen e néven nevezhető *vallásfilozófia* kialakulásához, Hegel rendszeréhez vezetett. Hegel gondolkodásában a vallás kezdettől fogva meghatározó szerepet játszott, de rendszeres vallásfilozófiája csak késői munkásságában bontakozott ki.

A kanti kriticismus színre lépése (1781) és Schelling halála (1854) között eltelt mintegy hét évtized a vallásfilozófia virágkorának nevezhető. Ebben az időszakban a legjelentősebb szerzők mellett kevésbé ismert, ám rendkívüli figyelemre méltó alkotók sora jelentkezett, és hozott létre oly jelentős műveket, amelyek teljes körű feldolgozása mind a mai napig hiányzik (lásd Weischedel 1983, Höhle 1998 és Vető 1998-2000). E körben vallásfilozófiai szempontból a legjelentősebb alkotó Schelling, akinek késői misztikus vallásfilozófiája mégis csekély visszhangra talált (lásd Frank 1977). Végül a vallásfilozófia kialakulásának *hatodik* tényezőjeként a német filozófiai forradalom ellenhatásaként kibontakozott filozófiai valláskritikát emelhetjük ki. A valláskritika legjelentősebb alkotói - Schopenhauer, Feuerbach, Marx és Nietzsche - jelentős mértékben függenek a német filozófia előzményeitől, ám kritikai törekvéseikkel

olyan hagyományt teremtettek, amely nélkül sem a vallásfilozófia, sem egyáltalában véve az európai filozófia későbbi fejleményei nem válhatnak érthetővé. (Vö. Weischedel 1983; Heidegger 1971 (magyarul: Heidegger 1993). Nietzsche vallásfilozófiai jelentőségéről szólni a nietzschei iratok *prima facie* olvasása alapján meglepőnek tűnhet, tekintve e szövegek egy részének éles religióellenességét. Ám Nietzsche kritikusi okkal mutatnak rá arra, hogy ez a religióellenesség maga is religiózus. (A marxizmus valláskritikájához lásd Mezei 2003a, mely átfogó filozófiai értelmezéssel szolgál a poszthegeiánus filozófiai folyamatokat illetően.))

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Hegel vallásfilozófiája nélkül nem létezne a vallásfilozófia mai tudományos fogalma. Az említett és filozófiatörténetileg jelentős valláskritikai reakció mellett még *öt* további fejleményt érdemes megemlítenünk, amelyek nem kis részben összefüggenek a hegei vallásfilozófia hatásával. Az *első* a vallás redukálhatatlan és szisztematizálhatatlan hittartalmának radikális feltárása, amely főképpen Kierkegaard műveiben fogalmazódott meg kifejezetten a hegei vallásfilozófia antitéziseként. A *második* hatásvonal az angolszász hegelianizmus kibontakozása, amelynek jelentősége a 19. század végén az angolszász gondolkodásban beállt pozitivisztikus fordulat következtében ma sokak számára kevésbé látható (Mackintosh 1990, Taylor 1975, Sprigge 1993). A *harmadik* hatás a vallásfilozófia logikai-empirikus átalakításának a törekvése, amelynek számos elágazása közül csak a következőket említem meg: Egyrészt kialakul a vallásfilozófia empirikus megalapozásának a törekvése a vallás és egyes szaktudományok összekapcsolásában, mint amilyen a vallástörténet (Max Müller), a vallásszociológia (Émile Durkheim), a közgazdaság-elméletek (Karl Marx és Max Weber) és a valláslélektan (Freud és követői). Másrészt megtörténik a vallásfilozófia szakteológiai reakciója, amely részben az újszolasztika, ezen belül a neotomizmus, részben a barthianizmus formájában, illetve egyéb protestáns törekvésekben jelentkezett (Sykes 1979, Ford 1997). Harmadrészt kialakul egy neoarisztotelianus vallásfilozófia, amelynek fő közege a klasszikus német filozófia fejleményeivel élesen szembehelyezkedő osztrák filozófia (Fischer 1999). A hegei vallásfilozófia *negyedik* hatásvonala a vallásfilozófia kérdéskörének kiküszöbölésében bukkant fel a szaktudományos alapra építkezni kívánó filozófia egyes ágazataiban. (Főképpen a korai és a késői pozitivizmusra, az újkantianizmus tudományfilozófiai irányaira és

a fenomenológia kezdeti időszakára gondolhatunk.) Ez utóbbi fejlődést jól mutatja a korai Husserl gondolkodása. Míg Husserl kezdő tanár korában behatóan érdeklődött a vallásfilozófia egyes kérdései iránt, az áttörést jelentő fenomenológiai munkáiban következetesen elhagyja e problémakör tárgyalását (lásd Mezei 1997).

A hegeli vallásfilozófia *ötödik* hatásvonala éppen a fenomenológiai filozófia körében jelentkezett és bizonyult meghatározónak. Ezt a hatást nem a hegeli felfogás részletes tartalmi továbbfejlesztéseként kell értenünk, hanem azon hegeli belátás átfogó hatásaként, amelynek megfelelően a vallásnak hagyományosan a teológia körében tárgyalt kérdései egy új fogalmi kereten belül, új módszertani megközelítés szerint és egészes filozófiai összefüggésben vethetők fel és fejthetők ki. A 20. század első évtizedében ezekkel az elemekkel a Husserl nevéhez fűződő fenomenológia szolgált. Ennek megfelelően a fenomenológián belül azonnal és erőteljesen jelentkezett a vallásfilozófiai problematika kidolgozásának az igénye, és olykor az eredménye is. Ezt a jelenséget *a vallásfilozófia fenomenológiai transzformációjának* nevezhetjük. Eltérően attól a véleményről, hogy a fenomenológia csak az elmúlt évtizedekben szembesült volna a vallásfilozófia átalakító hatásával, a jelen felfogás szerint a fenomenológia az előbb említett összefüggésben nézve már a kezdetektől fogva és lényegét tekintve *par excellence* vallásfilozófia (lásd Geyser 1923). Nem a fenomenológia alakul át vallásfilozófiává, hanem a Hegel nyomán létrejött vallásfilozófiai felfogás szolgált olyan keretként, amelyben a 20. századi fenomenológia, amennyiben a hegelihez hasonló, átfogó filozófiai igényel lépett fel, már *ab ovo* vallásfilozófiai alapon állt.

A fenomenológia vallásfilozófiai karaktere azonban csak fokozatosan jut érvényre a maga teljes jelentőségében. Korai felbukkanása jól látható nemcsak Adolf Reinach, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein és mások törekvéseiben, hanem a fenomenológia egészes vallásfilozófiai jelentőségének a felismerésében (Hessen 1948, Hessen 1960, Schaeffler 1983, Welte 1997) is. Későbbi átalakulásának három legjelentősebb állomását Martin Heidegger, illetve Gabriel Marcel és Emmanuel Levinas gondolkodása jelenti. Amennyiben a fenomenológia történeti ívének döntő vonulata éppen Husserl és Levinas életműve között feszül ki - s amelyen a fenomenológia más teljesítményei, köztük Jean-Paul Sartre radikális

ateizmusa is megjelenik, amely éppen mint ateizmus hordozza a fenomenológia vallásfilozófiai jellegét -, annyiban nem egyszerűen a fenomenológia ívéről, mint inkább a *fenomenológia vallásfilozófiai* ívéről beszélhetünk. Ennek az ívnek a csúcspontján Martin Heidegger életműve áll, amelynek vallásfilozófiai jelentősége kétségtelen (Wuchterl 1982, Coriando 1998).

A vallásfilozófia fenti genezisének a vázlata élesen rávilágít arra, hogy miért nem sorolhatjuk a vallásfilozófia körébe azokat a vallástörténeti, vallástudományi, valláshermeneutikai és egyéb tudományos felfogásokat, amelyek a 20. században nem kis részben a fenomenológiai módszer megtermékenyítő hatására bontakoztak ki (Van der Leeuw 1933, Eliade 1980, Eliade 1990, Schaeffler 1983). Ezek a törekvések szaktudományosak vagy legalábbis szaktudományos alapon állnak, és jelentős mértékben - s különösen önértelmezésüket tekintve - szaktudományos céllal jöttek létre. Híján vannak tehát a vallásfilozófia fundamentális és metafizikai koncepciójának, amely mint ilyen nem vezethető le a szaktudományos materiában adott realitásból (lásd Dupré 1985). E szaktudományos törekvések érdemei elvitathatatlanok; ám nem minősíthetők szoros értelemben filozófiai teljesítménynek, noha mindegyikükben csak kevésbé kifejezett és még kevésbé megalapozott filozófiai feltevések sokasága munkál.

2. Kortárs fejlemények

A „vallásfilozófia” kifejezés ma némileg eltérő jelentésben szerepel a különféle filozófiai nyelvekben. A német nyelvterületen jelentése meglehetősen homályos. A *Religionsphilosophie* elsősorban a klasszikus német filozófia jelentős alkotóinak vonatkozó - egymástól jelentősen eltérő - nézeteire utal. (Hegelt megelőzően két ismertebb munka címében szerepel a „vallásfilozófia”: Abraham Friedrich Ruckersfelder latin munkájában, *Philosophiae de Religione rationali Libri Duo* (1770; a címet több szakkönyv is helytelenül idézi), illetve az ismertebb Sigismund von Storchenau *Die Philosophie der Religion* című, 1772-ben megjelent könyvében, amelyek egyaránt hozzájárultak Kant e témában legfontosabb műve, a *Vallás a pusztta ész határain belül* (Kant 1998 IV, Kant 1974) koncepciójához. Az említett könyvcímekben szereplő „filozófia” kifejezés még nem jelenti azt, hogy adott esetben a későbbi értelemben vett „vallásfilozófiáról”

beszélhetünk. Mind Ruckersfelder, mind Storchenau munkája voltaképpen hitvédelmi opus, apológia, amely a kor gondolkodásának eszközszerét alkalmazva fejti ki a kereszténység alapvető tanításait; ekként mindkettő beleilleszkedik az apologetika évezredek hagyományába. Ezt a hagyományt foglalja össze és fejleszti tovább Bernard Bolzano „religiótudománya” (*Religionswissenschaft*), amely visszatekintést is tartalmaz a megelőző fejleményekre egészen Marsillio Ficinóig (lásd Bolzano 1994,1,6,58-64.§7)). Kortárs értelemben csak periferikus jelentése van. Az elmúlt években több kísérlet is történt arra, hogy a német filozófiai életet bekapcsolják az angolszász vallásfilozófiai vitákba; ezek nagyrészt sikertelenek maradtak. Jól mutatja ezt például J. L. Mackie és Hans Küng vitája, amelyben az előbbi érvelésének világossága és konzisztenciája, mondandójának egysége szembevetően eltér a másik fél jellegzetességeitől (Mackie 1982). De jól mutatja a sikertelen kapcsolódást egy nemrégiben tartott müncheni konferencia is, amelyen egyetlen német filozófus sem állt elő önálló vallásfilozófiai koncepcióval, amely csak távolról is megközelíthetné a konferencián fellépő angolszász gondolkodók szisztematikusságát, átfogó, filozófiai-tudományos törekvéseit vagy - másfelől - azt a specializáltságot, amelyet a kortárs angolszász diszkusszió tett lehetővé (Brüntrup-Tacelli 1999). A vallásfilozófia ennek megfelelően inkább teológusok területe a kortárs német gondolkodásban: Pannenberg vagy Küng valójában teológusok. Másfelől Jürgen Habermas újabb érdeklődése a vallás tartalmi iránt, amelyek a szekularizált társadalom válságjelenségei közepette fontossá váltak, és amelyek a felvilágosult ész és a hívő ész párbeszédét előmozdítják, megnyithatja az utat a vallásfilozófiai diszkusszió újabb szakasza előtt. Ebben nem a vallásfilozófia teológiai problémái állnának előtérben, hanem a vallás mint közösségformáló erő, mint hagyomány, mint a nyugati világnak a szekuláris ész mellett egyik meghatározó ereje. E lehetőséget foglalja össze Habermas beszélgetése, vitája Joseph Ratzingerrel (Habermas-Ratzinger 2005).

Francia nyelvterületen kettőség tapasztalható. Egyrészt virágzik a fenomenológiai vallásfilozófia. Jelentős alkotóinak köszönhető a fenomenológiai filozófia vallásfilozófiai fordulata, amelynek mai képviselői - a késői Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien és mások - széles körben hatást gyakorolnak (Janicaud 1991). Levinas-nak vannak olyan követői is,

akik életművét meglehetősen természetességgel kapcsolják össze a hermeneutikai filozófia, elsősorban Paul Ricœur munkásságával. A francia hermeneutikai és fenomenológiai vallásfilozófia erős ellentétben áll a kortárs angolszász vallásfilozófiával, ugyanakkor vonzódást mutat a klasszikus német filozófia nézetei iránt. Ez annyit jelent, hogy ez a fenomenológiai vallásfilozófia elfogadja és továbbgondolja a Kant munkássága nyomán kialakult nem metafizikai gondolkodást, ennek fenomenológiai fejleményeit, különös tekintettel Husserl, Scheler és Heidegger munkáira. Másrészt a kortárs francia vallásfilozófia, minden belső intenzitása ellenére, a szomszédos filozófiai kultúrákkal szemben ismét csak elszigetelt jelenségnek tűnik. Az angolszász tudományos filozófia minden vonatkozásában jelen van a francia akadémiai életben, ideértve a vallásfilozófiát is, amelynek logikai és szimbólumtörténeti iskolái továbbra is jelentős hatással bírnak (lásd pl. Ricœur 1960, Boyer 1994). Mindenesetre feltűnő a kortárs francia vallásfilozófia nyitottsága mind a német előzmények, mind a kortárs angolszász gondolkodás iránt. Senki sem mutatja annyira világosan ezt a jelenséget, mint Jacques Derrida, akinek munkássága a fenomenológiai ihletettségéből kinőve nem egy ponton mutatott vallásfilozófiai érdeklődést. (Derrida vallásról szóló legfontosabb szövegei a következők: 'Comment ne pas parler. Dénégations', in Uő 1987: 535-595; Uő 1993: 'Foi et savoir. Les deux sources de la«religion»aux limites de la simple raison', in Derrida-Varrimo 1996.)

Az angolszász vallásfilozófia korunkban a legnagyobb kiterjedésű, már csak kulturális okokból, a világszerte működő, angol oktatási nyelvű egyetemek számából következően is. Története csak az 1940-es évek végén kezdett látványosan fölívelni, noha nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a századfordulón létezett egy erőteljes angolszász idealizmus - főképpen James és Bradley -, amelynek ma is megtalálhatók többé-kevésbé ismert képviselői. Ettől nem tűnik függetleníthetőnek az angolszász filozófia abban az időszakban is fennmaradó latens érdeklődése a vallásfilozófia iránt, amikor az uralkodó beszédmódot a nem kis részt a klasszikus német filozófia, elsősorban a hegelianizmus antitéziseként megfogalmazódó pozitivizmus határozta meg. Például az egész évszázadban létezett az angol perszonalizmus és az anglikán filozófiai teológia, mely ma már a vallásfilozófiai viták egyik meghatározó irányzatává lett. W. R. Inge egyszer így nyilatkozott: *The goal of philosophy is the same as the goal*

of religion-perfect knowledge of the Perfect (A filozófia célja ugyanaz, mint a vallásé - a Tökéletes tökéletes ismerete). (Idézi Quinn-Taliaferro. Alfred North Whitehead egyedülálló jelenség, aki vallásfilozófiai munkásságával külön iskolát hozott létre, széles körű és egyértelmű recepciója egyelőre mégis várat magára.) További példa John Niemeyer Findlay komoly vallásfilozófiai érdeklődésről tanúskodó előadásainak és könyveinek népszerűsége az 1960-as évektől napjainkig. Ez az érdeklődés egyszerre kritikus az elmúlt évtizedek angolszász irányzataival szemben és értékeli bizonyos keretek között nemcsak a hegeli gondolkodást, hanem egyáltalán a klasszikus német vallásfilozófiát, amelyet Findlay egybefoglalóan és történeti összefüggésében „német teológiának” nevez (Findlay 1967: 35 *et passim*).

3. A módszer problémája

A fenti történeti bevezetés után fontosnak látszik a vallásfilozófia szisztematikus kérdéseinek áttekintése, amelyre nézve kiemelkedő fontosságú a metodológiai probléma. A módszer kérdését a kortárs angolszász vallásfilozófia diszkussziójának mérlegelésével tudatosíthatjuk. Ez a vallásfilozófia *érvelő*: legyen szó bármiről, eljárása kifejtett vagy formalizált vallási kijelentések, kijelentéscsoportok összetett, filozófiai és logikai mérlegelése. Ennek kapcsán leszögezhetjük, hogy diszkrepancia van a vallás eredeti megnyilvánulási formája és azon mód között, ahogyan az érvelő vallásfilozófia eljár. A vallás ugyanis elsősorban *kijelent*; még akkor is, ha a vallási élményben szereplő igazságélmény egyszerre tartalmaz határozott ismeretet és kimondhatatlanságot, ineffabilitást. A vallás az ineffabilitást határozott kijelentésekre fordítja le, ekként közvetíti: téziseket, tanítást közöl a valóságról és önmagáról, illetve e kettő összefüggéséről, eredetéről és céljáról. Ha érvelő eljáráshoz folyamodik is, elsősorban *nem* ez jellemzi. Még csak nem is *kijelentések sorozata*; hiszen a vallásos ember vallási hite vagy képzelete nem kizárólag propozicionális. Elsősorban egyfajta ismeretről, tudásról, intencionális állapotról van szó, amely lehetővé teszi önmagunk és a világ valódi mivoltának felfogását, és az ennek megfelelő életforma kiválasztását. Magában a vallásban létezvén ez a vallás nem világmagyarázat, ideológia, interpretáció, világnézet, nem szaktudomány, nem ízlés - hanem valóság. Amikor angolul azt mondjuk, hogy a vallás *comprehensive doctrine*, átfogó tan, azt értjük

rajta, hogy nem csupán elmélet, nem is merőben átfogó leírás, magyarázat, hanem a valósághoz valóságosan tartozó, azt feltáró, megnyitó erő.

Vallásról *mint* vallásról a szó szoros értelmében csak az adott valláson belül beszélhetünk; nincs olyan vallás, amely teljesen kielégítőnek ismerné el saját valósága olyan leírását, amely egy külső szempontot vesz föl ehhez a leíráshoz. Ha például le akarom írni a magyar nyelvet, németül, franciául és angolul sok mindent elmondhatok róla történetileg, grammatikailag és szemantikailag; de ha valaki valóban meg akarja ismerni a nyelvet, el kell sajátítania. A vallással is ehhez hasonlóan állunk: az egyes szaktudományok ugyan sok érdekeset képesek közölni a vallásról, pontosabban annak egyes - történeti, társadalmi, rendszerelméleti, logikai stb. - tulajdonságairól, de a vallást a maga egészében szaktudomány nem képes megragadni.

Ám vallás van: hogyan lehetséges? Úgy, hogy csak a vallás képes önmagát mint lehetőséget és ténnyt felfogni, megragadni és kifejezni, s nem valaminő szaktudomány vagy szakfilozófia. Az alábbiakban ezt a meglátást szeretném módszertani szempontból megvilágítani.

4. Módszertani klasszifikáció

Az első megkülönböztetést a *reduktív* és a *nem reduktív* vallásfilozófia között teszem. *Reduktív az a vallásfilozófia*, amely a vallás eredeti egészét egy funkcióban, egy adott szempont szerint, egy történeti összefüggésben akarja megragadni, és a vallást ezen összefüggés tartalmával azonosítani. Igaz, hogy a vallási tanok egy része adott történeti körülmények között, adott helyzetben, adott emberek csoportja számára, adott időn keresztül „ópiumként” is jellemezhető, ám ebből semmiképpen sem következik, hogy *maga a vallás* „a nép ópiuma” lenne. A példának megfelelően reduktív vallásfilozófiának tekinthetők az ökonómiai, szociológiai, lélektani és empirikus-történeti alapú vallásfilozófiák. Ezek azt a benyomást keltik, mintha az egészről számolnának be, de valójában annak csak egy funkcióját, szeletét vagy aspektusát ragadják meg és azonosítják a vallás egészével. A vallás sok esetben társadalomalkotó és szolidaritásteremtő, de az már nem igaz, hogy - mint Durkheim és követői állították - egésze kimerülne ebben a funkcióban. Hasonló kifogások hozhatók fel minden reduktív vallásfilozófiával szemben.

Nem reduktív vallásfilozófiának nevezhetők azok a törekvések, amelyek lehetőség szerint a vallás eredeti egészét tartják szem előtt, és azt - vallási értelemben, vagyis a vallás önreprezentációs potenciáljából merítve - *reprezentálni* óhajtják. Nem reduktív irányzatnak tartom elsősorban magát a filozófiai teológiát annak mind hagyományos, mind újabb alakjaiban; a tapasztalati vallásfilozófiát, a fenomenológiai és a hermeneutikai vallásfilozófiákat. Ezek a törekvések ilyen vagy olyan formában elismerik a vallási egész sajátosságát, és módszerükben igyekeznek megfelelni ennek. Noha egészükben nem tekinthetők reduktívnek, a hermeneutikai vallásfilozófia egyes változatai mégis több reduktív elemet érvényesítenek megközelítésükben: például a szöveginterpretáció fontosságát hangsúlyozzák, ami nem veszi figyelembe azt a tényt, hogy a vallás elsősorban nem *kifejeződés* (például egy szakrális irat formájában), hanem egészes *megvalósulás*. A fenomenológiai megközelítés - ennek főképpen történeti-morfológiai változatai - *feltételezi*, hogy van egy vallási esszencia, amelynek mibenléte azonban e kifejtésekben mégis homályban marad; különösen homályban marad az, hogy mi a

különbség a vallásfenomenológia mint eljárás és a vallási egész *sajátos megnyilatkozásai* között.

A reduktív vallásfilozófiák használják a vallás kifejezést, de ezen mindenkor egy adott funkciót vagy társadalmi, történelmi összefüggést értenek. Ennyiben azt mondhatjuk, hogy a reduktív vallásfilozófiák *vallásfilozófiai nominalizmust* állítanak. Ennek tartalma: a vallás gyűjtőfogalom, például a családi hasonlóság alapján álló, nem szubsztantív felfogás; illetve olyan koncepció, amely a létező vallási alakzatok absztrakt azonosságait foglalja össze egy teljességgel üres elnevezés alatt. Az elnevezésnek merőben nyelvi-konvencionális jelentése van, valóság eredettel, valóságrelevanciával *mint ilyen* nem bír; reális tartalma nincs.

Ezzel szemben áll a *vallásfilozófiai realizmus*. E felfogásban a vallás - maga a vallás - valóságos fennállás, amely a történeti, társadalmi, kulturális és nyelvi összefüggésekben *kifejeződik*. A kifejeződés kétféleképpen valósulhat meg: egyrészt úgy, hogy a reális fennállás csak és kizárólag egy megnevezhető, pozitív vallásban jelenik meg egyszer s mindenkorra; s e vallás bizonyos felfogása a vallási fennállás egyetlen lehetséges vagy legalábbis legmagasabb rendű kifejeződése. Ebben az esetben *pozitív vallásfilozófiai realizmusról* beszélhetünk. Másrészt megfigyelhető az a felfogás is, amely szerint a reális vallási fennállás az egyes pozitív vallási formációkban csak *megközelítőlegesen* jelenik meg; a vallási fennállás - például az isteni kinyilatkoztatás - ugyan hozzáférhető egy kiemelt vallási összefüggésben, például a zsidóságban vagy a kereszténységben, de realitása fölülmúlja a vallás adott történeti-empirikus kontextusának a valóságát. Ezért a vallási fennállás nem annyira egy adott vallás pozitív leírásával, mint inkább azok *kritikájával* közelíthető meg. Ez a kritika folytonos *negativitás*ban nyilvánul meg, a fennálló pozitívumok kritikájában és továbbutalásban arra, ami meghaladja a pozitív fennállások körét. Ezt a felfogást *negatív vallásfilozófiai realizmusnak* nevezhetjük. A negatív realizmust ahhoz hasonlóan gondolhatjuk el, mint a negatív teológiát: az sem tagadja Isten valóságát, ámde azt oly fokozottnak véli, hogy állítása szerint a pozitív és negatív állítások *tagadása* - mi több, a tagadás tagadása - révén jobban” leírhatjuk, mint állításainkkal.

A negatív realizmus: realizmus, mivel abból indul ki, hogy a vallás realitás. Nem is tehetne másképpen, mivel - latensen vagy kifejezetten - a vallásfilozófia valamennyi formája *elismeri* a vallás önszavatoló valóságát. A redukciós vallásfilozófiák ennek redukált *interpretációját* kísérlik meg; a nem redukciós vallásfilozófiák nem redukciós, lehetőleg egészes felfogását nyújtják; végül a *pozitív vallásfilozófiai realizmus* pozitív-holisztikus felfogást kínál. Még az aprólékosan kidolgozott ateizmuselméletek is, mint például Michael Martiné, a vallás *eredeti realitásából* indulnak ki, de annak értelmességét, racionalitását és plauzibilitását tagadják, vagyis elvetésére szólítanak föl; de csak *annak* elvetésére lehet fölszólítani, *aminek* realitását elismerjük.

A negatív vallásfilozófiai realizmus ugyanakkor *negatív*. Ennek tartalma a következő: olyan vallásfilozófiai perspektíva ez, amely nem kívánja a reális vallási lényeket egyetlen szemponthoz sem kötni; egyetlen reduktív módszert sem ismer el *kizárólagosan* érvényesnek, mi több, egyetlen denomináció vallásfogalmát sem ismeri el ilyennek, *amennyiben* - és csakis ennyiben - az adott denomináció tagadja az eredeti vallási egész mozgását, vagyis: dinamizmusát. Mert a vallási egész: dinamikus. Határozzuk meg bárhogyan is a vallást, egyetlen konkrét jellemzőjében sem leszünk képesek megegyezni, hacsak abban nem, hogy *a vallás: dinamikus egész*.

A vallás dinamikus, hiszen egyetlen kezdeti formájánál sem marad meg. Nincs az a hínajána buddhizmus, ortodox judaizmus, integrista katolicizmus vagy fundamentalista iszlám, amely maradéktalanul azonos lehetne a vallás történetileg eredeti konfigurációjával. Ami valójában történik: még a leghatározottabban fundamentális fölfogás is lényeges változásokat mutat, ha *nem is* a vallást címszavakban ismertető kijelentések szintjén, mindenképp azok recepciójában, nyelvében, interpretációjában. A vallás dinamikája nemcsak a külsőségekre vonatkozik; s nem is csak a tanra, hanem a vallási egészre. Egy történeti vallás - *egy vallási monász* - organikus egység, amely a maga lehetőségeit fokozatosan kibontja, egyeseket megvalósít, másokat háttérbe szorít, illetve kifejtetlenül hagy. Mindebben a vallás dinamikussága fejeződik ki, amelynek része a történeti kialakulás, és adott esetben a legmélyebb átalakulás is, amely adott vallási formák eltűnésén keresztül vezet.

5. A vallásról való gondolkodás

A vallásfilozófia a vallás dinamikus egészének szerves részeként bukkan föl mint a vallás önreprezentációs potenciáljában kifejeződő önreflexió. Ez az önreflexió nem állhat meg egy adott történeti vallási összefüggés reflexiójánál, nem maradhat meg a vallás adott kifejezési rendszereinek értelmezésénél, korrigálásánál. Ezen túl kell lépnie, ha valóban az eredeti vallási egész mozgatója. Az eredeti vallási egész gazdagsága oly kimeríthetetlen, hogy a vallásfilozófia, ha valóban célja a vallásnak a maga egészében való felfogása, nem állhat meg e gazdagság partikuláris kifejeződéseinél. A vallásfilozófiai gondolkodásnak azonban tudomásul kell vennie a tényt, hogy a pozitív vallási történetiség és magának a gondolkodásnak a történetisége bizonyos keretek közé kényszeríti, amelyeken csak azon az áron léphet túl, hogy valóságtartalmát elveszíti, fogalmi absztrakciókba vész. Elismerve a történetiség jól meghatározott érveinek jelentőségét - azt, hogy a történetiségnek nem egyszerűen limitáló, hanem lényegesebben valóságkonstituáló szerepe van - mégis állíthatjuk, hogy a negatív vallásfilozófiai realizmus ugyan elismeri a történetiség és a pozitivitás értékeit, ám rámutat az azokban kifejeződő alapvető, összekötő, fenntartó és továbbvezető mozgásra, amely mint ilyen nem merőben történeti. Ennek megközelítése csak a történetiség abszolutisztikus törekvéseinek a korlátozása mellett lehetséges, vagyis egy valóságos, bizonyos értelemben, tendenciájában *perennialis* vallásfilozófiai gondolkodás által. Ez a vallásfilozófia hű marad a vallás dinamikusságához, a történetiségben kifejeződő pozitivitáshoz, de mindezen keresztül rámutat arra a mozgásra, amely a dinamikusság lényegét alkotja. Ez a vallásfilozófiai gondolkodás együtt mozog magával a vallással.

A vallásfilozófia tehát csak abban az esetben jár el módszertanilag felelősen a vallással mint eredeti egészszel szemben, ha maga is dinamikus egészként értelmezi önmagát. De miként a vallás esetében, úgy a vallásfilozófiánál is *artikulált* egészről van szó. Az artikulált egész a vallásfilozófiára nézve feladat-összefüggések soraként írható le, amelyet a negatív vallásfilozófiai realizmus kívánalmaiként fogunk fel:

1. *A vallásfilozófiának el kell kerülnie a vallásfilozófiai naturalista hibát és meg kell határozni a maga módszertani tagoltságát.* A vallásfilozófiai naturalista hiba analóg azzal a hibával, amelyet G. E. Moore fogalmazott meg a jó fogalmával kapcsolatban (Moore 1903). Ehhez hasonlóan mondhatjuk, hogy a vallásfilozófia nem követheti a vallás egyetlen naturalisztikus meghatározását sem, hanem azt mindig többnek és végeredményben szűk értelemben naturálisan *meghatározhatatlannak* kell tartania. A vallás mindig több, mint valamely funkció, történeti összefüggés, vallási denomináció, s ennek megfelelően a nem naturalisztikus vallásfilozófiának föl kell lépnie a vallás dinamikus egészét lehatárolni kívánó megközelítésekkel szemben. A vallás egyetlen határfogalma maga a vallási eredet, a vallás forrása, az istenség; s ez is csak abból a szempontból, ahogyan a vallást létrehozza, amennyiben a vallásban szabadon kifejeződik. Noha léteznek olyan vallási alakzatok, amelyek ezt az eredeti viszonyt kifejezett formában nem tételezik föl, mégis elmondható, hogy a legtöbb vallás valamilyen formában él ezzel az állítással. Ennek megfelelően a vallást mint egészt ennek az állításnak a tartalma határolja.

2. *A vallásfilozófia filozófiai egészlegességre törekszik, vagyis átfogó felfogásra.* A fentiekből az is nyilvánvaló, hogy a vallást mint dinamikus egészt követő vallásfilozófia nem elégedhet meg a filozófia mellékdizciplínájának a szerepével. A vallásfilozófia mint a vallás dinamikus egészének a kifejeződése egyedül az istenséggel találja magát szembe, vagyis diszciplínaként sem törekedhet kevesebbire, mint az arisztotelészi metafizika, *proté philosophia* státusára. De ez a metafizika ma már nem lehet maradéktalanul azonos a nyugati metafizikával. Noha nem fogadhatjuk el minden fenntartás nélkül Martin Heidegger kritikáját, amelyet a nyugati ontoteológiai gondolkodáson gyakorolt, annyi bizonyosnak tűnik, hogy a vallási tapasztalatnak a bevonása és vallásfilozófiai átvezetése a metafizikába döntően átalakítja a hagyományos metafizikát. Hozzátehetjük, hogy az újkori tudományos felfedezések, a kozmológia, a fizika és biológia átalakulása döntő következményekkel jár a teremtett világ és a teremtő hagyományos felfogására nézve - ahogyan ezt olyan személyek is világosan elismerik, mint Joseph Ratzinger -, amiből következik a vallásfilozófiai gondolkodás prioritásának nem hagyományos értelemben vett újragondolása. Ez pedig azt jelenti, hogy e

vallásfilozófiai felfogás meghaladja a kialakult teisztikus felfogások jelentős részét; új felfogás kialakítását kell vállalnia.

3. A vallásfilozófia egészleges felfogása műfaji tagolást hoz létre: az argumentális vallásfilozófiát beilleszti a kifejezési módok szélesebb skálájába. Külön feladatként azért jelenik meg a műfaji tagolás kérdése, mert nem szabad elfogadnunk *a műfaji elszigeteltség téves elvét*. Ez abban áll, hogy túlbecsüljük az egyes kifejtési, érvelési, általában véve megszólalási módok öntörvényűségét. A vallás mint dinamikus egész a megszólalási formák sokaságát alkalmazza, kezdve az apologetikus érveléstől az imaformákon keresztül a liturgikus recitációig és a himnuszig. Ezt a kifejezési gazdagságot egy tisztán argumentális vallásfilozófia nem lenne képes kellően visszaadni. Ezért a vallásfilozófia átfogó metafizikai törekvésének szerves része kell hogy legyen a műfaji spektrum szélesítése, ami kettőt jelent: egyfelől az egyes kifejezési formák jól meghatározott és jól artikulált megjelenítését, másfelől organikus összekapcsolásukat és meghaladásukat.

4. A vallásfilozófiai egész korlátos: mert a vallás is az. A vallási egész dinamikája nem önmozgó. Mozgatója van, ami a vallás forrása. Értsük akár ezt a forrást emberi akaratként, amely a vallási alapokat megalkotta, akár végsőképpen vallási értelemben, amelyben az istenség jelenik meg e forrásként: a korlátosság fennáll. Az első esetben az emberi tevékenység határoltsága miatt; a második esetben a vallás meghaladásából következően. Ez a korlátosság elvileg együtt járhat egy végtelen sorozattal, például a vallási formákéval. Ennek vallásfilozófiai jelentősége abban áll, hogy a vallásfilozófia *soha nem lesz vallássá*; mindig megmarad a vallás sajátosan kiemelt dimenziójának, amelyben a vallás el- és újragondolása megvalósul.

6. Vallásbölcselet

A fentiekben nyújtott áttekintés a történeti formáktól kezdve a módszertani és tartalmi szisztematikán keresztül eljutott ahhoz a vallásfelfogáshoz, amelynek filozófiai kifejtésére a *Vallásbölcselet* (lásd Mezei 2004) című mű vállalkozott. E vallásbölcseleti mű a vallásról való kortárs gondolkodásban elhelyezve néhány röviden összefoglalható tanulsággal szolgál. Mindenekelőtt fontos látnunk, hogy korunkban, amely elérte a szekularizáció határait, a vallás kérdése ismét központivá lett, noha semmiképpen sem a korábban ismert formákban. Az idézett munkában ennek megfelelően a vallásról való gondolkodás tartalma nem a vallás valamely funkciója, történeti összefüggése vagy redukciós magyarázata, hanem az, amit meghatározott módszertani és szisztematikus értelemben *a vallás valóságának* nevezhetünk. Nem tartom meggyőzőnek azokat a felvetéseket, amelyek a hagyományos vallási alakzatoknak a szekularizált-demokratikus társadalomban betölthető funkcióit emelik ki mint olyanokat, amelyekre a mai nyugati társadalomnak *tartalmilag* szüksége van. E megközelítés nem vet számot a vallási egésszel, ezért vallásfelfogása hibás. Ha az egésszel számot vetünk, a vallást csak mint vallást foghatjuk fel; s ekkor azt is elgondolhatjuk, hogy a vallásról való gondolkodás (mint vallásfilozófia) mit jelenthet a maga konkrét valójában. Így megközelítve a vallásról való gondolkodás nem lehet más, mint a vallásról *valló* gondolkodás, amit az említett munka a filozófiától szisztematikusan megkülönböztetett *bölcselet* alapján felépítendő *vallásbölcselet* keretében tart végiggondolhatónak és végiggondolandónak.

Mi a jelentősége egy ilyenfajta gondolkodásnak a kortárs vallásfilozófiában? Mindenekelőtt az, hogy a vallást nem zárja be a maga történetileg pozitív formáiba, hanem már e formákban is megpillantja a vallási valóságot mint önálló fennállást, amely nélkül lehetetlen felfognunk azt, ami e téren a nyugati történelemben a judeo-hellenisztikus kezdetektől a szekularizáció kortárs állapotáig végbement. Ezen túlmenően azonban a vallás mint ilyen nem reális történetiség, hanem egyáltalában vett dinamikusság, amelynek fennállása és működése önmagában véve is a gondolkodás legfontosabb dimenziójaként emelkedhet ki. Ez a fajta gondolkodás

nem marad meg a haszonelvű gyakorlatiasság vagy az elvont, de ugyancsak haszonelvű elméletiesség korlátai között, hanem egyáltalában gondolja újra azt, amit a vallástól függetlenül elgondolni vagy végiggondolni nem lenne lehetséges.

A vallás itt a valóság új neve, amely immár nem redukálható sem a tiszta tartalom materialítására, sem az ettől elszakított eszme idealítására; nem tekinthető azonosnak az empirikus közösségtan szerkezetével, legyenek ezek akár *a priori* jellegűek; és semmiképpen sem ideológiai konstrukció, amely az emberek feletti hatalom gyakorlásának az elmélete. A vallás maga a valóság annak legvégső forrásában, amelyhez empirikusan a pozitív vallás formáin keresztül jutunk, ám mégsem zárhatjuk e formákba. Felismerhető, hogy e formákat megelőzően, azok *lehetőségét is megelőzve*, vagyis egy olyan fennállásban létezik, amely mint ilyen már semmiképpen sem előzetesség vagy utólagosság, hanem: autonóm egész.

A vallás és a vallásról való gondolkodás itt körvonalazódó felfogása gyökeresebb, mint az ismert kortárs felfogások jelentős része. Jól és kellően felfogva lehetővé teszi nemcsak a vallási jelenségek újragondolását, hanem magának a vallásnak az újragondolását is egy olyan világban, amely a vallásról való megfélelkezés megannyi példájával szolgál, mert fennállásának tartalma éppen az önfeledtség. A mai világ önfeledten éli bele magát abba a folyamatba, amely minden jel szerint a kor *katasztrófájához* vezet, avagy ahhoz *a fordulathoz*, amelytől kezdve minden megváltozik. A vallásról való megfélelkezés ennek az önfeledtségnek az alapja. A példák sorába nemcsak a szekularizációt állíthatjuk, nemcsak a szaktudományos technológia burjánzását és a közélet szórakoztató jellegét, hanem a különféle, hatalmi célokat szolgáló ideológiai és „vallási” fundamentalizmusokat is, amelyek elfordulnak a voltaképpeni vallási valóságtól, amennyiben ezt funkcionalizálják, naturalizálják, historizálják, ideologizálják s nem utolsósorban politizálják. A vallásról való gondolkodás ugyan magából a vallásból indul ki, célja mégsem lehet más, mint magának a vallásnak a helyreállítása azon a módon, ahogyan ez egy újragondolás számára egyáltalában és konkrétan lehetséges. Ennek eredménye mindemellett az újragondolás megvalósulása abban, amivel a természetes teológián, a filozófiai teológián és a vallásfilozófián túlmenően a vallásbölcseleti gondolkodás képes szolgálni.

Különös jelentősége van mindennek a magyar nyelvű gondolkodásban, ahol a vallásfilozófiai gondolkodás sohasem volt különösen erőteljes. A magyar nyelvhez kötődő gondolkodás csak a 20. század első éveiben lépett a német nyelvtől fokozatosan függetlenedő elmélyülés útjára, de már az 1930-as évektől kezdve megmutatkozott sajátos képessége egyes problémakörök éles körülhatárolását illetően. Az évtizedeken át fennmaradó ideológiai kényszer végeredményben kedvezett a fokozatosan kifinomodó gondolkodásnak e nyelven, noha nem kedvezett az átfogóan építő bölcséleti vállalkozásoknak. Ilyen vállalkozás lett volna szükséges ahhoz, hogy a vallásról való gondolkodás kitörjön az ideológia börtönéből, és újszerűen világítsa meg a vallás egészét. Noha e vállalkozás egyes szerzőknél körvonalazódik, abban mégsem a vallás gyökeres újragondolását figyelhetjük meg, hanem inkább különféle hatások szinkretizmusát. (Amilyen a korai Hamvas Béla, illetve Várkonyi Nándor munkáinak sok vonatkozása.) A vallás újragondolásának igénye mindazonáltal szívósan jelen volt a kultúra mélyén, amint ezt számos, lappangó áramlat megmutatta. Mindez mégsem juthat szóhoz addig, amíg nem következik be a vallásról való gondolkodás átfogó felvállalása annak köszönhetően, amit egyéni életpálya, szabad elhatározás, mélyen a korszakban gyökerező műveltség, a valódi elmélyülésre való kitartó igyekezet együttese teremt meg azon segítség kontextusában, amely nélkül legfeljebb rövid távon jelentősnek tűnő alkotások jöhetnek létre. A konkrét instancia az efféle döntés eredményeképpen sohasem elszigetelt; mindenkor a rokon érdeklődés, elmélyülés, hasonló szellemi és lelki erőfeszítés, analóg módon körvonalazódó alkotások kontextusában valósul meg. Ekképpen a vallásról való gondolkodás ezer szállal szövődik egy korszak, egy nyelv, egy gondolati világhelyzet szötteésébe, ebben mutatva meg azt az önálló és másra vissza nem vezethető mintázatot, amely egyedülálló sajátosságát, különösen módszerének és tartalmának egyediségét biztosítja.

Irodalom

ALSTON, W. 1991: *Perceiving God*. Ithaca and London: Cornell University Press.

BOYER, P. 1994: *The Naturalness of Religious Ideas*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- BRÜNTRUP, G. -TACELLI, R. T. (szerk.) 1999: *The Rationality of Theism*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- CORIANDO, P.-L. 1998: *Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. München: Fink.
- DERRIDA, J. 1987: *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J. 1993: *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J. -Vattimo, G. 1996: *La religion*. Paris: Seuil.
- DUPRÉ, W. 1985: *Einführung in die Religionsphilosophie*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohl-hammer.
- ELIADE, M. 1980: *What is Religion?* Edinburgh-New York: T andT. Clark, Seabury Press.
- FINDLAY, J. N. 1967: *The Transcendence of the Cave*. London-New York: George Allen and Unwin.
- FISCHER, K. R. (szerk.) 1999: *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein*. Wien: WUV Universitätsverlag.
- FORD, D. F. 1997: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Oxford: Blackwell.
- FRANK, M. 1977: *Einleitung: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Philosophie der Offenbarung (1841/42)*. Herausgegeben von Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GEYSER, J. 1923: *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*. Münster: Albert-Magnus-Akademie.
- HABERMAS, J. - RATZINGER, J. 2005: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- HENRY, M. 1996: *C'estMoi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil. HESSEN, J. 1948: *Religionsphilosophie* 1-2.

kötet, München-Basel: Reinhardt.

HESSEN, J. 1960: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Leiden: E. J. Brill.

HÖSLE, V. 1998: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner.

JANICAUD, D. 1991: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat.

JASPERS, K. 1962: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München/Zürich: Piper.

MACKIE, J. L. 1982: *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press.

MACKINTOSH, R. 1990 (1903): *Hegel and Hegelianism*. Bristol: Thoemmes.

MARCEL, G. 2001 (1950): *The Mystery of Being*. 2 vols, Indiana: St. Augustine's Press. MARTIN, M. 1990: *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.

MEZEI BALÁZS 1997: *Zárójelbe tett Isten*. Budapest: Osiris.

MEZEI BALÁZS 2003: *Vallás és hagyomány*. Budapest: L'Harmattan.

MEZEI BALÁZS 2004 (2005): *Vallásbölcselet I—II.*, Gödöllő-Máriabesnyő: Attraktor.

MOORE, G. E. 1903: *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press. *Phenomenology and the Theological Turn. The French Debate* (szerkesztő nélkül) New York: Fordham University Press, 2002.

PLANTINGA, A. 1974: *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon

PLANTINGA, A. 1999: *Reformed epistemology*. Quinn and Taliaferro.

PLANTINGA, A. 1999: *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

- QUINN, PH. L. - TALIAFERRO, CH. (szerk.) 1998: *A Companion to Philosophy of Religion*. London: Blackwell.
- RICCEUR, P. 1960: *Finitude et culpabilité* I—II., Paris: Aubier.
- SCHAEFFLER, R. 1983: *Religionsphilosophie*. Freiburg-München: Karl Alber.
- SCHRÖDTER, H. 1979: *Analytische Religionsphilosophie*. Freiburg-München: Karl Alber. SPRIGGE, T. L. S. 1993: *James and Bradley*. Chicago and La Salle: Open Court.
- SWINBURNE, R. 1983: *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- SWINBURNE, R. 1991: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- SWINBURNE, R. 1997: *The Evolution of the Soul*. Oxford: Clarendon Press.
- SWINBURNE, R. 1998: *Van Isten?* Budapest: Kossuth.
- SWINBURNE, R. 1999: Many Kinds of Rational Theistic Belief. In Briintrup-Tacelli 1999. SYKES, S. W. (ed.) 1979: *Karl Barth. Studies of his Theological Method*. Oxford: Oxford University Press
- TAYLOR, Ch. 1975: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press
- VAN DER LEEUW, G. 1933: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- VAN DER LEEUW, G. 2001: *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris.
- WARDENBURG, J. 1983: *Classical Approaches to the Study of Religion*. 1. kötet, Berlin, New York, Amsterdam: Mouton.
- WEISCHEDEL, W. 1983: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WELTE, B. 1997: *Religionsphilosophie*. Frankfurt: Knecht.

WUCHTERL, K. 1982: *Philosophie und Religion*. Stuttgart: Haupt.

Huoranszki Ferenc - Metafizika

Mint a legtöbb filozófiai diszciplínára utaló terminus, a „metafizika” kifejezés is görög eredetű, s a fizikán vagy természettudományokon túli vizsgálódásokra utal. Az, hogy a metafizika tárgya a természettudományokon „túl van”, nem a tudományoktól való függetlenségre, hanem a kérdések általánossági fokára utal. A bevett meghatározás szerint a metafizika a legáltalánosabb kategóriákkal kapcsolatos vizsgálódás. Egy másik elképzelés szerint a metafizika alapkérdése az, hogy „mi létezik valójában”. Ez utóbbi megközelítés alapján különbséget kell tennünk valóság és látszat között. A metafizikai vizsgálódás célja, hogy megkülönböztesse azokat az általános fogalmakat, amelyek valóságos létezőkre utalnak, azoktól, amelyek nem.

A metafizikai kérdések egy másik hasznos osztályozása, amely nem független az előzőtől, a korai modern racionalista metafizikák öröksége. Eszerint a metafizikai kérdések egy része az „általános metafizikához”, más részük pedig a „speciális metafizikához” tartozik. Az általános metafizika a korábban már említett legáltalánosabb kategóriák tana. A speciális metafizika ezzel szemben a többi filozófiai diszciplína által felvetett, metafizikai jellegű (tehát a valóságos létezés kérdését firtató) problémákat vizsgálja. A korai modern metafizikák esetében ez a természetes teológiát, az ún. racionális pszichológiát és a kozmológiát jelentette.

Részben a természettudományok, részben maga a filozófia fejlődésének eredményeképpen a speciális metafizika területeit ma már nehéz lenne ilyen kompakt módon osztályozni. E metafizikai problémákat példák segítségével érzékeltethetjük. A matematika filozófiájához tartozó metafizikai kérdés, hogy léteznek-e absztrakt entitások, mint például a számok vagy a halmazok. Hasonló metafizikai jellegű kérdés a nyelvfilozófia kapcsán, hogy léteznek-e jelentések mint absztrakt entitások. A fizika filozófiájához kapcsolódó metafizikai probléma a tér, az idő és a természeti törvények létezésére, illetve mibenlétére vonatkozik. Az elmefilozófia (*philosophy of mind*), illetve a pszichológia filozófiájának metafizikai kérdése a testi és lelki tulajdonságok viszonya. Végül az etikát érintő metafizikai kérdés

egyrészt az értékek természetére, illetve objektív létezésére vonatkozik, másrészt az erkölcsi felelősség feltételeként értelmezett szabad akarat mibenlétére.

A következő rövid összefoglalóban természetesen mindezekre a kérdésekre nem térhetünk ki. A speciális metafizika kérdései közül a ma talán legvitatottabbat, a test és lélek, illetve a fizikai és pszichológiai tulajdonságok kapcsolatát érintő problémát érintjük részletesebben. Az általános metafizika kérdései közül a tulajdonságokkal, a tárgyakkal és azok változásával, illetve állandóságával kapcsolatos kérdéseket fogjuk röviden tárgyalni.

1. Tulajdonságok

A világot fogalmaink segítségével értjük meg, e fogalmak pedig a dolgok tulajdonságaira utalnak. Így hát maga a tulajdonság fogalma azon legáltalánosabb kategóriák egyike, amelyeket az általános metafizika vizsgál. A metafizika egyik hagyományos problémája, hogy miképp viszonyulnak egymáshoz a tárgyak és tulajdonságaik. Másképp fogalmazva, ez a tárgyak és tulajdonságaik független léteire vonatkozó kérdés. Mint látni fogjuk, számos metafizikai probléma mind az általános, mind pedig a speciális metafizika területén tulajdonképpen bizonyos kategóriák által jelölt létezők függetlenségére vonatkozik, illetve arra, hogy a különböző kategóriák miként függnek egymástól. A tulajdonságokkal kapcsolatos általános metafizikai kérdés, hogy léteznek-e, illetve létezhetnek-e a tulajdonságok azoktól a tárgyaktól függetlenül, amelyeknek tulajdonságai.

A metafizikai hagyomány azt az álláspontot, amely szerint a tulajdonságok függetlenül léteznek vagy létezhetnek azon tárgyaktól, amelyeknek tulajdonságai, realizmusnak nevezi. Azt az álláspontot ellenben, amely szerint a tulajdonságok nem függetlenek a tárgyaktól, amelyeknek tulajdonságai, nominalizmusnak. A problémák és álláspontok rövid ismertetését a nominalista elképzeléssel kezdjük.

1.1. Nominalizmus

A tárgyakat tulajdonságaik révén különböztetjük meg, illetve hasonlítjuk össze. Másfelől a tulajdonságok segítségével osztályozzuk őket. Például a piros tulajdonság a piros tárgyakat egy csoportba sorolja, és ezzel elkülöníti a más színű tárgyaktól. A hagyományos nominalizmus szerint a tulajdonság az a mód, ahogyan a tárgyakat osztályozzuk. Miután mi, emberek a tárgyakat fogalmak segítségével osztályozzuk, a tulajdonságok végső soron *fogalmak* vagy *predikátumok*. Eszerint a piros tulajdonsággal a dolgok azon osztálya rendelkezik, amelyekre a piros fogalmat vagy predikátumot alkalmazzuk. A fogalom alkalmazása különíti el a piros dolgokat azoktól, amelyek nem pirosak.

A tulajdonságokat azonban nem azonosíthatjuk pusztán a fogalmak tényleges alkalmazásával. Ha ugyanis ezt tennénk, akkor *bármely* alkalmazás a tulajdonság azonosításának alapjául szolgálhatna. Ez azonban nyilvánvalóan nincs így, hiszen sokszor tévedünk, amikor egy fogalmat egy tárgyra alkalmazunk. Egy színtévesztő például alkalmazhatja a piros fogalmát olyan tárgyaltra, amelyek nem pirosak. Egyesek alkalmazhatják a hal fogalmát a bálnákra, holott a bálnák nem halak. Következésképp a tulajdonságokat nem egyszerűen a fogalmak vagy predikátumok tényleges alkalmazásának, hanem az alkalmazás szabályainak segítségével kellene azonosítanunk.

A tulajdonságok eszerint a fogalmak helyes alkalmazásának szabályai. Mi határozza meg, hogy egy fogalmat vagy predikátumot helyesen alkalmazunk-e? Talán az, hogy a tárgy *valóban* rendelkezik-e az adott tulajdonsággal. Ha azonban így válaszolunk, akkor fel kell tételeznünk, hogy a tulajdonság az alkalmazástól függetlenül is megilleti a tárgyat, tehát nem redukálhatjuk a tulajdonságokat a fogalmak vagy predikátumok alkalmazására. A nominalista filozófusoknak ezért a helyes alkalmazás valamely más kritériumát kellene meghatározniuk. Ez elsősorban nyelvfilozófiai kérdés, amelyre itt nem térhetünk ki.

A tulajdonságokat a fogalmak vagy predikátumok helyes használatával azonosító nominalizmusnak azonban további problémákkal is szembe kell néznie. Az egyik ilyen probléma, hogy sok fogalmat semmire sem alkalmazhatunk helyesen. Egyetlen tárgyra sem lesz helyes azt a fogalmat alkalmazni, hogy „boszorkány” vagy „kentaur”. Boszorkánynak és kentaurnak lenni nem ugyanaz a tulajdonság. De hogyan különböztethetjük meg ezeket a tulajdonságokat, ha egyetlen tárgyra sem alkalmazhatjuk őket helyesen?

Egy ehhez kapcsolódó nehézség a következő. Sok filozófus vitatja, hogy minden olyan predikátum, amelyet helyes vagy helytelen módon használhatunk, szükségképp egy tárgy tulajdonságát fejezi ki. Sokakról állíthatjuk igaz módon, hogy kabátlopási ügybe keveredtek. De ebből nem következik, hogy ezt az illető tulajdonságának tekinthetnénk ugyanabban az értelemben, ahogyan tulajdonsága az, hogy milyen magas vagy milyen nemű. Számos kortárs filozófus ezért igyekszik megkülönböztetni a *természetes tulajdonságokat* kifejező fogalmakat vagy predikátumokat a többi predikátumtól. Bármilyen is azonban e megkülönböztetés alapja, az nem lehet a fogalmak

alkalmazásának helyessége, illetve helytelensége. Hiszen a fogalmak mindkét csoportja esetében megkülönböztethetjük a helyes és helytelen alkalmazást.

Sok filozófus szerint ezért nem helyes a tulajdonságokat a fogalmakkal vagy predikátumokkal azonosítani. Ebből azonban nem következik, hogy a nominalizmust is el kellene utasítanunk. A nominalista metafizika ma talán legnépszerűbb formája az osztály-nominalizmus. Eszerint a tulajdonságokat nem fogalmakkal vagy predikátumokkal, hanem a tárgyak osztályaival kell azonosítanunk. A piros tulajdonság például a piros dolgok osztályára utal. Ez az osztály pedig függetlenül létezik attól, hogy mi hogyan alkalmazzuk a fogalmakat. A fogalmak alkalmazásának helyességét az határozza meg, hogy egy tárgy valóban az adott osztályba tartozik-e vagy sem.

Ha azonban a piros tulajdonságot a jelenleg és aktuálisan létező piros tárgyak osztálya határozná meg, akkor, ha akár csak egyetlen ténylegesen létező zöld tárgy pirossá válna, akkor a piros mint tulajdonság is megváltozna. Minden beérő cseresznye egy új tulajdonságot hozna létre. Hiszen a tulajdonság nem más, mint a piros dolgok osztálya. Ezért ha az osztály megváltozik (például gyarapodik egy elemmel), akkor a tulajdonságnak is meg kell változnia. Ebből azonban az következik: nincs értelme annak a kijelentésnek, hogy valamely zöld tárgy pirossá vált. Csak azt mondhatnánk, hogy létezik egy *másik tulajdonság*, ami korábban nem létezett, és amire a piros terminust alkalmazzuk. Ez pedig azt jelenti, hogy az összes többi tárgy (amelyekről egyáltalán nem gondoljuk, hogy ezáltal megváltoztak volna) egy új tulajdonságra tett szert, hiszen egy szem cseresznye beérésével immáron másik osztályba fognak tartozni.

Az osztály-nominalista válasza, hogy az az osztály, amellyel a tulajdonságot azonosítjuk, nem csupán a jelenleg létező piros dolgokat foglalja magában, hanem minden a múltban és a jövőben létező piros tárgyat is. Azonban még ebben az esetben is szembe kell néznie egy nehézséggel. Legtöbbször úgy gondoljuk, hogy bizonyos tárgyak *rendelkezhetnének* olyan tulajdonságokkal, amelyekkel ténylegesen nem rendelkeznek. Ha azonban a piros tulajdonságot az aktuálisan létező piros dolgok osztályával azonosítjuk, akkor nem lehetséges, hogy egy tárgy, amely ténylegesen zöld, piros legyen. Hiszen ezzel - a korábbi logika alapján - megváltozna maga a

tulajdonság. Nem a tárgy rendelkezne valamely olyan tulajdonsággal, amellyel valójában nem rendelkezik, hanem egy másik tulajdonsággal rendelkezne mind az adott, mind az összes többi, a korábban az adott osztályba tartozó tárgy.

Néhány nominalista elfogadja ezt a következményt. Mások viszont úgy vélik, a probléma megoldható, ha a tulajdonságokat nem a ténylegesen létező dolgok osztályainak, hanem *minden lehetséges tárgy alkotta* osztálynak tekintjük. Ez az álláspont azonban súlyos metafizikai elkötelezettséget von maga után. El kell ismernünk, hogy léteznek az aktuális világon kívül lehetséges világok, amelyeket lehetséges, de a mi világunkban nem létező tárgyak népesítenek be. Az osztály-nominalistának ezért nehéz dilemmával kell szembenéznie. Vagy tagadnia kell, hogy a ténylegesen létező tárgyak rendelkezhetnének más tulajdonságokkal is, mint amilyenekkel rendelkeznek, vagy el kell ismernie, hogy léteznek lehetséges világok, bennük lehetséges tárgyakkal. Az utóbbi elképzelést *modális realizmusnak* nevezzük, és viszonylag kevés kortárs filozófus fogadja el.

Ha a tulajdonságok a dolgok osztályai, vajon minden osztályt tulajdonságnak tekinthetünk-e? Ebben a kérdésben sem egyezik a nominalista filozófusok véleménye. Egyesek szerint csak a releváns tekintetben hasonló dolgok osztálya alkot tulajdonságot. Ez a válasz azonban csak akkor érdekes, ha tudunk valamit mondani arról, hogy mit jelent az, hogy „releváns szempontból hasonló”. Más filozófusok szerint viszont minden osztály egy tulajdonság. Azonban nem minden osztály egyformán érdekes. Bizonyos osztályok, amelyeket *természetes tulajdonságoknak* nevezünk, érdekesebbek és metafizikailag alapvetőbbek, mint a többi tulajdonság. A természetes tulajdonságok azok, amelyek a természeti törvényekben szerepelnek. E tulajdonságoknak sok nominalista szerint is különleges metafizikai szerepük van. Eloszlásuk ugyanis meghatározza, hogy az összes többi tulajdonság miként oszlik el a világban. Hogy ez pontosan mit jelent, arra később a lelki és fizikai tulajdonságok viszonyának kérdése kapcsán még visszatérünk.

Mindeddig a nominalizmusnak csak azokat a formáit említettük, amelyek a tulajdonságokat *általánosnak* tekintették a szónak abban az értelmében, hogy egy tulajdonság szükségképpen több dolgot is megillessen. Ugyanaz a fogalom több dologra is alkalmazható, és

legalábbis a természetes tulajdonságokként értelmezett osztályoknak több eleme is van. A korai empirizmusban a nominalizmus egy igen népszerű formája volt az ún. *trópus-elmélet*. (Az elnevezés azonban viszonylag új keletű, a múlt század elején tevékenykedő D. C. Williams amerikai filozófustól származik.) A trópus-elmélet szerint a tulajdonságok nem általánosak: az egyik fehér papírlap fehérsége nem ugyanaz a tulajdonság, mint a másik fehér papírlap fehérsége. A tulajdonságokat valójában a számunkra megjelenő tárgyakból vonatkoztatjuk el, absztraháljuk. E szerint tehát a tulajdonságok absztrahált, elvonatkoztatott partikulárek. A tulajdonságokra vonatkozó fogalmaink pedig a hasonló tulajdonságok osztályaira vonatkoznak. A hasonlóság tulajdonsága maga azonban ebben az elméletben is megmagyarázhatatlan marad.

1.2. Realizmus

A realista elképzelés szerint a tulajdonságok a tárgyaktól függetlenül is léteznek vagy létezhetnek. Akkor mondjuk, hogy a tulajdonságok függetlenül léteznek a tárgyaktól, ha nem redukálhatók a tárgyakra vagy azok valamilyen csoportjára. Mit értünk azon, hogy a tulajdonságok nem redukálhatók a tárgyak osztályaira vagy csoportjaira? A nominalista elképzelés szerint a tulajdonság a fogalmak alkalmazása vagy a tárgyak osztályozásának módja. A realista szerint viszont a tulajdonság nem azonos a dolgok osztályozásával, hanem az osztályozás alapja. A tulajdonságoknak így a tárgyak osztályaitól függetlenül, azokat logikai értelemben megelőzően is létezniük kell. Az ily módon létező tulajdonságokat *univerzáléknak* szokás nevezni. A realizmussal kapcsolatos kérdés tehát úgyis felvethető, hogy vajon léteznek-e univerzálék, tehát a tárgyak osztályozásának módjától függetlenül azonosítható tulajdonságok.

A független létezésnek két értelmet, egy erősebbet és egy gyengébbet szokás megkülönböztetni. Erősebb értelemben akkor mondjuk, hogy a tulajdonságok függetlenül léteznek a tárgyaktól, ha a tulajdonságok létezhetnek oly módon is, hogy nincs olyan tárgy, amelynek tulajdonságai lennének. Másképp fogalmazva, lehetségesek instancia, példány vagy eset nélküli univerzálék. Létezhet például a kentaur univerzáléja anélkül, hogy létezne egyetlen kentaur is. Ebben az értelemben az univerzálék a tárgyaktól elkülönülten létezhetnek. A

gyengébb értelmezés szerint az univerzálék nem létezhetnek a tárgytól elkülönülten, de nem is redukálhatók a tárgyak osztályaira vagy az osztályozás módjára.

Mi indokolja, hogy a tulajdonságokat univerzáléknak tekintsük? Először is, a tulajdonság-realizmusnak nem kell szembenéznie azokkal a nehézségekkel, amelyeket a nominalizmus kapcsán említettünk. Miután a tulajdonságok a tárgytól függetlenül léteznek, a tárgyak változása nem vonja maga után a tulajdonságok változását. Különböző időpontokban más-más tárgyak rendelkezhetnek ugyanazzal a tulajdonsággal, és az is lehetséges, hogy egy tárgy rendelkezzen egy olyan tulajdonsággal, amellyel valójában soha nem rendelkezik. Ehhez nem kell bevezetnünk a lehetséges tárgyak és az aktuálistól függetlenül létező lehetséges világok fogalmát. Mindössze annyit kell állítanunk, hogy a ténylegesen létező tulajdonságokat más ténylegesen létező tárgyak is példázhatnák. A lehetőségek csupán abban állnak, hogy a tulajdonságokat és tárgyakat másképp is kombinálhatnánk, mint ahogyan valóban kombinálódnak. (Ezt a *lehetőségek kombinatorikus felfogásának* nevezzük.)

Másodszor, a realizmus magyarázatot tud adni arra, hogy miért kell megkülönböztetnünk a természetes tulajdonságokat az egyéb tulajdonságoktól. Röviden, az egyéb tulajdonságok realista értelemben voltaképp nem *sui generis* tulajdonságok. A természetes tulajdonságok az univerzálék. Ezeket vagy ismerjük, vagy nem. (Attól függően, hogy a természeti törvények, amelyekben ezekre a tulajdonságokra hivatkozunk, mennyire adekvátan fejezik ki a természet tényleges folyamatait.) Minden egyéb fogalmunk az univerzálék meghatározott és rendszeresen együtt járó összességére utal. A tudás fejlődésének része, hogy olyan fogalmakat alkossunk, amelyek a ténylegesen létező tulajdonságokra, tehát az univerzálékra utalnak. Ez azonban azt is jelenti, hogy az univerzáléknak megismerhetőknek kell lenniük. Megismerésüket az teszi lehetővé, hogy az univerzálékkal egyes tárgyakban megnyilvánuló instanciáik, példányaik révén kapcsolatban vagyunk.

A realista álláspont gyengesége, melyet már Platón is felismert, hogy nehéz megmagyaráznia az egyes tárgyak és a tőlük függetlenül létező univerzálék közti viszonyt. Azok, akik tagadják, hogy léteznek példány nélküli univerzálék, többek között éppen azért teszik ezt, mivel úgy

vélik, hogy ha csak olyan univerzálé létezhet, amelynek van példánya, akkor az univerzálékként felfogott tulajdonságok és a tárgyak közti viszony nem szorul magyarázatra. Ezzel azonban sok filozófus nem ért egyet. Mint ahogy azzal sem, hogy nem létezhetnek példány nélküli univerzálék. Ha az univerzálékat természetes és így valóságos tulajdonságoknak tekintjük, akkor persze nem kell feltételeznünk, hogy létezik a kentaur univerzáléja. Ámde, érvelnek sokan, az például, hogy valami pontosan 100,0023 kg tömegű még akkor is természetes tulajdonság, ha az aktuális világban sohasem létezett egy pontosan 100,0023 kg tömegű tárgy. Ha viszont léteznek példány nélküli univerzálék, akkor a „valamely tulajdonság példányának lenni” tulajdonságot is példázni kell, ez pedig végtelen regresszushoz vezethet.

Az elkülönült univerzálé léte tagadó filozófus is szembe kell hogy nézzen egy hasonló nehézséggel. Példaként tekintsük azt a tulajdonságot, hogy „magasabb, mint” és gondoljunk két hegyre, mondjuk a Mont Blanc-ra és a Mount Everestre. Nyilvánvalóan nem mindegy, hogy e két hegy miként példázza az univerzálét. A tulajdonság és a két hegy mint instancia azonban nem határozza meg azt, hogy a Mount Everest magasabb, mint a Mont Blanc. Hiszen e hegyek akkor is példáznák e relációt, ha a Mont Blanc magasabb volna, mint a Mount Everest. E nehézség megoldására egyes filozófusok bevezették a *tényállás* vagy *világállapot* (state of affairs, Tatsache) fogalmát. Wittgenstein híres megfogalmazása szerint a világ tények és nem dolgok összessége. Egyes filozófusok szerint viszont a világ végső, legáltalánosabb alkotóelemei *nemcsak* a tárgyak és tulajdonságaik, de az ezekre redukálhatatlan tényállások *is*.

2. Partikulárék

A korábbiakban az egyszerűség kedvéért a tulajdonságok és a tárgyak viszonyáról beszéltünk. Az univerzálék azonban nemcsak tárgyak, hanem a tárgyak alkotóelemei (például részecskék), személyek, sőt események tulajdonságai is lehetnek. Azokat a dolgokat, amelyek példázák, instanciálják az univerzálékat, de önmaguknak nincsenek példányaik, *partikuláréknak* nevezzük. Kissé metaforikusan úgy is szokás fogalmazni, hogy a partikulárék „hordozzák” a tulajdonságokat. Akárcsak a tulajdonságok esetében, a partikulárékkal kapcsolatos alapvető metafizikai kérdés is a függetlenség kérdése. A partikulárékkal kapcsolatos különböző metafizikai álláspontokat úgy is megkülönböztethetjük, hogy azt vizsgáljuk, miként viszonyulnak a partikulárék tulajdonságaikhoz.

A partikulárékkal kapcsolatos alapvető metafizikai probléma az azonosság és a változás kérdése. Ha léteznek *absztrakt objektumok* vagy partikulárék, mint például számok, halmazok vagy jelentések, azok bizonyára nem az időben léteznek, következésképp nem is szenvedhetnek el változást. (Hogy léteznek-e, azzal most nem foglalkozunk, mivel ez a kérdés a matematikafilozófiához és a nyelvfilozófiához kapcsolódó speciális metafizika témakörébe tartozik.) Azonban minden *konkrét partikuláre* változhat, és a legtöbb (talán mind) ténylegesen is változik.

A partikulárékkal kapcsolatos változások három típusát érdemes megkülönböztetnünk. Az egyik a keletkezés és az elmúlás: minden partikularé létrejön (vagy létrejöhet) egy bizonyos időpontban, majd elpusztul (vagy elpusztulhat) egy másikban. De nem minden változás keletkezés és pusztulás. A partikulárék megőrizhetik azonosságukat még akkor is, ha egyes pillanatokban rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, amelyek nem jellemzik őket más pillanatokban. Végül a harmadik típusú változás az alkotóelemek változása. Egy tárgy változhat úgy is, hogy semmilyen tulajdonsága sem változik, csak az őt alkotó (azonos tulajdonságokkal rendelkező) partikulárék cserélődnek ki. (Például egy szerkezetben egy pontosan ugyanolyan típusú alkatrésszel helyettesítünk egy korábbi.)

2.1. Tulajdonságnyaláb-elmélet

Mint azt a tulajdonságokkal kapcsolatban láthattuk, léteznek olyan metafizikai elméletek, amelyek nem ismerik el, hogy a tulajdonságok a partikuláréktól függetlenül is létezhetnek. A nominalista elméletek a tulajdonságokat partikulárekra redukálják, amennyiben azt állítják, hogy a tulajdonságok voltaképp partikulárek osztályaival azonosak. Nemcsak a tulajdonságokkal, hanem a konkrét, tehát időben létező partikulárekkel kapcsolatban is létezik egy hasonló nézet. Eszerint a partikulárek nem léteznek a tulajdonságoktól függetlenül. Egy partikuláre nem más, mint adott tulajdonságok összessége vagy osztálya. A partikulárekről alkotott ezen elméletet tulajdonságnyaláb-elméletnek (*bundle-theory*) nevezzük. Eszerint a partikulárek nem független létezők, hanem tulajdonságok összességére redukálhatók.

Miként lehetséges változás akkor, ha a partikulárek azonosak tulajdonságaik összességével? Ha egy partikuláre azonos a tulajdonságok meghatározott összességével, akkor a tulajdonságnyaláb-elméletből az látszik következni, hogy minden változás egyben keletkezés vagy pusztulás is. Nincs konkrét partikuláre, amely megőrizhetné azonosságát, ha akár a legcsekélyebb változást is elszenvedi. A legtöbb filozófus ezt nem fogadja el. A tulajdonságnyaláb-elmélet azonban választ tud adni erre a nehézségre. Az elmélet legtöbb védelmezője szerint nemcsak egy adott pillanatban létező tulajdonságok együttese alkothat egy tárgyat. A tárgyakat alkotó nyalábhoz inkább az „ekkor és ekkor ilyen és ilyen tulajdonság” (technikai nyelven szólva: időben indexált tulajdonság) tartozik. A tárgyakat alkotó tulajdonságnyaláb eszerint a tárgy létezése során hozzá tartozó valamennyi tulajdonság összessége.

A tulajdonságnyaláb-elmélettel kapcsolatban azonban felmerül egy mélyebb és sokkal érdekesebb nehézség is. Ha egy partikuláre nem más, mint tulajdonságai összessége, akkor lehetetlen, hogy legyen két, pontosan ugyanolyan tulajdonságokkal rendelkező partikuláre. A tulajdonságnyaláb-elmélet e következményét *Leibniz*-elvnek nevezzük. Az elv szerint a *megkülönböztethetetlenek azonosak*. Nincs két olyan partikuláre, amely minden tulajdonságában megegyezhetne. Miután a tulajdonságnyaláb-elméletből logikailag következik a Leibniz-elv, az elmélet csak akkor tartható, ha az elv is az. Sok filozófus véli azonban úgy, hogy a Leibniz-elvre lehetséges ellenpéldát találni. Kant híres

példája a két vízcsepp, amely semmilyen módon sem különbözik egymástól. A Leibniz-elv védelmezője persze mondhatja, hogy minden ténylegesen létező partikuláré esetében figyelmen kívül hagyunk valamilyen tulajdonságot. Ám el lehet képzelni olyan tökéletesen szimmetrikus univerzumokat, amelyekben csak egy típusú, de végtelenül sok partikuláré létezik. Ezek a partikulárék semmilyen tulajdonságukban sem kell hogy különbözzenek, ám mégsem azonosak. Ezekben az elképzelt univerzumokban tehát nem lenne érvényes a Leibniz-elv, mégis létezhetnek egymástól elkülönült konkrét partikulárék.

A tulajdonságnyaláb-elmélet természetesen nem lehet predikátum- vagy osztály-nominalista. Mivel a partikulárékat tulajdonságaik összességével azonosítja, nem tekintheti őket ontológiailag elsődlegesnek. Mint láttuk azonban, a trópuselmélet szerint a tulajdonságok voltaképp partikulárék: nem lehet több példányuk. Ha a tulajdonságokat így módon absztrahált, elvonatkoztatott partikuláréknak tekintjük, természetesen elesik a Leibniz-elv fenti kritikája. Hiszen minden konkrét partikuláré olyan tulajdonságokból áll, amelyek nem lehetnek azonosak más partikulárék tulajdonságaival.

A tulajdonságnyaláb-elmélet e variánsának is szembe kell néznie azonban egy dilemmával. Egyfelől, ha az absztrahált tulajdonság-partikulárékat annak a konkrét partikulárénak a segítségével azonosítjuk, amelyhez tartoznak, akkor az elmélet nem redukálhatja a partikulárékat a tulajdonságok együttesére. Hiszen a tulajdonság azonosítása feltételezi azt a konkrét partikulárét, amelyből absztraháltuk. Másfelől viszont, ha a tulajdonság a partikulárétól függetlenül is azonosítható, meg kell tudnunk magyarázni, hogy miért épp egy bizonyos összesség alkot egy tárgyat. Például, miért alkot egy tárgyat az előttem fekvő papírlap fehérsége és négyszögűsége, és miért nem alkot egy tárgyat a Margit híd alakja és egy Tiziano-kép vörös színe?

2.2. Csupasz partikulárék és esszenciális tulajdonságok

A partikulárékat tekinthetjük a tulajdonságokra redukálhatatlan létezőknek is.

A legradikálisabb elmélet szerint a partikulárék a tulajdonságok tulajdonság nélküli hordozói. Ezekről a hordozókról semmit sem

tudhatunk. Hiszen a dolgokat csak tulajdonságaik révén ismerhetjük meg, a csupasz partikulárékról viszont kikötöttük, hogy semmilyen tulajdonsággal sem rendelkeznek. Mégis ezek a létezők azok, amelyek lehetővé teszik, hogy bizonyos tulajdonságok olyan egységet alkossanak, amelyeket fizikai tárgyaknak, személyeknek vagy akár csak elemi részecskéknek tekintünk. A csupasz partikulárék úgy különböztetnek meg, hogy sem nem különböznek, sem nem hasonlítanak, hiszen nincsenek tulajdonságaik. A csupasz partikularé egyetlen feladata magának a partikularitás jelenségének a magyarázata.

A legtöbb kortárs metafizikus azonban kételkedik abban, hogy egy olyannyira absztrakt fogalom, mint a csupasz partikularé, számot adhatna egy olyan nyilvánvaló és konkrét tényről, hogy a világ számunkra tárgyak, organizmusok, személyek stb. formájában jelenik meg. Ráadásul sokan értelmetlennek tartják az egymástól megkülönböztethetetlen, de mégis a megkülönböztetés alapjául szolgáló partikulárék fogalmát. További nehézség annak magyarázata, hogy ha a tulajdonságok hordozói létezhetnek a tulajdonságoktól függetlenül is, miért ne létezhetne végtelenül sok, számunkra teljesen megismerhetetlen, csupasz partikularé, vagyis miért ne népesíthetné be a világot tulajdonság nélküli partikulárék sokasága.

E kérdésre a legkézenfekvőbb válasz, hogy a tulajdonságok hordozói nem létezhetnek a tulajdonságoktól *elkülönülten*. Akárcsak az univerzálék, a partikulárék ontológiai függetlensége sem feltételezi az elkülönültséget, csak a redukálhatatlanságot. A partikulárék nem létezhetnek a tulajdonságoktól elkülönülten. Valamilyen tulajdonságot minden partikulárénak hordoznia kell. De a partikulárék nem redukálhatók az univerzálék összességére, mivel lehetséges, hogy ugyanazon összesség különböző partikulárékat alkosson. Hasonlóképp, ha a tulajdonságokat trópusoknak tekintjük, nem létezhet partikularé anélkül, hogy valamilyen trópus ne kapcsolódna hozzá. De a csupasz partikularé magyarázatot adhat arra, mi „tartja össze” a trópusokat úgy, hogy egy adott tárgyat alkossanak.

A csupasz partikulárék feltételezése azonban nem ad magyarázatot arra, hogy milyen változás során pusztul el vagy marad fenn egy partikularé. Hiszen ha a partikularé azonosságát a hordozó biztosítja, és a hordozó függetlenül létezik a tulajdonságoktól, elképzelhető, hogy ugyanazon csupasz partikularé egy teljesen más

tulajdonságösszességhez kapcsolódják. Nem minden filozófus tartja ezt elfogadhatatlan következménynek. Például megmagyarázhatjuk, hogyan lehetséges lélekvándorlás: ugyanazon személyt „hordozó” partikuláré tökéletesen más természeti fajtába tartozó alakot is ölthet anélkül, hogy azonosságát elvesztené. Sok filozófus számára azonban, aki a természettudományoknak és az általuk felfedezett vagy azonosított természetes tulajdonságoknak döntő szerepet szán a metafizikában, ez aligha nyomós érv.

A partikulárék keletkezésének, változásának és elmúlásának elmélete ezért sokak szerint megköveteli, hogy megkülönböztessük egymástól azokat a tulajdonságokat, amelyek lényegesek a partikulárék azonosságához azoktól, amelyek nem. Az előbbieket szokás lényegi vagy *esszenciális tulajdonságoknak* nevezni. Az esszenciális tulajdonságok változatlanlansága az azonosság *szükséges* feltétele. Arisztotelész óta a leggyakrabban idézett példa a lényegi tulajdonságokra a biológiai fajba tartozás. Amikor valaki megöszül, megváltozik ugyan egy tulajdonsága, de nem veszti el azonosságát: ugyanaz a személy (és biológiai egyed) marad, aki korábban volt. Ezzel szemben nem lehetséges, hogy valaki katicabogárrá változzon anélkül, hogy ezzel azonosságát el ne veszítse.

A biológiai vagy egyéb fajba tartozás azonban nyilván *nem elégséges* feltétele a partikulárék azonosságának. Hiszen azonos fajba különböző egyedek tartoznak. Egyes metafizikai elképzelések szerint azonban nemcsak a valamilyen fajba tartozás esszenciális tulajdonság. Léteznek *individuáló* vagy *azonosító esszenciák* is. Ezeknek két típusát említhetjük. Egyfelől individuáló esszencia lehet *a keletkezés története*. Egy ember esetében például az, hogy milyen zigótából fejlődött ki. Egy másik elképzelés szerint az alkotóelemek azonossága individuál egy tárgyat. Ezt az elképzelést szokás *mereológiai esszencializmusnak* is nevezni. (A „merosz” görögül azt jelenti: rész.) Mindkét elmélettel szemben vannak fontos ellenérvek, amelyeket azonban itt nem ismertetünk.

3. Speciális metafizika: fizikai és lelki tulajdonságok

Az általános metafizika a legáltalánosabb kategóriákkal, a tulajdonságok, a partikulárék, a különbözőség, az azonosság és a változás lehetőségének kérdéseivel foglalkozik. Már az általános metafizika kapcsán is felmerült azonban egy speciálisabb kérdéskör, amely a különböző tulajdonságok osztályozására vonatkozik. A természetes tulajdonságokat megkülönböztettük az egyéb tulajdonságoktól, a lényegi tulajdonságokat pedig azoktól, amelyeket nem tekintünk lényeginek. A modern (Descartes utáni) metafizikában különös jelentősége van a tulajdonságok és partikulárék egy speciális metafizikai szempont alapján történő csoportosításának is. Eszerint meg kell különböztetnünk egymástól materiális vagy fizikai és lelki tulajdonságokat. E megkülönböztetésnek két következménye lehet. Az egyik, amelyet *karteziánus vagy szubsztancia-dualizmusnak* nevezünk, hogy a különböző csoportba tartozó tulajdonságokat csak két alapvetően különböző típusú partikuláré hordozhatja: a mentális tulajdonságokat a lelki szubsztancia, a fizikai tulajdonságokat pedig a materiális szubsztancia. A *tulajdonság-dualizmusnak* nevezett álláspont ezzel szemben semleges abban a metafizikai kérdésben, hogy mi hordozhatja a tulajdonságokat. Azt állítja ellenben, hogy sem a mentális tulajdonságok nem redukálhatók a fizikai tulajdonságokra, sem pedig fordítva, a fizikai tulajdonságok nem redukálhatók a mentális tulajdonságokra.

A fizikai és lelki tulajdonságokkal kapcsolatos speciális metafizika tehát hasonló kérdéseket vet fel, mint az általános metafizika: a függetlenséggel, redukálhatósággal, illetve az azonossággal kapcsolatos kérdéseket. A függetlenség, redukálhatóság és az azonosság problémája ebben az esetben azonban nem a partikulárék és tulajdonságok viszonyára, hanem specifikusabb, de még igen általános tulajdonságok viszonyára vonatkozik. A tulajdonságok egyik osztályába a fizikai tulajdonságok tartoznak: azok, amelyeket a fizika tudománya használ az anyagi testek viselkedésének magyarázatára. A tulajdonságok másik osztályába azok tartoznak, amelyekkel a célszerű emberi viselkedést, vagy az észlelést és érzékelést írjuk le. Ide

tartoznak például a hitek, vágyak, észlelési tapasztalatok vagy az érzések. A modern (szűkebb értelemben pedig a kortárs) speciális metafizika kérdései e két kategóriába tartozó tulajdonságok viszonyára vonatkoznak.

A dualista álláspontok mellett fontos megkülönböztetni a monista álláspontok három típusát. Azt az álláspontot, amely szerint a lelki tulajdonságok redukálhatók a fizikai tulajdonságokra, *reduktív materializmusnak* szokás nevezni. A tulajdonság-dualizmusnak azt a változatát, amely szerint a fizikai tulajdonságok ugyan elsődlegesek, de a lelki tulajdonságok mégis redukálhatatlanok, *nem reduktív materializmusnak* nevezzük. Azt az álláspontot pedig, amely szerint a fizikai tulajdonságok redukálhatók a lelki tulajdonságokra, manapság *idealizmusnak* szokás nevezni. (Megjegyzendő, hogy a filozófiatörténeti hagyomány gyakran nevezi a dualista metafizikai elképzelést is „idealistának”. Ez a némileg félrevezető szóhasználat onnan ered, hogy egyes megközelítések minden olyan metafizikát idealistának tekintenek, amely a materiális szubsztanciákon és fizikai tulajdonságokon kívül lelkieket is elismer.)

3.1. Materialista monizmus

A materialista monizmus típusainak megkülönböztetéséhez be kell vezetnünk egy, a tulajdonságok csoportjai vagy osztályai közötti függés és függetlenség viszonyát kifejező speciális fogalmat, a *szupervenienencia* vagy *ráépülés* fogalmát. Akkor mondjuk, hogy tulajdonságok *A* osztálya a *B* osztályra épül vagy azon szupervenial, ha nem lehetséges, hogy *B* osztály adott eloszlása mellett *A* osztály másképp oszoljék el. Két példa segítségével érzékeltethetjük, mit jelent ez. Képzeljünk el egy impresszionista festményt, amely apró színes foltokból áll, és egy piros tulipánt ábrázol. Lehetetlen, hogy létezzék egy másik kép, amelyen a színes foltok pontosan ugyanúgy helyezkednek el, mint a másikon, de ez egy sárga rózsát ábrázoljon. Az, hogy a kép mit ábrázol, azon tulajdonságára épül, hogy miként oszlanak el a vásznon a foltok. A foltok ugyanazon eloszlása csak ugyanazt a dolgot ábrázolhatja. Hasonlóképp, egy bizonyos nyelvben a betűk és szóközök meghatározott eloszlása csak ugyanazzal a jelentéssel (vagy ha többértelmű, jelentésekkel) bíró mondatot eredményezheti.

A lelki, illetve fizikai tulajdonságok viszonya esetében ez a következőt jelenti. Lehetetlen, hogy ha a fizikai tulajdonságok ugyanúgy oszlanak el, akkor a lelki tulajdonságok mások legyenek. Például lehetetlen, hogy ha két egyén (végső soron fizikai tulajdonságok segítségével leírható) fiziológiája pontosan megegyezik, és az egyik fájdalmat érez, ha megsúrnák, akkor a másik ne érezzen fájdalmat. Hogy normális körülmények között *ténylegesen* valami hasonló viszony áll fenn, azt szinte mindenki elfogadja, ellenkező esetben nem lenne racionális feltételezni sem azt, hogy mely fizikai beavatkozás okozza, sem pedig azt, hogy mely másik csillapítja a fájdalmat. Ám önmagában az, hogy racionális feltételezni: a lelki tulajdonságok *ténylegesen* függnék a fizikaiaktól, még nem bizonyítja, hogy a materialista monizmus igaz.

A dualisták szerint a materialista monizmus csak akkor lehet igaz, ha *metafizikai értelemben* lehetetlen, hogy a fizikai tulajdonságok adott elrendezése mellett ne jelenjenek meg lelki tulajdonságok (vagy esetleg más tulajdonságok jelenjenek meg). Egy dualista is elismerheti, hogy a lelki tulajdonságok eloszlása függ a fizikaiak eloszlásától. A dualista szerint viszont *lehetséges*, hogy ez a viszony ne vagy ne így álljon fenn. Például elgondolható, hogy a nők átlagmagassága nagyobb legyen a férfiakénál, még ha *ténylegesen*, adott természeti törvények és adott evolúciós történet mellett ez nincs is így. Hasonlóképp sok filozófus szerint felfogható, hogy adott fizikai tulajdonságokhoz ne társuljanak lelki tulajdonságok, és ez elegendő ahhoz, hogy a lelki tulajdonságokat metafizikai értelemben függetlennek tartsuk a fizikaiaktól.

Miután ez a dualista megfontolás két módon kérdőjelezhető meg, a kortárs materialista monizmussal kapcsolatos viták alapvetően két kérdés köré csoportosulnak. Az egyik kérdés arra vonatkozik, valóban felfogható-e, hogy a fizikai tulajdonságok azonos eloszlásához különböző mentális állapotok társuljanak (illetve hogy az egyik esetben megjelenjenek a mentális tulajdonságok, a másikban pedig ne). Az ún. *A típusú materializmus* szerint ez lehetetlen. Valójában a világ fizikai tulajdonságokkal történő leírásából fogalmilag következnek a lelki tulajdonságok. Ahhoz, hogy ez a felfogás elfogadható legyen, megfelelő leírást kell adnunk a lelki tulajdonságokról. Ha például a fájdalom nem más, mint a fájdalomhoz társítható tipikus viselkedési megnyilvánulás, akkor a fizikai megnyilvánulásból logikailag következik, hogy valaki fájdalmat érez. Lehetetlen tehát,

hogy adott típusú fizikai tulajdonságokhoz ne adott típusú mentális tulajdonságok társuljanak.

Manapság divatosabb álláspont a *B típusú materializmus*. Eszerint az, hogy mit tudunk felfogni és mit nem, az ismereteinkre és nem a valóságra vonatkozó kérdés. Abból tehát, hogy fel tudunk fogni valamit, még nem következik, hogy metafizikai értelemben lehetséges is. Például fel tudjuk fogni, hogy a víz nem hidrogén- és oxigénatomok alkotta molekulákból áll, hanem vegyi elem (ahogyan azt évszázadokon keresztül gondolták). Ebből azonban nem következik, hogy lehetséges: a víz vegyi elem. Ha a víz valóban H_2O -molekulákból áll, akkor azonos is azzal. De az azonosság szükségszerű reláció. Minden csak önmagával azonos, és véletlenül semmi sem lehet azonos önmagával. Következésképp, ha a víz H_2O , akkor szükségszerűen H_2O . Hasonló módon, el tudjuk gondolni, hogy a fájdalom nem azonos valamilyen neurofiziológiai (tehát fizikai) állapottal. De ebből nem következik, hogy ha a fizikai és a mentális állapot valóban azonos, akkor ne szükségszerűen lenne az. Következésképp bármit is legyünk képesek felfogni, lehetetlen, hogy azonos típusú fizikai állapothoz különböző típusú mentális állapotok társuljanak.

3.2. Idealizmus

Az idealizmusnak hagyományosan két formája létezik. A konceptualista felfogás szerint a világ fogalmakból, illetve azok fejlődéséből áll. Az idealizmus e formájával itt nem foglalkozhatunk. Az idealizmus másik, néhányak által ma is elfogadott változata a fenomenalizmus. Befejezésül röviden ezt az álláspontot ismertetjük.

A kortárs materializmus abból indul ki, hogy a fizika az anyag tulajdonságait vizsgálja vagy fedezi fel. Az idealista metafizikai elképzelések szerint azonban ez nem nyilvánvaló. A fizikus számára éppúgy, ahogyan mindenki más számára a világ a tapasztalat révén jelenik meg. A fizikai tulajdonságok nem közvetlenül adóttak számunkra. A tömeg, az energia, az elektromágneses töltés azonban nem jelennek meg a tapasztalatban. A fizikai törvényekben szereplő tulajdonságokat csak annak révén azonosíthatjuk, hogy milyen összefüggésben állnak más fizikai tulajdonságokkal (például milyen hatást fejt ki az erő egy bizonyos tömegű tárgyra, illetve hogy milyen ellenállást fejt ki egy tárgy, ha egy bizonyos mértékű erőhatás éri).

A materializmus hagyományos formája azt feltételezi, hogy a materiális testek és tulajdonságaik az elmétől és tapasztalattól függetlenül léteznek. Az anyag az elmefüggetlen valóság létmódja. Az idealista szerint viszont azok a tulajdonságok, amelyeket a fizika az anyagnak tulajdonít, kivétel nélkül erők, azaz potencialítások. Azt fejezik ki, hogy miként hathatnak, illetve milyen hatásokat szenvedhetnek el a materiális tárgyak bizonyos körülmények között. A fizikai tulajdonságok tehát semmit sem mondanak arról, hogy *mi is voltaképp az a valami*, ami hat, vagy ami a hatást elszenved. A materiális testeket intrinzikus módon megillető tulajdonságokról, az „anyag tartalmi mibenlétéről” a fizika nem mond semmit.

Az idealizmus szerint ezért csupán a tapasztalat tárgyaként megjelenő tulajdonságok, mint amilyen a színérzet, hőérzet stb. intrinzikusak. Ezeket nem hatásaik révén azonosítjuk. Viszont ezek nem is elmefüggetlen entitások. Csak a tapasztalt tulajdonságok nem pusztán hatások vagy potencialítások. A fizika tárgya nem lehet az anyagi tárgy, hiszen ez hatások intrinzikus tulajdonságok nélküli pusztán hordozója kellene hogy legyen, ez pedig képtelenség. Az „anyagi test” fogalmára ezért csak annyiban van szükség, amennyiben egyszerű módon foglalja össze aktuális és lehetséges tapasztalatainkat. Metafizikai értelemben azonban nem létezik elmefüggetlen anyagi világ.

Irodalom

ARMSTRONG, D. 1997: *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press. FARKAS KATALIN - HUORANSZKI FERENC (szerk.) 2003: *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

FARKAS K. - CRANE, T. (szerk.) 2004: *Metaphysics. A Guide and Anthology*. Oxford: Oxford University Press.

HUORANSZKI FERENC 2001: *Modern metafizika*. Budapest: Osiris.

INWAGEN, P. VAN 1993: *Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

INWAGEN, P. VAN - ZIMMERMAN, D. (szerk.) 1998: *Metaphysics: The Big Questions*. Oxford: Blackwell.

KIM, J. - SOSA, E. (szerk.) 1999: *Metaphysics. An Anthology*. Oxford: Blackwell.

LOUX, M. J. - ZIMMERMAN, D. W. (szerk.) 2005: *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

LOUX, M. J. 1998: *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

LOWE, E. J. 2002-. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

MELLOR, D. - OLIVER, H. A. (szerk.) 1997: *Properties*. Oxford: Oxford University Press.

Farkas Katalin-Kelemen János - Nyelvfilozófia

1. A „nyelvfilozófia” kifejezés értelmezése

1.1. Nyelvfilozófia, a nyelvészet filozófiája és nyelvészeti filozófia

A nyelvvel foglalkozó szaktudomány, a nyelvészet története - hasonlóan a többi tudományéhoz - a nyelvre vonatkozó filozófiai spekulációkkal kezdődött. „Annak” -mondja a nyelvészet történésze -, „amit ma korai nyelvészeti vizsgálódásnak látunk, a legnagyobb része a *philosophia* címszó alatt történt” (Robins 1999: 22). A nyugati intellektuális hagyományban a nyelvről való filozófiai gondolkodás gyökerei az antikvitásban keresendők, gondoljunk például Platón *Kratülosz* című dialógusára vagy Arisztotelész *Herméneutikájára*. A nyelvfilozófia mint elkülönült vizsgálódási terület a modern kor szakosodási tendenciáinak terméke. Így a „nyelvfilozófia” kifejezés megszületése, akárcsak a „történelemfilozófiáé” a 18. századig váratott magára. A „történelemfilozófia” terminust (tehát a szót, de mint mondani szokták, nem a fogalmat) Voltaire alkotta meg, míg a „nyelvfilozófia” (*Sprachphilosophie*) terminus bevezetésének, legalábbis elterjesztésének érdeme Herdert illeti meg.

A „nyelvfilozófia” (*philosophy of language, philosophie du langage*) kifejezés így egy sorban áll az olyan kifejezésekkel, mint „tudatfilozófia”, „történelemfilozófia”, „tudományfilozófia”, „művészetfilozófia”, „vallásfilozófia” vagy mint a „matematika filozófiája”, a „logika filozófiája”, a „fizika filozófiája” stb. A „birtokoset-filozófiák” (Bence György) a filozófiának azok a részdiszciplínái, melyek sajátos vizsgálódási tárgyak szerint különböznek egymástól, vagyis valaminek, a világ bizonyos részterületeinek vagy egy tudományágnak a filozófiai.

„Birtokoset-filozófiaként” a nyelvfilozófia mindenekelőtt a „*nyelv* filozófiáját”, vagyis a *nyelv* filozófiai vizsgálatát jelenti: olyanfajta vizsgálódást, melynek a nyelv egész egyszerűen a *tárgya*. A „nyelv

filozófiája” a nyelv természetével kapcsolatos kérdésekkel foglalkozik, melyek már az európai kultúra hajnalán felmerültek, s Platontól vagy akár a bábeli mítosztól kezdve kihívást jelentenek a gondolkodás számára. Közéjük tartozik a nyelv eredetére, a szavak és a dolgok, a nyelv és a gondolkodás viszonyára, a nyelv *physis* vagy *nomos* jellegére, az „ideális nyelvre” vonatkozó kérdés vagy a nyelvek sokféleségének problémája.

Amíg a nyelvészet nem önállósult a filozófiával szemben, addig nyilvánvalóan szükséges volt, hogy a filozófusok spekulatív vizsgálódás tárgyává tegyék a nyelvet, ma azonban kétségünk támadhat ez iránt. Felmerül a kérdés, hogy a nyelv vizsgálatának van-e egyáltalán valamilyen, a nyelvészeti megközelítéstől elkülönülő, sajátosan filozófiai módja. A *tudományos* nyelvészet, vagyis a modern nyelvtudomány mellett vajon maradt-e még hely az önálló filozófiai vizsgálódás számára? A nyelv a tapasztalati világ része, empirikus létező az empirikus létezők sorában. Jogosnak tűnhet tehát az a válasz, hogy amióta a modern nyelvészet megalkotta a nyelvek empirikus kutatásának eszközeit, azóta *tárgyilag* nem maradt semmi, ami külön filozófiai reflexiót igényelne.

Az effajta válasz nem feltétlenül kérdőjelezi meg a nyelvfilozófia értelmét, még a „birtokoset-filozófiaként” felfogott nyelvfilozófiáét sem. Mindössze az következik belőle, hogy a nyelv a filozófiai vizsgálódásnak többé nem a *tárgya*, legalábbis nem *közvetlen tárgya*. Maga a nyelvészet azonban nem lehet meg filozófia nélkül, hiszen számos olyan fogalmat használ - jelentés, szinonimitás, analicitás, megértés stb. -, melyek megvilágítása filozófiai feladat, ahogyan a nyelvészeti elméletek felépítésének és igazolásának feltételei is filozófiai eszközökkel vizsgálандók. Következtetésünknek tehát úgy kell hangoznia, hogy a nyelvfilozófia a filozófiának a nyelvészethez kapcsolódó ága, vagyis nem a *nyelv*, hanem a *nyelvészet* filozófiája (*philosophy of linguistics*). Ahogyan a fizika filozófiája sem a fizikai jelenségek (például az elemi részecskék) filozófiája (hiszen az ilyenféle szóösszetételnek még értelme sem lenne), hanem a fizikának mint tudománynak a filozófiája. A nyelvfilozófia ezek szerint a tudományfilozófia része (a felfogás védelmében lásd Katz 1967).

A „nyelvészet filozófiája” a tudományfilozófia részeként a nyelvi jelenségek leírásával és magyarázatával kapcsolatos filozófiai

kérdéseket vizsgálja. Történeti előzményeinek, elméleti és metodológiai alapjainak meghatározására törekedve a modern nyelvészet több irányzata is megteremtette a maga nyelvfilozófiáját, ahogyan a nyelvészeti eredmények és módszerek más megismerési területekre való kiterjesztése sem maradhatott bizonyos filozófiai következmények nélkül. A mondottakat egyaránt jól illusztrálja az amerikai bennszülött nyelvek leírása során született (és a humboldti nyelvészet örökségére építő) lingvisztikai relativizmus, a klasszikus nyelvészeti strukturalizmus és a generatív grammatika. A modern nyelvészet legnagyobb alakja, Noam Chomsky a nyelvészetet a tudat tanulmányozásának szolgálatába próbálta állítani. Ez önmagában véve filozófiai program, ahogyan az alapjául szolgáló feltevés is - amely szerint a nyelvészet hozzájárulhat a tudat természetének megértéséhez - teljes egészében filozófiai jellegű. Erre a megközelítésre így jó példát kínálnak Chomsky munkái (pl. Chomsky 1968/1995, lásd még Katz 1973).

Az előzőek mellett meg kell említenünk a „nyelvfilozófia” terminus egy harmadik, a modern filozófia történetében alapvető szerepet játszó értelmezését is, amely szerint a nyelvfilozófia nem „birtokoset-filozófia”, nem a nyelv és nem is a nyelvészet filozófiája, hanem sokkal inkább „nyelvészeti” vagy „nyelvi” filozófia (*linguistic philosophy*). A nyelv ebben a felfogásban már közvetve sem *tárgya* a filozófiai vizsgálódásnak, hanem - jobb metafora híján - *közege* annak, mivel a filozófiai problémák végső soron nyelvi problémáknak minősülnek. Ebből végső soron az következik, hogy a nyelvfilozófia *maga* a filozófia, legalábbis abban az értelemben, hogy a filozófiát nem tárgya s nem problémáinak összessége határozza meg, hanem vizsgálódásainak módszere, ez pedig nem más, mint a nyelvi elemzés. A nyelvfilozófiaként felfogott filozófia nyelvi elemzésnek vagy *nyelvkritikának* veti alá a hagyományosan filozófiainak tekintett problémákat. Körülbelül ezt értette már Wittgenstein is azon, hogy „Az egész filozófia a »nyelv kritikája«” (Wittgenstein, 1922/1963: 126, §4.0031).

Nem nehéz felismerni, hogy a szóban forgó értelmezés magának a filozófiának a radikális átértelmezését, új felfogását foglalja magában. Ezt az új felfogást, mely Gottlob Frege korszakalkotó logikai munkássága nyomán a 19. és a 20. század fordulóján terjedt el, sokáig úgy emlegették, mint a „filozófia nyelvi fordulatát”. Az a fajta

nyelvfilozófia, mely a „filozófia nyelvi fordulatához” kapcsolódik, nem lehet más, mint a filozófia művelésének egyik módja, azaz a filozófia nagy irányzatainak vagy iskoláinak egyike. 20. századi története az analitikus filozófia különböző megjelenési formáinak, így többek közt a logikai pozitivizmusnak és a „mindennapi nyelv filozófiájának” (*ordinary language philosophy*) történetével függ többé-kevésbé szorosan össze.

A „lingvisztikai filozófia” fő jellemzője az, hogy központi szerepet szán a nyelvnek a filozófiai problémák megoldásában, nem pedig az, hogy a nyelvvel mint empirikus jelenséggel kapcsolatban valamilyen meghatározott álláspontot képvisel. A lingvisztikai filozófia így összefér a nyelv természetéről alkotott különféle nézetekkel: egyrészt például azzal az állásponttal, hogy nyelvünk tökéletlen és tévedések forrása, másrészt pedig azzal az ellentétes vélekedéssel, hogy - mint Wittgenstein vallotta -, „nyelvünk minden mondata »úgy, ahogy van«, rendben van” (Wittgenstein 1953/1998:75, §98). Az előbbi a *nyelvkritikai* álláspont, amely szerint a filozófiai problémák megoldásának és eltüntetésének eszköze a mindennapi nyelv kritikai felülvizsgálata és egy logikailag megtisztított ideális nyelvvel való helyettesítése. Az utóbbiból viszont az következik a filozófiára nézve, hogy nincs más teendő, mint mindennapi kifejezéseink tényleges használatának leírása: „Minden magyarázatnak el kell tűnnie, s csakis leírásnak szabad a helyére kerülnie” (Wittgenstein 1953/1998: 109. 78). Ez a gondolat már a korábbi Wittgenstein-műben is megfogalmazódik: „Köznapi nyelvünk valamennyi kijelentése ténylegesen, úgy ahogy van, logikailag teljesen rendezett” (Wittgenstein 1922/1963:160, §5.5563).

A lingvisztikai filozófia nem kapcsolódik sem a nyelvészet valamely irányzatához, sem általában a nyelvészethez, viszont szorosan összefügg a modern logikával és a logika filozófiájával. Ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy a lingvisztikai filozófia elválasztja a filozófiát és a nyelvészetet, hanem azt, hogy az irányzat sok képviselője, Fregét követve, kifejezetten szembeállítja azt, ami a nyelvben *csak* grammatikai, és azt, ami logikai benne, s a mondatok grammatikai és logikai formája közül az utóbbinak a felfedezését és leírását tűzi ki célul. Wittgenstein szerint „Russell érdeme annak megmutatása, hogy a látszólagos logikai forma nem feltétlenül a kijelentés valódi formája” (Wittgenstein 1922/1963: 126, §4.0031).

Az eddigieket összefoglalva beszélhetünk tehát a „nyelv filozófiájáról”, a „nyelvészet filozófiájáról” és „nyelvi-nyelvészeti” vagy - mondjuk így - „lingvisztikai filozófiáról”. Vajon a nyelvfilozófia ezen értelmezései közül melyiket tekintjük mérvadónak? Leghelyesebb, ha egyszerre mindegyiket, s külön-külön egyiket sem, hiszen egyenként mind a három értelmezés lehetővé teszi valódi és értelmes problémák olyan csoportjának a kiemelését, melyet a másik kettő jobbra homályban hagy. Nyilvánvaló, hogy a „nyelvészet filozófiája” nélkülözhetetlen a nyelvészet megalapozása szempontjából, ráadásul a modern nyelvészet egyes történeti korszakai és irányzatai - így a klasszikus strukturalizmus és a generatív vagy transzformációs grammatika - önmagukban is egész filozófiai építményeket hordoznak. Mindez azonban nem teszi meghaladottá a nyelv és világ vagy a nyelv és gondolkodás viszonyának, illetve más olyan problémáknak a tanulmányozását, melyeket a fentiekben a „nyelv filozófiája” körébe soroltunk. A lingvisztikai filozófia metodológiai megközelítésmódjáról ugyancsak elmondható, hogy nem teszi fölöslegessé az előző két megközelítési módot. Végül is nem vált meghatározóvá az analitikus filozófiában az a késői Wittgenstein munkásságára támaszkodó és sokáig uralkodó felfogás, amely a filozófiai problémákat ugyan nyelvi problémáknak tekinti, de nem tartja szükségesnek egy nyelvelmélet, a nyelv lényegét megvilágító nyelvfilozófia megalkotását. Mára sokkal inkább az a nézet vált általánossá, hogy pontosan azért, mert a filozófia számos problémáját (például a tudat kérdését) érdemes metodológiailag a nyelv felől megközelítenünk, szükségünk van a nyelvre vonatkozó szisztematikus ismeretekre: egyrészt tehát a nyelvészet, másrészt a nyelv filozófiájára.

1.2. Nyelvfilozófia és szemiotika

Az előző szakaszban megkülönböztettük a „nyelvfilozófia” terminus különböző értelmezéseit; ám fölvehető, hogy még ezzel sem merítettük ki a nyelvvel kapcsolatos filozófiai problémák körét. Gondoljunk például arra, hogy amikor nyelvről beszélünk, akkor szinte magától értetődően a hangnyelvre gondolunk (ahogyan eddigi értelmezéseinkben is hallgatólagosan a verbális kommunikációt, a természetes nyelveket előfeltételeztük). Ám korántsem szűkíthetjük le ennyire a nyelv fogalmát. Szélesebb fogalomra, a *jel* és a *jelrendszerek* általános fogalmára van szükségünk, ami az empirikus tudomány

szempontjából azt jelenti, hogy túl kell lépnünk a nyelvészetten. Ezt teszi a *szemiotika* (a szemiotika klasszikus szerzőinek írásaiból nyújt válogatást Szépe 1975).

A szemiotika az a tudomány, mely a jelrendszerek felépítésének általános elveit tanulmányozza, megkülönböztetve többek közt a természetes és mesterséges, a verbális és nem verbális, az elsődleges és másodlagos jelrendszereket stb. A jel fogalmát az európai gondolkodás Arisztotelésztől és Szent Ágostontól kezdve használja, s a szemiotikának mint tudománynak a története is legalább Locke-ig vezethető vissza, aki a tudományok általa megkülönböztetett három fajtája közt a fizika és a praktika mellett harmadikként említi a „szémeiótiké”-t. „Ennek a feladata - mondja Locke - megvizsgálni azoknak a jeleknek a természetét, amelyeket az elme használ a dolgok megértésére vagy tudásának másokkal való közlésére” (Locke 1690/2003:11/340).

A mai értelemben vett szemiotikát a 19. századi amerikai filozófus, Charles Sanders Peirce (Peirce 1975), illetve tőle függetlenül a modern nyelvtudomány megteremtője, Ferdinand de Saussure genfi nyelvész alapította meg. Az utóbbi a nyelvet „gondolatokat kifejező jelek rendszereként” határozta meg, mely „ezért összehasonlítható az írással, a süketnéma ábécével, a szimbolikus szertartásokkal, az udvariassági formákkal, a katonai jelzésekkel stb.” (Saussure 1916/1967: 33). A nyelv tehát csak egyike az itt felsorolt rendszereknek, és osztozik általános tulajdonságaikban. Csupán abban különbözik tőlük, hogy kétségtelenül „a legfontosabb e rendszerek közül”. Ez teszi lehetővé - s a nyelvtudomány számára nélkülözhetetlenné - a jelekről szóló tudományt, melyet Saussure *szemiológiának* nevezett, s a következőképpen határozott meg. „Elképzelhetünk tehát *egy olyan tudományt, amely a jelek életét tanulmányozza a társadalom életén belül*; ez a társaslélektan és következésképpen az általános lélektan része lenne, amelyet mi (...) *szemiológiának* nevezünk. (...) A nyelvtudomány csupán egy része ennek az általános tudománynak; a törvények, amelyeket a szemiológia majd feltár, alkalmazhatók lesznek a nyelvtudományban, és ez utóbbi ily módon egy jól meghatározott területhez kapcsolódik majd az emberi jelenségek összességén belül” (Saussure 1916/1967: 33-34). A jelek tudományával foglalkozók sokáig ingadoztak a „szemiotika” és a „szemiológia” elnevezés között; mára a „szemiotika” vált általánosan elfogadottá.

Saussure itt egy hierarchikus tudományfelosztást képzel el, amelyen belül a magasabb tudományok az alájuk foglalt tudományokra alkalmazható általános törvényeket fedeznek fel. A nyelv megértéséhez a felfedezendő szemiológiai (szemiotikai) törvényszerűségeken keresztül vezet az út. „Ha a nyelv igazi természetét akarjuk feltárni - fejtegeti Saussure -, akkor először azt kell megragadnunk, ami benne minden más, azonos jellegű rendszerrel közös” (Saussure 1916/1967: 35). Nagyon úgy fest a dolog, hogy a Saussure által felvázolt általános tudomány, felfedezve a nyelv természetét magyarázó törvényszerűségeket, a nyelvfilozófia szerepét vállalja magára.

Vegyük fel tehát az első szakaszban vázolt értelmezések mellé azt a további értelmezést is, hogy a nyelvfilozófia szemiológia vagy szemiotika? Ezt a javaslatot csakis az a nagyon megkérdőjelezhető felfogás indokolhatná, amely szerint a filozófia nem más, mint egy „szupertudomány”, vagyis az általános törvényszerűségek és összefüggések tudománya. Fölöttébb kétséges tehát, hogy a nyelvfilozófia *közvetlenül* azonosítható a szemiotikával, míg másfelől vitathatatlan, hogy az utóbbinak komoly filozófiai vonatkozásai vannak. Umberto Eco, napjaink egyik vezető szemiotikusa, aki a szemiotika és a filozófia egymással érintkező kérdéseinek szentelte *Szemiotika és nyelvfilozófia* című könyvét, a következőképpen figyelmeztet erre: „(...) az általános szemiotika filozófiai természetű, mert nem egy különös rendszert tanulmányoz, hanem általános kategóriákat állít fel, amelyek fényében a különböző rendszerek összehasonlíthatók. Egy általános szemiotika számára a filozófiai diskurzus (...) konstitutív” (Eco 1984: xii).

1.3. Nyelvfilozófia és hermeneutika

A nyelvfilozófiai problematika körülhatárolásakor meg kell vizsgálni a nyelvfilozófiának a hermeneutikához való viszonyát is, hiszen a szemiotikához hasonlóan a hermeneutika is felveti a kérdést, hogy tulajdonképpen nem nyelvfilozófia-e. S ebben az esetben még kevésbé adódnak világos határok, mint az előzőben.

A hermeneutikát általában úgy határozzák meg mint a megértés és az értelmezés tudományát, vagy (helyesebben) művészetét, s megkülönböztetik két válfaját: a technikai és a filozófiai értelemben vett hermeneutikát. Történetileg a technikai értelemben vett

hermeneutikáé az elsőbbség. Az európai kultúra már igen korán felismerte, hogy a régi szövegekhez való viszony nem problémátlan, hiszen megértésük különböző okok miatt olyan akadályokba ütközik, melyek csak erőfeszítéssel, technikailag-módszertanilag is végiggondolt szabályok követésével küzdhetők le. Ilyen szövegnek bizonyult mindenekelőtt a Szentírás, melynek értelmezési problémáival már Szent Ágoston is foglalkozott. Az ő kezdeményezései nyomán fejlődött ki a középkorban a Szentírásnak tulajdonítható négy értelem hermeneutikai elmélete, bár a bibliai hermeneutikát a Szentírás helyes értelmezésére irányuló törekvés eredményeként valójában csak a reformáció teremtette meg. A bibliai exegézis mellett a filológia és a jog vált még a technikai értelemben vett hermeneutika bölcsőjévé.

Azt a fordulatot, melynek eredményeként a szöveggel való kapcsolat lehatárolt technikai problémája általános filozófiai problémává alakult át, a romantika korában Schleiermacher vitte véghez. Az korábbi elgondolásaiból kiindulva Schleiermacher fedezte fel a hermeneutikai kört, vagyis a részek és az egész megértésének kölcsönös feltételezettségét, ami a mai hermeneutikai filozófia szerint nemcsak a szövegmegértésre jellemző, hanem a tapasztalat struktúrájára általában.

Egy szöveg interpretációja Schleiermacher elméletében két műveletet foglal magában: a nyelv megértését és a szerző megértését, vagyis a grammatikai és a pszichológiai interpretációt. Az interpretáció természetét és lehetőségét elemezve alapvető fontosságot tulajdonított a szerző és az olvasó közti „lényegi különbségnek” (Schleiermacher 1838/1977: 178), illetve - ezzel összefüggésben - „a jobban érteni” elvnek. A megértés és a kritika, amennyiben feladatként kell kitűznünk, feltételezi ugyanis a beszélő és a hallgató, illetve a kritikus és a szerző közötti különbséget, melyet valójában úgy hidalhatunk át, hogy jobban megértjük a szerzőt, mint ahogyan ő érti meg saját magát.

A pontosság kedvéért jegyezzük meg, hogy a jobban értés” lehetőségére egy futólagosnak tűnő megjegyzésben először Kant utalt: „(...) sem a köznapi beszédben, sem az írásokban nem ritka dolog, hogy összevetve a gondolatokat, melyeket egy szerző a tárgyról előad, jobban megértjük a vizsgált szerzőt, mint amennyire ő értette önmagát” (Kant 1787/1995: 301). Schleiermacher ezt kitágította s az interpretáció

általános szabályaként fogalmazta meg: „A feladat úgy is kifejezhető, hogy a beszédet először éppolyan jól, majd még jobban megértsük, mint szerzője”, hiszen „sok mindent meg kell próbálnunk tudatosítani, ami számára tudattalan maradhat” (Schleiermacher 1838/1977: 94). A megértés így a tudatos és a „tudattalan” közötti térben megy végbe, s nem egyszerűen „megragadja” vagy befogadja az értelmet, hanem *explicitté teszi* azt.

A „lényegi különbségre” vonatkozó előbbi kikötés ugyanakkor nem változtat azon, hogy a megértés Schleiermacher szerint az azonosulás (*Gleichsetzung*) aktusa, hiszen az interpretáció révén éppen a szerző és a köztünk lévő különbséget kell megszüntetnünk. Innen ered az a majdnem máig uralkodó felfogás, hogy a megértés „empátia”, a szerző leikébe való belehelyezkedés, „utánképzés”, „utánkonstruálás”, „konverzió” (vagyis a létrehozás, az alkotási folyamat vagy a kódolási művelet megfordítása).

A schleiermacheri fordulatban számunkra most az a legfontosabb, hogy az általa megteremtett filozófiai hermeneutika *ismeretelméleti* jellegű, hiszen az interpretációt megismerési aktusként tárgyalja, s azt feltételezi, hogy minden megismerés interpretatív jellegű. Ennek az ismeretelméleti (vagy tudományelméleti) megközelítésnek modern képviselői Wilhelm Dilthey és Emilio Betti. Dilthey „a szellemtudományok ismeretelméleti, logikai és módszertani összefüggésében” alapozó funkciót szánt az interpretáció tanának (azt jövendölve, hogy a hermeneutika „a szellemtudományok alapvetésének fő alkotórésze lesz”) (Dilthey 1900/1974: 493). Emilio Betti a hermeneutikát *a szellemtudományok módszertanaként* határozta meg, ezt pedig a „hermeneutikai gnoszológiával” azonosított általános interpretációelmélet segítségével próbálta megalapozni (Betti 1962/1992).

Mindez természetesen azt is mutatja, hogy a Schleiermacher utáni fejlemények nem szakították el azokat a történeti szálakat, melyek a hermeneutika ismeretelméleti válfaját a technikai értelemben felfogott hermeneutikához fűzik. Ám Heidegger, majd a *Lét és idő* programját folytató Gadamer végrehajtotta a hermeneutika történetének újabb radikális fordulatát. A lét nyelviségének, a „fakticitás hermeneutikájának”, a hermeneutikai kör ontológiai jellegének hangsúlyozásával Heidegger egy hermeneutikai ontológiát

körvonalazott, mely élesen szemben áll a megértés és értelmezés fogalmának addigi ismeretelméleti, metodológiai, szellemtudományi meghatározásával és felhasználásával. A heideggeri-gadameri fordulat - csupán jelzésszerűen - olyan kijelentésekkel jellemezhető, mint a következők: „a létezőnek ontológiai kör-struktúrája van” (Heidegger 1927/1989: 296), „a nyelv a lét háza” (Heidegger 1950-59/1991: 8), „a lét az egzisztencia hajléka” (Heidegger 1946/1965:184), „a megérthető lét-nyelv” (Gadamer 1960/1984:329).

Könnyű felismerni, hogy nagy szemléleti különbség van a hermeneutika bármely változata és a nyelvfilozófia bármely korábban vázolt értelmezése között. Hasonlóan különbözik egymástól a hermeneutikai és a szemiotikai szemléletmód (mely utóbbi a strukturalista nyelvészet különböző alkalmazásait is jellemzi). Megjegyzendő: a két elmélet képviselői időről időre maguk is gondoskodnak arról, hogy elhatárolódjanak egymástól, mint például Betti, aki leszögezi, hogy az angolszász szemiotika és a hermeneutika alapvető érdeklődése eltér.

A szemiotika és a hermeneutika egymással szemben úgy jellemezhető, hogy az előbbi a megértésnek a nyelvi rendszerben rejlő feltételeit írja le, míg az utóbbi azokat a feltételeket igyekszik tudatosítani, melyek a megértés konkrét szituációjában, illetve magában a megértő aktusban hatnak. Az előbbi grammatikai és/vagy logikai fogalmakat használ, míg az utóbbi ezeket legfőljebb csak előfeltételezi, s a feladó és a címzett történeti távolságára összpontosítja figyelmét. Az előbbi tipikusan azokat a rendszerszerű eszközöket vizsgálja (legyen szó akár a beszélt, akár az írott nyelv eszközeiről), melyek az élő, jelen idejű kommunikatív szituációban egyaránt a résztvevők rendelkezésére állnak, míg az utóbbinak az érdeklődési körébe a ránk hagyományozott (főként írásos) szövegek értelmezési problémái tartoznak. Az előbbi a mondhatóval, az utóbbi a *már mondottal* foglalkozik. Az előbbi a jelentést a mondat keretében vizsgálja, az utóbbi számára a releváns értelem a szöveg szintjén lokalizálható.

A hermeneutikai filozófia - különösen ontológiai értelmezésében - *mint filozófia* áll szemben azokkal a nyelvfilozófiákkal, melyekre akár a *nyelvfilozófiája*, akár a *nyelvészet filozófiája*, akár a *lingvisztikai filozófia* jellemzés ül. A kétféle perspektívában már magának a

nyelvnek a fogalma is egészen ellentétes megvilágításba kerül. Gadamer például elveti a nyelvfilozófia, a nyelvtudomány és a szemiotika nyelvfogalmának két lényeges elemét, a nyelvnek a nyelvi forma szempontjából való szemléletét, valamint a jelrendszer és a jel terminusaiban való meghatározását, s világosan kimondja: „a nyelv problémája a mi számunkra eleve nem abban az értelemben vetődik fel, mint a nyelvfilozófia számára” (Gadamer 1960/1984: 282). A továbbiakban a hermeneutikai értelmezést félretesszük, és az első szakaszban tárgyaltak szerint felfogott nyelvfilozófia kortárs vitáit mutatjuk be.

2. Kortárs viták a nyelvfilozófiában

(A kortárs nyelvfilozófiai vitákban való tájékozódáshoz hasznos kiindulópontot nyújt a 2006-ban megjelent, Ernest Lepore és Barry Smith által szerkesztett *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, amely 41, a gyűjtemény számára írott fejezetben dolgozza fel a kortárs nyelvfilozófia fontos kérdéseit. Az alábbiakban a kötet több fejezetére is fogunk utalni. Az alábbi témák közül jó néhányat magyarul részletesebben feldolgoz Farkas-Kelemen 2002.)

2.1. A nyelv alapvető funkciója

Az első általános kérdés a nyelv funkciójára vonatkozik. A filozófia és a nyelvészet története azzal a tanulsággal szolgál, hogy amennyiben a

nyelvet egy vagy két alapvető funkciójával kívánjuk magyarázni, akkor mindenekelőtt a gondolkodásban és az emberek közti kommunikációban játszott szerepéből kell kiindulnunk. Sokan úgy látják, hogy e két lehetséges kiindulópont között is választásra kényszerülünk: vagy amellet kell elköteleznünk magunkat, hogy

(1) a nyelv alapvetően gondolataink kifejezésének eszköze, s csak másodsorban használjuk kommunikációra, vagy amellet, hogy

(2) a nyelv alapvetően a kommunikáció eszköze.

Az (1) tételt olykor kibővítik azzal, hogy

(1') a nyelv gondolataink kifejezésének eszközként a világ reprezentálására szolgál.

Ez utóbbi az úgynevezett „deskriptivista” elmélet álláspontja, amely például Wittgenstein *Tractatusában* kerül kifejtésre.

Aki a (2) tételt fogadja el, nem feltétlenül tagadja, hogy nyelvünk segítségével kifejezzük gondolatainkat, azt azonban feltétlenül elveti, hogy ez a tény alkalmas a nyelv *magyarázatára*. Míg az (1) tétel hívei arra a véleményre hajlanak, hogy gondolataink kommunikálására csak mellékesen, mintegy véletlenszerűen van szükség, hiszen minden kommunikációs kényszerszertől függetlenül is képesek vagyunk őket elgondolni és nyelvi formába önteni, addig a (2) tételt elfogadó nyelvészek és filozófusok amellet kardoskodnak, hogy a kommunikáció az emberek közti kooperációval együtt járó elsődleges szükséglet, s nem is mindig jelenti gondolatok cseréjét.

Az (1) tételt ma leghatásosabban Noam Chomsky, korunk legnagyobb nyelvésze védelmezi, aki a következőképpen fogalmazza meg: „a nyelv »lényegileg« a gondolkodás kifejezését szolgáló rendszer” (Chomsky 1975: 57). Ehhez a ponthoz kapcsolódik a kortárs viták egyik-másik fontos kérdése, amely arra vonatkozik, hogy a nyelvhasználat képessége mennyiben tekinthető velünk születettnek, és mennyiben tanulás eredménye (a vitáról lásd Bezuidenhout 2006). Chomsky a nyelvi képességet az ember veleszületett, fajspecifikus képességének tartja, s ebből az „innátista” tézisből vezeti le, hogy a kommunikáció lényegtelen a nyelv magyarázata szempontjából: „a

kommunikáció a nyelvnek csak egyik funkciója, és semmi esetre sem a leglényegesebb” (Chomsky 1975: 69).

A pontosság érdekében a (2) tétel a fentieknél valamivel szigorúbban fogalmazandó meg:

(2') A nyelv lényegi természete szerint, vagyis struktúrájában is a kommunikációtól függő kommunikációs rendszer.

A kommunikációra hivatkozó (2) tételnek ezt az erős változatát ma például John Searle képviseli, aki az utóbbi évtizedekben a beszédaktus-elmélet kidolgozásában játszott vezető szerepet. Szerinte a nyelv struktúráját nem lehet a kommunikációra történő hivatkozás nélkül leírni, mivel a nyelvben forma és funkció, struktúra és használat folytonos kölcsönhatásban van egymással. A nyelvi képesség ezek szerint több annál, mint olyan elmeállapotban lenni, melyben rendelkezünk a szabályok formális struktúrájával, és ennek alapján képesnek lenni arra, hogy mondatokat alkossunk és értsünk meg. A nyelv kommunikatív természetét hangsúlyozó teoretikusok hívei ezért a mondatok különböző használataira vonatkozó tudást is belefoglalják a nyelvről alkotott tudás fogalmába. Searle meghatározása például így hangzik: „egy személy tudása a mondatok jelentéséről nagyrészt annak a tudásával azonos, hogy hogyan kell a mondatokat állítások megítélésére, kérdések feltevésére, parancsok adására, kérések, ígérek, figyelmeztetések tételére stb. használni” (Searle 1974: 28; a kérdéshez lásd még Travis 2006).

2.2. Nyelv, gondolkodás, világ

Nyelv és gondolkodás között van egy nyilvánvaló kapcsolat: azt, amit valaki egy *kifejezésen ért*, kézenfekvő azonosítani azzal a *gondolattal*, amelyet a kifejezés használatakor a nyelvhasználó elgondol, vagy másképp: azzal a gondolattal, amelyet a nyelvhasználó a kifejezés használatával kifejez. Ez a nézet nyelv és gondolkodás kapcsolatának talán legkevésbé vitatható formáját mondja ki, de számos további kérdést nyitva hagy. Az előző szakaszban láttuk, hogy egyesek ebben a nyelv alapvető funkcióját kifejező tényt látnak, míg mások - a kapcsolat tényének elismerése mellett - a nyelv magyarázatát egy másik funkcióban, például a kommunikációban keresik. Egy további, függetlenül vizsgálható kérdés a két oldal közötti prioritásra vonatkozik: vajon a gondolkodás megelőzi-e a nyelvet, s így az

egyes kifejezéseket csak a már tőlük függetlenül meglévő gondolatok kifejezésére vezetjük be; avagy a nyelv magában a gondolatok megformálásában, illetve a gondolkodási műveletek végrehajtásában is szerepet játszik. Ez utóbbi nézet radikálisabb változatát képviselik például a nyelvi relativizmus elméletének képviselői.

A nyelvi relativizmus alapját az az eredetileg Humboldt által kidolgozott tézis alkotja, mely szerint a gondolkodás lényegileg a nyelvben megy végbe, és ezért a nyelv - legalábbis bizonyos tulajdonságai révén - meghatározza a gondolkodást (lásd Kelemen 2000:143-144). Ha ehhez hozzátesszük azt az állítást, mely szerint a különböző nyelveknek a gondolkodást meghatározó sajátosságai lényeges eltérést mutatnak, akkor az eredmény az lesz, hogy egyes gondolatok kifejezése csak egyes nyelvekben lehetséges (lásd Whorf 1956). A gondolkodást meghatározó nyelvi körülmények között szokás a nyelvek bizonyos nyelvtani szerkezetét (például az igék vagy az igeidők rendszerét), valamint a nyelvnek a világ egy szegmensére vonatkozó szókészletét (például a színszavakat) említeni (további tájékozódáshoz kiindulópontot nyújthat Neumer 1999).

A nyelvi relativizmus tétele kikezdi a gondolkodás autonómiájának eszméjét, mivel állítása szerint bizonyos kontingens körülmények - például az, hogy milyen nyelvi közösségbe születünk - határt szabhatnak annak, hogy mit vagyunk egyáltalán képesek elgondolni. Ugyancsak a gondolat autonómiáját korlátozó tanulságot fogalmaz meg egy másik eszmerendszer is, amelyet *szemantikai externalizmus* néven ismerünk. (Tulajdonképpen az externalizmus egyes változatai is felfoghatók nyelvi relativizmusként, hiszen védelmezői szerint bizonyos esetekben a nyelvhasználó közösség meghatározza, milyen fogalmak elgondolására van lehetőségünk. A döntő különbség egyrészt az, hogy a nyelvi relativizmus mondjuk Whorf szerint képviselt változata teljes mértékben összefér az - externalizmussal szemben álló - *internalizmus* vagy *individualizmus* tételével. Másfelől pedig az externalista nézet mögött speciális érvek egy csoportja áll, amelyek mellesleg jóval nagyobb figyelemben részesültek az utóbbi évtizedek nyelvfilozófiai vitáiban, mint a nyelvi relativizmus kérdései.)

Mit állítanak a szemantikai externalisták? Bizonyos értelemben vitathatatlan, hogy szavaink jelentését rajtunk kívül álló tények, jelesül a nyelvhasználó közösség konvenciói határozzák meg. Ha e tanulmány

szerzői úgy döntenek, hogy mostantól kezdve a „kutya” szót csak macskákra fogják használni, ettől a magyar nyelv nem változik meg. A jelentésről azonban nem csak a *nyelvi* vagy *nyilvános*, vagy *szó szerinti* jelentés értelmében beszélhetünk: az ún. *beszélő-jelentést* - azt, amit mi egy kifejezés alatt értünk - érdemes megkülönböztetni a szó nyilvános jelentésétől. Más a beszélő-jelentés és a szó szerinti jelentés akkor, ha valaki félreért egy szót, vagy például akkor, ha ironikusan beszél.

A beszélő-jelentéssel első ránézésre a mostani kérdés szempontjából más a helyzet, mint a nyilvános jelentéssel: úgy tűnik, egyedül rajtunk áll, hogy mit értünk szavainkon. Általában persze feltehető, hogy a beszélő-jelentés egybeesik a nyilvános jelentéssel; de ha valaki a fejébe veszi, hogy ezentúl macskát ért a „kutyán”, az elhatározás ugyan nem különösebben praktikus, de kivitelezhető. Ebben az értelemben a jelentés tehát egyedül a nyelvhasználótól függene. Az 1970-es évektől kezdve azonban filozófiai tanulmányok sora érvelt amellett, hogy egyes szavak jelentését konstitutív módon meghatározza a nyelvhasználót körülvevő fizikai vagy társas környezet: azaz ha ez a környezet másmilyen lenne, akkor lehetetlen lenne bizonyos nyelvi jelentések és a hozzájuk tartozó gondolati tartalmak kifejezése. "A jelentések nem a fejben vannak", fogalmazta meg híres cikkében a tanulságot Hilary Putnam. Ezt a nézetet nevezzük szemantikai externalizmusnak. Az externalisták és internalisták vitájában született egyfajta kompromisszumos álláspont is: az úgynevezett „kétdimenziós szemantika” hívei szerint számos kifejezés kétfajta tartalommal rendelkezik, amelyek közül az egyik csak a nyelvhasználó belső állapotaitól függ, a másik pedig a külső körülményektől. (Az externalizmussal kapcsolatos viták áttekintéséhez lásd Farkas 2006, a kétdimenziós szemantikáról Chalmers 2006). Az externalista elméletek főként a nyelvi kifejezések azon osztályát veszik célba, amelyek a nyelv *referáló*, azaz a világ dolgaira utaló funkciójával kapcsolatosak. Különösképpen a tulajdonnevek és a természetes fajtanevek referáló funkciójának magyarázatát szokás az externalista álláspont melletti legfontosabb érveknek tekinteni (a nevekről és fajtanevekről lásd Braun 2006).

2.3. A nyelvi jelentés természete

A nyelvfilozófia egyik legfontosabb kérdése az, hogy mi különbözteti meg az értelmetlen hangsorokat az értelmes nyelvi kifejezésektől. Mi tesz egy kiejtett hangsort vagy a papíron egy jelsorozatot *jelentéssel bíró nyelvi kifejezéssé* általában? És miért fejezi ki az egyik hangsor ezt, a másik azt? Hogyan lehetséges az, hogy egy hangsor hallatán vagy egy vonalsorozat láttán megértünk vagy felfogunk valamit? És miért pont azt a valamit fogjuk fel? Azaz: hogyan lehetséges jelentés és megértés?

Erre a kérdésre sokak szerint azért nem könnyű válaszolni, mert a jelentés *normatív* jelenség. A Wittgenstein nevéhez fűződő ún. *szabálykövetés-probléma* vagy -paradoxon ennek a nehézségnek az egyik megfogalmazása. Wittgenstein arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyelvhasználat szabálykövető tevékenység: a nyelvi szabályok meghatározzák, hogy mikor *helyes* és mikor *helytelen* egy szó alkalmazása. Egy szabályt követni több, mint pusztán regularitást példázni. Pusztán regularitás például az, ha minden reggel ugyanott veszi meg valaki az újságot - ám ha egy reggel másképp cselekszik, nem mondhatjuk, hogy ez *helytelen* volt, mert megszegett egy szabályt (a helyes/helytelen kategóriák alkalmazása miatt normatívjelenség a nyelvi jelentés). Wittgenstein azt találja rejtélyesnek, hogy hogyan határozhatja meg a szabály egy kifejezés potenciálisan korlátlan számú alkalmazását (Wittgenstein 1953/1998: §198 skk.). Nyilván a szó jelentésének elsajátításakor nem tanulhatom meg előre az összes lehetséges alkalmazást; ugyanakkor Wittgenstein problematikusnak találja azt az elképzelést is, hogy a szó alkalmazását egy interpretáció határozza meg (a kérdésről lásd bővebben Wilson 2006).

A normativitás problémája különösen élesen merül fel a jelentés úgynevezett „naturalista” elméleteiben. A naturalizmus a 20. század egyik meghatározó metafizikai-elmefilozófiai nézetrendszere. Képviselői szerint a természettudományok nyújtják a világ jelenségeinek legjobb magyarázatát, ezért filozófiai erőfeszítéseinknek arra kell összpontosulniuk, hogy az emberi élet különböző aspektusairól - például az elme, a moralitás vagy éppen a jelentés kérdéseiről - olyan beszámolót adjunk, amely világossá teszi, hogyan lehetnek ezek a jelenségek a természeti világ részei. A normativitás kategóriái nem szerepelnek a természettudományok alapvető fogalomkészletében, ezért naturalista redukcióra szorulnak -

és ennek kidolgozása komoly kihívás elé állítja a naturalista elméleteket (lásd bővebben Papineau 2006).

A jelentéssel kapcsolatos kiinduló kérdésünk az volt, hogy mi tesz egy jelsort jelentéssel bíró kifejezéssé, és hogy miért jelenti az egyik kifejezés ezt, a másik azt. Erre az egyik nagy hatású válasz - amelynek eredete Frege munkásságában keresendő - elsőként a *kijelentő mondatok* jelentésével foglalkozik, és ezt az adott mondat *igazságfeltételeiben* állapítja meg. Ha azt mondjuk, hogy „A nárciszok sárgák” vagy „Vasárnap szünnap”, akkor ezzel azt akarjuk kifejezni, hogy a világ valamiképpen van, és nem másképp. Persze ahhoz, hogy egy kijelentés tényleg leírja a világot, igaznak kell lennie. Valahányszor az a kijelentés, hogy „A nárciszok sárgák” igaz, a világ mindig rendelkezik egy meghatározott jelleggel - sárga nárciszokkal -, és fordítva, az teszi igazzá a kijelentést, ha a világ épp olyan - vagyis sárgák a nárciszok. És azon, hogy „A nárciszok sárgák”, pontosan azt értjük, hogy a bizonyos meghatározott jelleg fennáll, vagyis hogy a kijelentés igazságfeltételei kielégülnek. A mondatot alkotó kifejezések jelentését pedig jellemző módon azzal próbáljuk majd megragadni, hogy milyen hozzájárulást tesznek a mondat igazságfeltételeihez (lásd még Segal 2006).

Az igazságelméletes szemantikák (azaz jelentéselméletek) egyik nagy riválisa az az elméletcsalád, amely Wittgensteinnek abból a Vizsgálódásokban megfogalmazott megállapításából indul ki, hogy egy szó jelentése a nyelvben való *használatával* magyarázható. Wittgenstein megállapítása önmagában nem elég specifikus ahhoz, hogy elméletként kezeljük, és Wittgenstein maga egyébként is ódzkodott attól, hogy szisztematikus elméleteket foglalmazzon meg; az elképzelésnek ezért különböző kidolgozásai léteznek, amelyek között most az ún. *fogalmiszerep-szemantikát* említjük meg röviden (Greenberg és Harman 2006).

Ezen elmélet szerint egy kifejezés jelentését az a funkcionális szerep adja meg, amelyet a kifejezés a nyelvhasználó kognitív és társas tevékenységeiben betölt. Ennek egyik aspektusa például az, hogy egy fogalom alkalmazásából milyen további *következtetéseket* hajlamos a nyelvhasználó levonni. Mondjuk, ha a nyelvhasználó elfogadja, hogy „Kele egy gólya”, akkor ebből hajlamos lesz arra következtetni, hogy Kele madár, hogy Kele tud repülni, és talán arra is, hogy

Kele Afrikában telet és így tovább. Mindezek együttesen meghatározzák, hogy mit ért a nyelvhasználó a „gólya” kifejezésen.

Az ehhez hasonló jelentéselméletek egyik következménye az, hogy szerves kapcsolat van a különböző nyelvi kifejezések jelentése között. Az meglehetősen kézenfekvőnek látszik, hogy *egyes* nyelvi kifejezések jelentése függ másokétól; például a „tankönyv” vagy „tanmenet”, vagy „hegymenet” szavaké. Mindettől azonban még lehetséges volna az, hogy más szavak jelentése autonóm és absztrakt lehetőségként elgondolható lenne, hogy valaki összesen *egyetlen* nyelvi kifejezés jelentését birtokolja. Ezt tagadják a jelentés *holista* elméletei, melyek szerint egyetlen kijelentés sem fejez ki önmagában jelentést, hanem csak egy diskurzus vagy egy egész nyelv részeként; és a jelentés, amelyet kifejez, függ a diskurzus vagy a nyelv többi kifejezésének jelentésétől (lásd Pagin 2006). Úgy tűnik, a fogalmiszerep-szemantikák szerint a jelentés holisztikus természetű, míg ez az igazságfeltételes szemantikákra nem feltétlenül áll.

A jelentés kérdését vizsgálva az eddigiekben főként nyelvi kifejezésekről beszéltünk, és ezzel azt a benyomást kelthettük, hogy a jelentés, vagy általában a nyelvi kifejezőerő szavakhoz vagy mondatokhoz kapcsolódik. Ez azonban nem nyújtana teljes képet, ugyanis a nyelvi funkciók egy részét nem önmagában a kifejezés, hanem annak egy adott kontextusban való használata, vagyis a *megnyilatkozás* valósítja meg. Egy nyilvánvaló példa erre az úgynevezett *indexikus* kifejezések osztálya, amelyek személyekre, dolgokra, helyekre vagy időpontokra utalnak, és az utalás mindig függ a megnyilatkozás kontextusától: ilyenek például az „én”, „most”, „itt”, „ez” kifejezések. Az indexikus kifejezések jelöletének meghatározásán túl a kontextus még nagyon sokféleképpen hozzájárulhat ahhoz, amit egy megnyilatkozás kifejez. A megnyilatkozásoknak egy adott kontextusban mindenféle további ki nem mondott, ám a hallgató számára felismerhetően kommunikált implikaturája lehet. Például ugyanaz a mondat szolgálhat figyelmeztetésként egy kontextusban, és fenyegetésként egy másikban. A hagyományos elnevezés mindazon jelenségek vizsgálatára, amelyek a kifejezések adott kontextusbeli használatával kapcsolatosak, a *pragmatika* (amelyet így megkülönböztetünk a *szemantikától*, amely a kifejezések kontextusfüggetlen jelentését vizsgálná, valamint a *szintaktikától*, amely a nyelv pusztán formai vonásaival foglalkozik).

Bár természetesen szükség van a szemantika és a pragmatika megkülönböztetésére, nincs általános kritériumunk a köztük lévő határvonal meghúzására (a kérdés történetéről és a distinkció lehetséges megfogalmazásairól lásd Szabó 2006). Egy-egy konkrét esetben elvileg mindig lehetséges tehát a vita, hogy az adott kérdés szemantikai vagy pragmatikai tárgyalást követel-e. Emellett meg kell jegyezni, hogy ugyanazoknak a jelenségeknek az alapján, melyekre itt is hivatkoztunk (a mondatok és a megnyilatkozások közti különbség, a kontextusfüggő és -független elemek), másképpen is fel lehet fogni szemantika és pragmatika viszonyát. Mondhatjuk ugyanis, hogy a szemantika és a pragmatika nem két különböző tárgysterületet, hanem két megközelítési mód vagy szempontrendszer, vagyis a jelentés két különböző felfogását fejezi ki. Míg a szemantikai felfogás szerint egy nyelv mondatainak stabil jelentése van, addig a pragmatikai felfogás abból indul ki, hogy az adott nyelv mondatainak jelentése mindig függ a kimondás körülményeitől, s végtelenül változatos. Így például ahhoz, hogy egy nyelv kifejezései mit jelentenek, lényegileg tartozik hozzá, hogy aktuális kimondásukkor a végtelenül sok különböző igazságfeltétel közül bármelyikkel rendelkezhetnek, vagy hogy azoknak az egészeknek a jelentéséhez, melyeknek részét alkotják, a végtelenül sok lehetséges mód közül bármilyen módon hozzájárulhatnak. Ezt a felfogást szokás a nyelv „kontextualista” elméletének is nevezni (a kontextualista felfogás védelmében lásd pl. Travis 2001; a vita egyes aspektusairól Cappellen és Lepore 2006). A kontextualizmusról folytatott vita kihatással van a filozófia, sőt más diszciplínák további területeire is; ha például igazat lehet adni a radikális kontextualista felfogásnak, akkor ez alapvetően fogja befolyásolni a reprezentációval, a vélekedésekkel vagy a következtetésekkel kapcsolatos nézeteket az elmefilozófiában, a kognitív tudományban, a logikában vagy a nyelvészetben. Ez a kérdéskör jó példa arra, hogy a kortárs nyelvfilozófia kérdései hogyan nyújtanak támpontokat az elméletalkotás különböző területein.

Irodalom

BETTI, E. 1962/1992: A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana. *Athenaeum* 1/2:3-53.

BEZUIDENHOUT, A 2006: Language as internal. In Lepore-Smith 2006.

BRAUN, D 2006: Names and natural kind terms. In Lepore-Smith 2006.

CHOMSKY, N. 1975: *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books.

CHOMSKY, N. 1980: *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press
CHOMSKY, N. 1968/1995: Nyelv és elme. In Uő.: *Mondattani szerkezetek - Nyelv és elme*. Budapest: Osiris, 135-265.

DILTHEY, W. 1900/1975: A hermeneutika keletkezése. In Uő.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest: Gondolat.

Eco, U. 1984: *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Milano: Einaudi.

FARKAS KATALIN - KELEMEN JÁNOS 2002: *Nyelvfilozófia*. Budapest: Áron Kiadó.

FARKAS KATALIN 2006: Semantic internalism and externalism. In Lepore-Smith 2006.
GADAMER, H.-G. 1960/1987: *Igazság és módszer*. Budapest: Gondolat.

GREENBERG, M. - HARMAN, G. 2006: Conceptual Role Semantics In Lepore-Smith 2006.
HEIDEGGER, M. 1927/1989: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.

HEIDEGGER, M. 1946/1965: Levél a humanizmusról. In Köpeczi Béla (szerk.) *Az egzisztencializmus*. Budapest: Gondolat.

HEIDEGGER, M. 1950-59/1991: *Útban a nyelvhez*. Budapest: Helikon.

KANT, I. 1787/1995: *A tiszta ész kritikája*. Szeged: ICTUS.

KATZ, J. J. 1967: Mi a baj a nyelvfilozófiával? *Magyar Filozófiai Szemle*, XI: 665-698.

KATZ, J. J. 1973: A generatív nyelvészet nyelvfilozófiája. In Szépe György (szerk.) *A nyelvtudomány*. Budapest: Gondolat, 285-311.

KELEMEN JÁNOS 2000: *A nyelvfilozófia rövid története*. Budapest: Áron Kiadó.

- LEPORE, E. - SMITH, B. C. (szerk.) 2006: *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, J. 1690/2003: *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest: Osiris.
- NEUMER KATALIN (szerk.) 1999: *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Budapest: Osiris.
- PAGIN, P. 2006: Meaning holism. In: Lepore-Smith 2006.
- PAPINEAU, O. 2006: Naturalist theories of meaning. In: Lepore-Smith 2006.
- PEIRCE, C. S. 1975: A jelek felosztása. In Szépe György 1975, 19-43.
- ROBINS, R. H. 1999: *A nyelvészet rövid története*. Budapest: Osiris.
- SAUSSURE, F. de 1916/1967: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Budapest: Gondolat. SCHLEIERMACHER, Fr. 1838/1977: *Hermeneutik und Kritik*. Frank, M. (szerk.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SEARLE, J. 1974: Chomsky's revolution in linguistics. In Harman, G. (szerk.) *On Noam Chomsky: Critical Essays*. New York: Anchor Books, 2-33.
- SEGAL, G. 2006: Truth and meaning. In Lepore-Smith 2006.
- SZABÓ GENDLER ZOLTÁN 2006: The distinction between semantics and pragmatics. In Lepore-Smith 2006.
- SZÉPE GYÖRGY (szerk.) 1975: *A jel tudománya*. Budapest: Gondolat.
- TRAVIS, Ch. 2001: *Unshadowed Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. WILSON, G. 2006: Rule-following, meaning, and normativity. In Lepore-Smith 2006. WITTGENSTEIN, L. 1922/1963: *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai Kiadó. WITTGENSTEIN, L. 1953/1998 *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantis.
- WHORF, B. 1956: *Language, Thought and Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Máté András - A logika és a matematika filozófiája Russell és Frege után

Frege új logikája és a logicizmus. Amikor Frege 1925-ben meghal, Russell munkásságának súlypontja pedig körülbelül ugyanebben az időben más területekre tevődik át, a logikának és a matematika filozófiájának a helyzete már gyökeresen különbözik a fél évszázaddal korábbtól. Boole munkássága után, amely lényegében a korábban is ismert logikának adott új, algebrai alakot, Frege *Fogalomírása* (Frege 1879) teremti meg a logikai következtetés új elméletét (lásd 9.1.1.). A *Fogalomírásban* felállított logikai rendszer valójában először teremt alkalmas keretet annak a sokak által, régóta hangoztatott tézisnek a megvizsgálására, hogy a matematika, vagy legalábbis az aritmetika nem más, mint továbbfejlesztett logika (*Logicizmus*; lásd még 9.1.2., 9.2.2.). A *Fogalomírás* rendszerét illetően (és különösen annak továbbfejlesztett változatával kapcsolatban, melyet Frege *Az aritmetika alaptörvényei* című művében (Frege 1893, 1903) publikál) már feltehető és egzakt módon vizsgálható az a kérdés, hogy vajon kizárólag ezeknek a rendszereknek a logikai alapfogalmaira támaszkodva definiálhatók-e az aritmetika alapfogalmai (a nulla, a rákövetkezés, az összeadás, a szorzás), és bizonyíthatók-e a rájuk vonatkozó alaptörvények, aritmetikai axiómák. Frege éppen azzal a céllal alkotja meg logikai rendszerét, hogy megmutassa: igen, lehetséges ilyen értelemben visszavezetni az aritmetikát a logikára. Ennek a visszavezetésnek a filozófiai motivációit és alapgondolatait *Az aritmetika alapjaiban* (Frege 1884/1999) foglalja össze. A matematika filozófiája voltaképpen ezzel a könyvvel válik a filozófiai gondolkodás önálló területévé, mely a matematikai objektumok és a matematikai tudás természetére vonatkozó, Platón óta vizsgált filozófiai problémákat nem csupán metafizikai vagy ismeretelméleti vizsgálódások részeként elemzi, és szorosan összefonódik a matematika alapjaira irányuló matematikai (logikai, halmazelméleti, kategóriaelméleti) kutatásokkal.

Klasszikus elsőrendű logika. A modern, szimbolikus vagy matematikai logika tehát voltaképpen, úgy mondhatjuk, Frege matematikafilozófiai programja megvalósításának eszközeként jött létre. Hasonló logikai kalkulust konstruált kissé később, Fregétől függetlenül az olasz Giuseppe Peano és az amerikai Charles Sanders Peirce. Az új logika elterjesztésében Russellnek volt döntő szerepe, aki Peano jelölésrendszerét vette át (ezt ismerte meg korábban), de ő fedezte fel és méltányolta először Frege elméletének értékeit (lásd Russell 1903/2002: 502). Frege művei közül már a *Fogalomírás* logikai rendszere tartalmazza mindazt, amit ma egy modern logikai kalkulustól elvárunk. Mindössze minimális szépséghibákat lehet vele szemben felróni, valamint egy korlátozás hiányát, illetve tisztázatlanságát: Frege a kvantifikáció általa kidolgozott kezelése kapcsán nem tisztázza, hogy a kvantorok (a köznyelvben a „minden”, a „néhány” szavak és hasonló kifejezések) objektumok milyen típusára vonatkoznak: individuális objektumokra, tulajdonságokra, állításokra vagy mindezekre együtt. A 20. század elejétől fokozatosan alakul ki a modern logikának az az alapelmélete, amely csak az individuális objektumok feletti kvantifikációt engedi meg; ez a *klasszikus elsőrendű logika*. A 20-as évekre már általánosan elfogadottá válik a klasszikus elsőrendű logika bevett jelölésmódja és kalkulusa (levezetési rendszere), de a vele kapcsolatos szemantikai elképzelések még nem öltönek egzakt alakot.

Cantor halmazelmélete. Frege logikájánál kissé korábban egy másik olyan elmélet is születik, amelynek célja, hogy a matematikának egyetemes és biztos alapot nyújtson: ez Georg Cantor, szintűgy német matematikus (1845-1918) halmazelmélete, melyet 1874 és 1895 között fejlesztett ki. Cantor ugyancsak erős filozófiai motivációktól vezettetve fogott ebbe a vállalkozásba, de matematikai művéhez nem csatlakozik vele olyan szoros összefüggésben álló, részletes és kidolgozott filozófiai nézetrendszer, mint Frege logikájához és számkonstrukciójához. A „halmaz” és az „elem”, mint a matematikában rejtetten mindenütt jelenlevő legegyszerűbb és legáltalánosabb fogalmak elméletének kidolgozásával kettős célt valósít meg: ez az elmélet egyrészt mintegy leibnizi *mathesis universalisként*, a matematika többi ágának közös alapjául szolgálhat, másrészt - és ez fő ambíciója - megalkotja a végtelen igazi matematikáját. Cantor számára a végesen túli, a *transzfinit* éppen úgy a valósághoz tartozik, mint a véges; bár nem tapasztalható, de ésszel felfogható és ez már önmagában is igazolja realitását. A végtelen

Cantor után már nem egyetlen láthatatlanul távoli pont, amelyről csak annyit tudhatunk, hogy nem tudunk róla semmit, hanem a transzfinit mennyiségek birodalma ugyanolyan egzakt és világos törvényekkel rendelkezik, mint a véges számoké. Az egyik első fontos összefüggés az, hogy minden végtelen mennyiségnél van nagyobb - ezt szokták *Cantor tétele* néven emlegetni.

A paradoxonok és a matematika alapjainak válsága. Azonban mind Frege logikája, mind Cantor halmazelmélete beleütközik egy közös problémába. Cantor - néhány időskori levelétől eltekintve, melyekből kiderül, hogy voltaképpen ő maga ismerte fel először a problémát, lásd (Cantor 1988: 83-86) - rejtetten épít arra a feltevésre, hogy bármely szigorúan meghatározott tulajdonság definiál egy halmazt. Frege logikája explicite épít arra, hogy minden, a logika nyelvén kifejezhető fogalomhoz egyértelműen hozzá lehet rendelni egy tárgyat (amit Frege a fogalom értékmenetének nevez) olyan módon, hogy az értékmenet is egyértelműen meghatározza a fogalmat, amelyhez hozzátartozik. Ez a feltevés lényegében ugyanaz, mint Cantoré, és többféle, egymással rokon paradoxonhoz, ellentmondáshoz vezet. A legegyszerűbben leírható ezek közül az a paradoxon, amelyet Russell fedezett föl (Frege 1893, 1903) elméletében, s így az ő nevét viseli. Az értékmenetek helyett a halmazok nyelvét használva a következőképpen szól: legyen R azoknak és csak azoknak a halmazoknak a halmaza, amelyek nem elemei önmaguknak. Eleme-e az R halmaz önmagának? Ha igen, akkor olyan halmaz, amely eleme önmagának, tehát R definíciója szerint nem tartozhat R elemei közé. Ha nem, akkor olyan halmaz, amely nem eleme önmagának, tehát definíció szerint eleme kell hogy legyen R -nek. Tehát mindkét lehetőség ellentmondásra vezet. Különösen zavarba ejtő, hogy az ellentmondásnak ez a levezetése erősen emlékeztet Cantor előbb említett tételének egy kézenfekvő bizonyítására.

Az ellentmondás feloldásának kulcsát Cantor rögtön felismeri: nem minden sokaság halmaz, vannak olyan sokaságok, amelyek nem kezelhetők egyetlen objektumként (ezeket *inkonzisztens sokaságoknak* nevezi). A Russell-paradoxon feloldása tehát az, hogy az R sokaság nem halmaz, nem kezelhető egyetlen tárgyként, így nem tehető fel róla értelmesen az a kérdés, hogy eleme-e egy sokaságnak. A probléma fregei alakjának megfelelően fogalmazva a megoldást: nem lehet minden fogalomhoz kölcsönösen egyértelmű módon tárgyat

rendelni. Voltaképpen a sokaság egységének Platón óta ismeretes problémájáról van szó: azoknak a tárgyaknak a sokaságát, amelyek rendelkeznek egy bizonyos tulajdonsággal, nem lehet minden esetben, automatikusan egyetlen újabb tárgynak tekinteni. (Ha halmaznak tekintjük az ilyen osztályt, akkor éppen ezt tesszük: egységet rendelünk a sokasághoz). A Russell-paradoxon legalábbis távoli rokona a „harmadik ember” problémájának, amely a platóni ideaelmélettel kapcsolatban merült fel: az ember formáját nem lehet büntetlenül, a paradoxon veszélye nélkül újabb embernek tekintem, az absztrakt objektumok tételezésének logikai korlátai vannak.

A halmazelmélet a paradoxonok felfedezése után az axiomatikus felépítés irányában haladt tovább, lényegében Cantor útmutatásának megfelelően: nem tételezzük fel eleve, hogy minden osztály, avagy sokaság halmaz, hanem ennél kevesebbel kell megelégednünk: az axiómák egy része olyan jellegű kikötést fogalmaz meg, hogy bizonyos típusú (bizonyos műveletekkel nyert) sokaságok halmazok. A halmazelmélet első axiomatizálása Ernst Zermelo nevéhez fűződik. Az ő elmélete, és persze a későbbi módosítások és alternatív felépítések is elkerülik az ismert paradoxonokat, azonban nem jelentenek biztosítékot arra, hogy más ellentmondások nem léphetnek fel (mint látni fogjuk, nem sokkal később kiderült, hogy ilyen biztosíték nem is lehetséges). Legfőképpen pedig nem mentik meg azt az eredeti elképzelést, hogy a halmaz-eleme fogalompár annyira világos és egyértelmű, hogy mint biztos alapra építhető rá az egész matematika. Lehet a halmazelméletre alapozni a matematikát, de ez nem jelenti azt, hogy megdönthetetlenül szilárd, végső alapokra találtunk.

Azt a helyzetet, amely a Russell-paradoxon és a rokon problémák felismerése után kialakult, a matematika alapjai válságának (*Grundlagenkrise*) nevezte el a korabeli szakirodalom. A 20. század elején három iskola alakult ki, amely különböző irányokban kereste a válság feloldásának lehetőségeit: a logicizmus, az intuicionizmus és a formalizmus, avagy Hilbert-iskola (bár mindegyiknek megvannak az előzményei a válság kialakulását megelőző matematikai gondolkodásban). Vegyük sorra ezeknek az iskoláknak a főbb jellemzőit és javaslatait:

A *logicizmus* - amely első modern alakját Frege-től nyerte - a matematika bizonyossága zálogának a logikára való

visszavezethetőséget tekinti. Ez a felfogás nyilvánvalóan feltételezi, hogy a logika maga biztos és minden lehetséges vitán felül áll - azt persze még inkább, hogy nincs többféle (helyes) logika. Következésképp a Russell-paradoxonra a logicizmus egyetlen lehetséges válasza az, hogy Frege logikai elmélete nem az igazi logika, hanem kiegészítésre, helyesbítésre szorul. Frege maga is így válaszol Russell felismerésére (Frege 1893,1903) második kötetének utószavában, Russell maga pedig úgy véli, rátalált arra a meggyőző logikai elvre, amelynek elhanyagolása okolható a paradoxonokért. Ez a hibás kör elve, amelynek pontos megfogalmazása azóta is vita tárgya, mindenesetre Russell egyik megfogalmazása így hangzik: „Ami magában foglal *mindent* egy sokaságból, az nem lehet a sokaságba tartozók egyike” (Russell 1985: 227, a fordítás helyesbítve Ruzsa Imre nyomán). A Russell és Whitehead *Principia Mathematicájában* (Whitehead-Russell 1910-1913; lásd róla részletesebben 9.2.2.) kidolgozott típuselméleti logika a hibás kör elvének tiszteletben tartása mellett mutatkozott képesnek az aritmetika levezetésére. A *Principia* elméletével szemben azonban éppen logicista nézőpontból jelent komoly ellenérvet mindenekelőtt a végtelenségi axióma, amely azt követeli meg, hogy a világ *egyszerű objektumainak* száma végtelen legyen. Hogy így van-e, az egy logicista számára - mint *F. P. Ramsey (1903-1930)* megjegyzi - ténykérdés, nem pedig *logikai* igazság, még ha történetesen így is van. A zseniális matematikus és méltatlanul kevésbé ismert filozófus Ramsey lényegesen egyszerűbb alakra hozta a típuselméleti logikát, és felvázolta a matematika egy újabb, javított logicista megalapozásának körvonalait (Ramsey 1925/1990). Az azonban, hogy ezen az úton elérhető-e a kívánt cél, ekkor még homályban maradt.

A logika természetét illetően Frege nézete az, hogy a logikai igazságok testetlen és időtlen objektumokról szóló örök törvények (lásd Frege 1918/2000); Ramsey és egy időben Russell is hasonló felfogást vallott. Ugyancsak a matematika logicista értelmezése mellett kötelezték el magukat a Bécsi Kör tagjai, de Frege platonizmusa nélkül: számukra a logika törvényei a nyelvhasználaton alapulnak. A kizárt harmadik törvénye azért érvényes, vagyis az "A vagy nem igaz, hogy A" alakú mondatok azért szükségképpen igazak, mert a „nem igaz, hogy” és a „vagy” kifejezéseket így használjuk. Ennek következtében az ilyen törvényeket nem szükséges és nem is lehetséges empirikusan igazolni, nem közvetítenek semmiféle információt a világról, hanem

információink artikulációjának és feldolgozásának eszközei. Ha tehát a matematika kizárólag a logikára támaszkodva megalapozható, akkor a logikai pozitivizmus alapvető elve - hogy minden értelmes állítás vagy közvetlenül a tapasztalatról szól, vagy pedig logikai úton visszavezethető tapasztalati állításokra - összeegyeztethető a matematizált tudományok értelmes voltával, hiszen a matematika nem más, mint ennek a visszavezetésnek az eszköze. Pontosan ez volt a Bécsi Kör filozófusainak szándéka; viszont a programnak ebben az alakjában Fregéhez képest jóval lényegesebb szerepet játszik az, hogy a visszavezetésnek egy deduktív rendszer keretei közt kell történnie. Olyan logikai kalkulusra, szintaktikai rendszerre van szükség, amelyben levezethetők az aritmetika törvényei. Ez az igény azonban - mint az igen hamar kiderült - nem kielégíthető.

A formalizmus és a Hilbert-program. A logicizmus a történetileg létező matematikát nem kívánta megváltoztatni, revízió alá vonni, hanem új megalapozással akarta ellátni, és ezzel megerősíteni a belé vetett bizalmunkat. Ebben a célkitűzésben osztozott vele az a másik irányzat, amely *David Hilbert (1862-1943)*, a 20. század első felének talán legkiemelkedőbb matematikusa személyéhez kötődik. Ez a korábban már megfogalmazódott matematikai *formalizmus* bizonyos gondolatait fejleszti tovább. A formalisták szerint a matematikának semmi köze ahhoz, hogy jelei és formulái mire vonatkoznak, sőt ahhoz sem, vonatkoznak-e valamire egyáltalán. A matematikai bizonyítás semmi más, mint e jeleknek és jelkomplexumoknak bizonyos szabályok szerinti manipulálása, transzformációja (ezeket a szabályokat jellemzően gyakran hasonlítják valamiféle játékszabályokhoz). A jelekhez hozzá lehet rendelni matematikai vagy akár matematikán kívüli objektumokat, és így megeshet, hogy a formulák a hozzárendelés - interpretáció - által igaz állításokba, a játékszabályok pedig igazságtartó levezetési szabályokba mennek át, s így a bizonyítás eredménye szintén igaz állítás lesz. De a matematikai elmélet mint formális jelrendszer a maga szabályaival nincs hozzákötve semmilyen interpretációhoz és semmilyen igazságfogalomhoz. A szabályrendszer - ami voltaképpen az elmélet logikája - különböző elméletek esetében szintén nem szükségképpen ugyanaz.

E nézet sok szálon kapcsolódik a matematika, elsősorban az algebra 19. századi fejlődéséhez. Olyan absztrakt elméletek alakultak ki, amelyeknek nincsen valamilyen előre meghatározott, az elmélettől

függetlenül adottnak tekinthető tárgyak, mint korábban a sík, a tér vagy a természetes számok, hanem többféle helyes interpretációjuk van, és éppen abban van az erejük, hogy tételeik mindezekben az interpretációkban - az elmélet összes modelljében - igazak. Ez vetül aztán vissza a természetes számok aritmetikájára is: a formalista szerint az aritmetikát sem kell úgy érteni, hogy vannak valahol, valamiképpen olyan objektumok, mint a nulla, az egyes vagy a kettes szám, és elméletünk ezeknek a valódi tulajdonságait úja le. Ezzel szemben - itt már szöges ellentétben Frege platonizmusával - az aritmetika a számjelek különféle kombinációs és transzformációs szabályairól, valamint a közöttük felírható egyenlőségekről szól, függetlenül attól, hogy ezek a jelek jelölnek-e valamit, és egyenleteink az azonossági reláció bizonyos esetekben való fennállását fejezik-e ki. Természetes számnak, pontosabban természetes számok rendszerének elfogadható bármi, ami eleget tesz az aritmetika axiómáinak, legyenek a rendszer elemei rovárok tetszőlegesen meghosszabbítható sorozatai, vagy akár egy rögzített számrendszer számjelei.

Mint Hilbert filozófiai eszmefuttatásaiból kiderül, ő maga egyáltalán nem volt formalista. Ellenkezőleg, ragaszkodott ahhoz, hogy a matematikai elméletek valamilyen ideális valóságról szólnak (lásd Hilbert 1925/1983). (A történeti igazság kedvéért említsük meg, hogy a Hilbert-iskolán rajta ragadt a „formalizmus” elnevezés, és ezt az iskola számos tagja nem is utasította el, például a nevezetes 1929-ben tartott königsbergi matematikai kongresszuson a Hilbert-programot előadásában bemutató Neumann János sem.) Az alapok válságának feloldásához azonban igénybe vette azt a gondolatot, hogy a matematikai elméletek *reprodukálhatók* formális rendszer alakjában. Egy axiomatikus matematikai elmélet, ha egy formális nyelvre fordítjuk le, és az elméleten belül megengedett következtetési, levezetési szabályokat kizárólag e nyelv szintaktikai fogalmaira támaszkodva határozzuk meg, pontosan úgy fog viselkedni, ahogy a formalista a matematikától elvárja. A bizonyítás egy ilyen formalizált elméleten belül semmi egyéb, mint a nyelv bizonyos jelsorozatainak átalakítása más jelsorozatokká a megadott szabályok szerint, teljesen függetlenül a jelsorozatok tartalmától. Az elméletek és bizonyítások formalizálása a Hilbert-iskola felfogása szerint nem azt szolgálja, hogy ezután ilyen, a korábbiaknál is egzaktabb alakban adjuk elő elméleteinket és bizonyításainkat, hanem azt, hogy magukat az elméleteket tegyük vizsgálat tárgyává a Hilbert programjában

kulcsszerepet játszó új matematikai diszciplína, a *metamatematika* keretében. (Mind Frege, mind Russell és Whitehead nagy művére - (Frege 1893, 1903), illetve (Whitehead-Russell 1910-13) áll az, hogy a lényegi mondanivaló, a fontos eredmények tisztán formalizált nyelven vannak bennük előadva, és a szerzők szándéka szerint ez biztosítja a bizonyítások hézagatlan teljességét. A „formalizmusban” azonban más a formalizálás szerepe. A Hilbert iskolájához sokban kapcsolódó Kalmár László hangsúlyozza, hogy a formalizálás nem jelent új fejlődési fokot a matematikai egzaktuság fejlődésében (Kalmár 1942/1985:48-50).)

Mit nyerünk ezzel? Azt, hogy a metamatematikai vizsgálat tárgyává tett elméleteknek - legyen szó a halmazelméletről, a természetes számok aritmetikájáról vagy a síkgeometriáról - a matematika megalapozása szempontjából legfontosabb sajátosságai most már a formalizált elmélet, tehát egy véges jelsorozatokból (a formális nyelv kifejezéseiből) álló struktúra tulajdonságaiként fejeződnek ki. Az a kérdés, hogy az elmélet ellentmondásos-e, átalakul azzá, hogy van-e olyan A jelsorozat, amely az elmélet kijelentéseinek kategóriájába tartozik, és a levezetésnek nevezett szintaktikai műveletsorozat eredményeként mind A , mind pedig a „ $\sim A$ ” jelsorozat előállhat. De nem az ellentmondástalanság az egyetlen kérdés, amelyet egy matematikai elmélettel kapcsolatban a Hilbert-program szerint a metamatematikában vizsgálni kell és lehet. Legalább ilyen fontos az, hogy az elmélet választ tud-e adni minden, az elmélet nyelvén feltehető kérdésre. A természetes számok aritmetikáját a megfelelő elsőrendű logika nyelvén formalizálva meg tudunk fogalmazni úgyiszlóván minden lehetséges kijelentést, ami a természetes számokkal kapcsolatos. Kérdés, hogy választ tudunk-e kapni bármely ilyen kijelentés esetében arra a kérdésre, hogy igaz-e vagy hamis, azaz le lehet-e vezetni az elméletből vagy magát a kijelentést, vagy a tagadását. Azt a kérdést, hogy bármely kijelentés igazsága ilyen értelemben eldönthető-e, az elmélet *negációteljessége* kérdésének nevezik.

Úgy látszik tehát, van esély arra, hogy a metamatematikában bizonyítsuk más matematikai elméletek ellentmondástalanságát (valamint negációteljességét és más kívánatos tulajdonságait). Ez persze relatív bizonyítása lesz az ellentmondástalanságnak, hasonlóan a korábban már ismert ellentmondástalansági tételekhez, például ahhoz a

nevezetes eredményhez, amely kimondja, hogy ha az eukleidészi geometria ellentmondástalan, akkor a Bolyai-Lobacsevszkij-geometria is az. Ha a metamatematikán belül bizonyítjuk egy matematikai elmélet ellentmondástalanságát, akkor ennek értéke áttol függ, hogy maga a metamatematika ellentmondástalan-e, hiszen egy ellentmondásos elméletben bármit és bárminek az ellenkezőjét be lehet bizonyítani. Viszont a metamatematika mint véges jelsorozatokról és a rajtuk végrehajtható szintaktikai műveletekről szóló elmélet jóval megbízhatóbb, kevésbé kockázatos, mint a valós számok elmélete vagy különösen a halmazelmélet (főleg azért, mert sokkal kevésbé támaszkodik a végtelen fogalmára). Ez a lényege a Hilbert-féle programnak: egy egyszerű, megbízható, a végtelenre csak minimális mértékben támaszkodó (*finitista*) elméleten belül próbáljunk kiállítani egyfajta megbízhatósági bizonyítványt a kockázatosabb, de egyúttal tartalmasabb és merészebb matematikai elméletek, különösképpen a halmazelmélet számára.

Hilbert körében merült fel az a gondolat is, hogy a metamatematikától elvárt fokozott megbízhatósági követelményeknek jól eleget tehetne a természetes számok aritmetikájának egy olyan töredéke, amelyben a végtelen számhalmazokra való hivatkozást erőteljesen korlátozzuk. A cél tehát az, hogy egy ilyen korlátozott aritmetika állításaiba fordítsuk le a vizsgált matematikai elméletek metanyelvét. A tárgynyelv egyes jeleit és jelsorozatait természetes számokkal kódoljuk, és ezáltal a metanyelvi állítások, melyek eredetileg a tárgynyelv kifejezéseiről szóltak, számokról szóló, aritmetikai (tárgynyelvi) formulákba mennek át. Mint kiderült, az ilyen kódolás valóban lehetséges, de ennek a lehetőségnek igen súlyos következményei vannak.

Gödel tételei. Kurt Gödel (1906-1978) nevéhez fűződik az a zseniális, de mind a Hilbert-féle, mind a logicista programra nézve meglehetősen kedvezőtlen felismerés, hogy elég különös aritmetikai állításokhoz juthatunk már akkor is, ha csak a természetes számok aritmetikájának metanyelvét kódoljuk ilyen módon (Gödel 1931). Tudunk például a tárgynyelvben olyan formulákat találni, amelyek metanyelvi megfelelője ilyen alakú: „az x kódú (Gödel-számú) formula nem bizonyítható”. Igen ám, de Gödel azt mutatta ki, hogy van ezek között egy olyan G formula (Gödel-mondat), amely (metanyelvi visszafordítása szerint) a saját g Gödel-számáról állítja azt, hogy az

ilyen Gödel-számú formula nem bizonyítható, azaz voltaképpen a saját bizonyíthatatlanságát állítja. (Fontos megjegyezni, hogy nem is csak puszta egzisztenciabizonyításról, hanem valódi konstrukcióról van szó, azaz a bizonyítás nemcsak meggyőz arról, hogy létezik ilyen formula, hanem konkrétan meg is adja.) Azaz ez a formula akkor és csak akkor igaz, ha nem bizonyítható. Tehát az aritmetikai elméletünk vagy hibás, mert hamis formula bizonyítható benne, vagy nem bizonyítható az összes igaz formula - következésképp elméletünk biztosan nem tud helyes választ adni az összes feltehető kérdésre. Ha G bizonyítható, akkor az igazságának kérdésére az elmélet hibás választ ad, hiszen ez esetben G hamis, ha pedig nem, akkor G igaz volta ellenére nem bizonyítható, tehát megint nincs meg a helyes válasz. Gödelnek sikerült okfejtését az igazság (helyesség) fogalmától függetlenné tennie azáltal, hogy azt is kimutatta: ha a G Gödel-mondat bizonyítható, akkor a tagadása is bizonyítható és megfordítva. Tehát az elmélet vagy ellentmondásos (ha mindketten bizonyíthatóak), vagy nem negációteljes (ha egyikük sem).

Ez Gödel nevezetes (első) nemteljességi tétele. Jelentősége nem abban áll, hogy egy konkrét elméletről kimutatja a negációteljesség hiányát (egy elmélet negációteljessége annyit jelent, hogy az elmélet legalábbis valamilyen korlátozott értelemben mindentudó; nem várhatjuk el, hogy elméleteink eleve ilyenek legyenek), hanem abban, hogy módszert ad a Gödel-mondat megkonstruálására, és így a teljesség kizárására minden olyan elméletben, amelyben a Gödel-számozás elvégezhető. Tehát nem arról van szó, hogy az elméletünk néhány igazságot még nem tudott, de ha kiegészítjük, majd tudni fogja, hanem arról, hogy a teljesség hiánya öröklődik a kiegészített elméletre is, hiszen abban is elvégezhető ugyanaz a konstrukció. Tehát nem lesz teljes a természetes számok szokásos (Peano-féle) axiomatikus elméletének semmiféle kibővítése újabb axiómákkal (az axiómákra vonatkozó szokásos, értelmes korlátozások mellett), és hasonlóképpen egyetlen olyan elmélet sem, amelyen belül az aritmetika modellezhető. (Elterjedt tévedés, hogy Gödel tétele *minden* deduktív elmélet esetében kizárja a negációteljességet. Ez nem igaz; a Gödel-mondat megkonstruálásához szükséges, hogy az elmélet objektumai között legyen egy olyan, kimeríthetetlen (potenciálisan végtelen) sorozat, amelynek tagjai kódoként hozzárendelhetők a metanyelv kifejezéseéhez. Vannak olyan, véges struktúrákról szóló elméletek, amelyek negációteljesek.) Így tekintve, az eredmény nagyjából annyit mond,

hogy nem lehetséges olyan deduktív rendszer, amely megfelel a logicizmus elvárásainak, akárhogyan is vélekedjünk a rendszer egyes axiómáinak logikai vagy nem-logikai voltáról. De Gödel, terjedelmes írásának végén bemutat egy olyan következményt, amely a Hilbert-programra nézve legalább annyira kedvezőtlen: hogy a fenti G szerepét játszhatja az aritmetika egy olyan formulája is, amely (mint metanyelvi állítás fordítása) az egész aritmetika ellentmondásmentességét, konzisztenciáját fejezi ki. Ez a második nemteljességi tétel, avagy a konzisztencia bizonyíthatatlanságának tétele. Ha azt a tanulságot vonjuk le belőle, hogy a Hilbert-program nem megvalósítható, némiképp persze egyszerűsítünk, de a lényeg mégis valami ilyesmi. Ezért írja Neumann János egy levelében Carnapnak (Neumann 1931/2005), hogy (Gödel tételei után) „[n]incs több érv az intuicionizmus elvetése mellett”.

Az intuicionizmus a harmadik irányzat, amely az alapok válságának feloldását tűzte ki célul. Programját L. E. Brouwer fejtette ki az 1910-es évektől kezdve. Brouwer egyáltalán nem akarta megmenteni az egész klasszikus matematikát, ellenkezőleg: úgy vélekedett, hogy a paradoxonok fellépésének végső, filozófiai oka az, hogy a matematika fejlődése a 19. század második felében elhagyta a világos szemléleti alapokat és a végtelen metafizikájába bonyolódott (lásd Brouwer 1975). Ez a kritika mindenekelőtt a cantori halmazelméletre és a matematikai analízisre (a függvények, határértékek, differenciál- és integrálszámítás elméletére) irányul. Az intuicionizmus szerint sem a matematika objektumai, sem a matematikai bizonyítások nem léteznek a matematikustól függetlenül, hanem a (kanti értelemben) tiszta szemléletben végrehajtott konstrukciók. Ennek következtében végtelen mennyiségek vagy sokaságok egyáltalán nem léteznek, hiszen nem tudjuk őket megkonstruálni. A végtelennek a matematikában csakis abban az értelemben van jogosultsága, hogy vannak olyan konstrukciók, amelyeket minden lépés után lehet tovább folytatni (arisztotelészi nyelven: csak *potenciális* végtelen létezik).

A klasszikus logika intuicionista kritikája. A logika - bár más-más értelemben - mind a logicizmusban, mind a formalizmusban központi szerepet játszik. Nem úgy Brouwer számára, hiszen szerinte a matematikai konstrukció tisztán szubjektív tevékenység, a definíciók és a bizonyítások közlése ehhez a tevékenységhez képest másodlagos, a logika pedig csak azt a nyelvet szabályozza, amelyen ezt a

közlést végrehajtjuk. De ez az álláspont nem jelent közömbösséget a logikával szemben. Ellenkezőleg, az intuicionizmus alapvető jellemzője a logika egyik klasszikus alapelvének, a kizárt harmadik elvének elvetése. Az A és a „nem igaz, hogy A ” állítások közül az intuicionista szerint nem feltétlenül szükséges, hogy az egyik igaz legyen. Ugyanis a matematikai állítások nem önmagukban igazak vagy hamisak, hanem a matematikus konstrukciója teszi őket azzá. Mármost ha nincs olyan konstrukciónk, amely A -t megalapozná, ebből nem következik, hogy van olyan, amely „nem igaz, hogy A ”-t alapozza meg. Az intuicionista számára az aktuálisan eldöntetlen matematikai állításoknak nincs igazságértékük, tehát nem áll az, hogy bármely (értelmes) állítás vagy igaz, vagy hamis. Következésképp érvényét veszti a kettős tagadás törvénye is (legalábbis az egyik fele). Abból, hogy A igaz, az intuicionista szerint is lehet arra következtetni, hogy „nem igaz, hogy A ” nem igaz, de fordítva nem. Ennek főleg az indirekt egzisztenciabizonyítások tekintetében van jelentősége, amelyeket az intuicionisták különösképpen elvetendőnek tartanak. Ha ellentmondásra jutunk abból a feltevésből, hogy egy bizonyos (tulajdonságaival megadott) o objektum nem létezik, ezzel bizonyítottuk, hogy nem igaz, hogy o nem létezik, de az intuicionista szerint nem bizonyítottuk o létezését. Az ' o nem létezik' állítás megcáfolásával még nem adtunk konstrukciót o -ra, márpedig a matematikában csakis az létezik, amit megkonstruálunk. A kizárt harmadik elvének elvetése, mint az a fentiekből is látható, a klasszikusnál jóval gyengébb, kevesebb következtetést lehetővé tevő logikát eredményez.

Az intuicionizmus tehát a matematikát azon az áron kívánja megmenteni a paradoxonoktól, hogy igen erősen korlátozza mind a végtelenre való hivatkozást, mind a logika használatát. Mindez másféle matematikát eredményez, amittől az aktív matematikusok nagy része meglehetősen gyakorlatias okból idegenkedik: azért, mert benne azoknak az eredményeknek, amelyeket a matematika az utolsó másfél évszázadban elért jó része veszendőbe megy, más eredmények a meglévő elegáns bizonyítások helyett csak jóval bonyodalmasabb kerülő úton érhetők el. Megéri-e mindez? Kell-e egyáltalán teljes bizonyosságra törekedni a matematikában? A matematika filozófiájában ilyen módon kicsit később merülnek csak fel a kérdések. A 30-as években, miközben Brouwer híveinek egy szűk csoportja a

maga külön matematikáját műveli, a matematika alapjainak kutatása tovább folyik a Frege, Russell és Hilbert által kijelölt irányban.

További korlátozó tételek. Gödel tételei után még más olyan eredmények is születnek, amelyek a matematikai és más deduktív, formalizált vagy formalizálható elméletek lehetőségeinek korlátait mutatják. Kettőt ezek közül feltétlenül említenünk kell. Az egyik Alfred Tarski tétele az igazság definiálhatatlanságáról (Tarski 1935), mely közeli rokonságban áll Gödel tételeivel. Az első nemteljességi tételből az derül ki, hogy a 'bizonyítható állítás' metanyelvi predikátum lefordítható az aritmetika, és általában a „gödelizálható” deduktív elméletek tárgynyelvébe, de a terjedelme nem eshet egybe az 'igaz állítás' predikátumával (ha az elmélet ellentmondásos, akkor minden állítás bizonyítható benne, a hamisak is, ha pedig nem, akkor vannak igaz, de nem bizonyítható állítások). Tarski eredménye ennek általánosítása: az 'igaz állítás' predikátum terjedelmével nem eshet egybe semmilyen, a tárgynyelvbe lefordítható, abban kifejezhető predikátum. Tarski idézett írása adja meg az általános módszert arra, hogyan lehet formalizált nyelvek metanyelvében definiálni a tárgynyelvre vonatkozó igazságfogalmat, azon keresztül, hogy a tárgynyelv kifejezéseire *interpretációt* rendelünk (ezt a módszert nevezik Tarski-szemantikának). Egyúttal bebizonyítja, hogy az ilyen definíciók, de semmiféle más, egyenértékű definíció sem lehet kifejezhető magán a formalizált nyelven belül.

A másik kiemelkedő fontosságú korlátozó tétel egy Hilbert által felvetett kérdéssel, az eldöntésszemponttal kapcsolatos. Az elsőrendű logika kalkulusa módot ad rá, hogy tetszőleges, elsőrendű logikában formalizálható állításrendszerből (premisszahalmazból) következményeket vezessünk le, sőt, mint Gödel kimutatta (Gödel 1930), minden tartalmi (szemantikai) értelemben helytálló következményt le tudunk vezetni. Ha adott egy levezetés, az minden lépésében előállítja a premisszák újabb és újabb következményeit. Meg lehet azonban fordítani a kérdés sorrendjét. Legyen adva egy állítás, amelyet formalizálni tudunk azon az elsőrendű nyelven, amelyen a premisszákat is formalizáltuk; a kérdés legyen most az, hogy ez a formula következik-e az adott premisszákból, azaz helyesen következtethetünk-e rá. Másképpen szólva: van-e olyan levezetés, amely az adott premisszákból kiindulva eljut az adott formulához. Hilbert azt a feladatot tűzte ki, hogy adjunk meg általánosan

alkalmazható, bármely véges premisszahalmaz és állítólagos következmény esetében véges sok lépésben befejeződő eljárást e kérdés megválaszolására. A kvantifikáció nélküli, tiszta kijelentéslogikában nagyon egyszerűen meg lehet adni ilyet, az elsőrendű logikában azonban a válasz Alonzo Church tétele (Church 1936) szerint - némi fenntartással - az, hogy nincs ilyen eljárás.

A jelzett fenntartást az indokolja, hogy - míg egy adott eljárás esetében viszonylag egyszerű kérdés az, hogy megfelel-e a követelményeknek - egy olyan állítást, miszerint ilyen eljárás nincsen, csak akkor lehet bebizonyítani, ha van valamilyen egzakt, matematizált definíciónk arra, mi az, hogy „véges sok lépésben befejeződő eljárás”. A véges eljárás fogalma önmagában véve nem-formális, szemléletes jellegű; a negatív állítás matematikai értelemben vett bizonyítása csak a fogalom valamilyen egzakt leképezésére, modelljére vonatkozhat. Church betű szerint nem azt bizonyította, hogy nincs olyan véges eljárás (a véges eljárás szemléletes értelmében), amely tetszőleges, véges sok premisszára támaszkodó, elsőrendű logikai következtetésről eldönti, hogy helyes-e, hanem azt, hogy nincs olyan rekurzív függvény, amely - például Gödel-számozással kódolva a következtetéseket - a helyes következtetések kódjához 1-et, a hibásakhoz 0-t rendel. Ebből csak akkor következik az az állítás, hogy az elsőrendű logikában nincs a következtetések helyességének eldöntésére véges eljárás, ha igaz az, hogy *a véges eljárások éppen azok, amelyeket rekurzív függvényekkel le lehet írni*. Ezt az utóbbi kiemelt állítást nevezik Church-tézisnek; számos érv szól mellette, néhány ellene is, de az állítás jellegénél fogva olyan, hogy csak tapasztalati úton lehet alátámasztani, vagy esetleg megcáfolni. Tulajdonképpen annyit mondhatunk, hogy Church tételéből és téziséből *együttesen* következik csak a Hilbert által kitűzött feladat megoldhatatlansága.

Ugyanabban az évben Alan Turing, Churchtól függetlenül azt bizonyította be, hogy nincs olyan Turing-gép, amely eldöntené az elsőrendű logikában bármely következtetés helyességét (Turing 1936-1937). A Turing-gép egyfajta ideális számítógép, és egyben egy másik kísérlet a véges eljárás fogalmának modellálására, a rekurzív függvényektől némiképp eltérő kiinduló elgondolások alapján. A Church-tézis mellett szóló erős érv az, hogy Church és Turing különböző kiindulópontokból ugyanoda jutottak: ugyanazokat az

eljárásokat lehet Turing-géppel modellálni, amelyek rekurzív függvényekkel leírhatók (amiből már persze következik, hogy ők ketten lényegében ugyanazt bizonyították be az elsőrendű logikáról).

Nem-klasszikus logikák. Az elsőrendű logikára a fentiekben alkalmazott „klasszikus” jelző két kikötést fed. Az egyik az, hogy az ilyen logikában csak olyan összetett kifejezéseket lehet elemezni, amelyek *extenzionálisan* épülnek fel az alkotórészeikből. Ez annyit jelent, hogy minden összetett kifejezés jelölését, különösképpen a kijelentések igazságértékét egyértelműen meg lehet határozni, ha tudjuk, mi a részkifejezések jelölete (a nevek által megnevezett tárgy, a predikátumok terjedelme, a részmondatok igazságértéke). Frege egyik fontos felismerése volt, hogy a köznyelvben vannak olyan kijelentések, amelyekre ez nem teljesül. Tipikus példák erre az episztemikus igéket - „tudja, hogy”, „úgy véli, hogy” - tartalmazó mondatok, de nem extenzionális - tehát intenzionális - kontextust teremt a „mert” kötőszó, vagy a „szükségszerű, hogy”, „lehetséges, hogy” kifejezések is. A másik kikötés a kétértékűség elve: az, hogy minden kijelentés vagy igaz, vagy hamis, de nem mindkettő. Az extenzionalitás a logika legtöbb művelője számára nem elvi kérdés, hanem gyakorlati megszorítás: egyszerűen lemondunk olyan összetételek elemzéséről, amelyeknek a matematika és a (természet)tudományok nyelvében, következtetéseiben nincs jelentősége, és ráadásul súlyos nehézségeket támasztanak. Semmi nem szól az ellen, hogy aki a köznyelvet vagy éppen az episztemikus kontextusokat akarja elemezni, a klasszikus logika kiterjesztésével erre alkalmas rendszert alkosson. A kétértékűség elve ezzel szemben komoly elvi viták tárgya: a nagy többség elfogadja, de, mint láttuk, például az intuicionisták súlyos filozófiai megfontolások alapján elvetik. Bár Brouwer tagadta, hogy a logikának - bármilyen logikának - központi szerepe volna a matematika intuicionista megalapozásában, tanítványa, Arendt Heyting alkotott egy olyan logikai kalkulust (levezetési rendszert), amely megfelel az intuicionista elveknek (Heyting 1930). A múlt század 10-20-as éveitől kezdve azonban sorra jönnek létre más, nem-klasszikus logikai elméletek is.

Modális logika. A szükségszerűséggel és lehetőségességgel kapcsolatos következtetések Arisztotelész modális szillogisztikája óta tárgyai a logikai kutatásoknak. A fentiek értelmében ez a terület is kívül esik a

klasszikus logikán, az *intenzionális logikába* tartozik. A modális logika első modern, a szimbolikus logika eszköztárával dolgozó elméletét C. I. Lewis dolgozta ki (Lewis 1918, Lewis-Langford 1932). Lewis fő célja az volt, hogy a feltételes állításokra jobb elméletet dolgozzon ki, mint ami az extenzionális logikában lehetséges.

Az újkorban már Leibniz első kísérlete a logika matematizálására is úgy tekintette, hogy a „ha A , akkor B ” alakú állítások csak akkor hamisak, ha A helyén igaz, B helyén hamis állítás van, vagyis ez az állításséma a „nem igaz, hogy (A és nem B)”, avagy a „nem A vagy B ” sémával egyenértékű. „Ha A , akkor B ” igazságértéke tehát A és B igazságértékének függvénye. Ezt az igazságfüggvényt szokták *kondicionálisnak* (mások *implikációnak*) nevezni. A korábbi logikában viszont úgyszólván senki nem így értelmezte a feltételes állításokat, talán a megarai Philón kivételével. Kisebb eltérésektől eltekintve, a rájuk vonatkozó legtöbb elmélet olyasmit állított, hogy a „ha A , akkor B ” alakú állítások akkor igazak, ha *szükségszerűen* nem igaz (azaz lehetetlen), hogy (A és nem B). Lewis ezt a felfogást újította fel: az általa bevezetett *szigorú kondicionális* (avagy *szigorú implikáció*) az extenzionális logikában a feltételes állítások formalizálására használt („philóni”) kondicionális szükségszerűséggel erősített változatának tekinthető. Az persze, hogy mit jelent a szükségszerűség, mik egy „szükségszerű, hogy A ” alakú állítás igazságának feltételei, korántsem egyértelmű. Lewis kalkulusok egész sorozatát dolgozta ki a szigorú kondicionális logikájára, melyek a szükségszerűség erősebb vagy gyengébb értelmezésének felelnek meg; de ezekhez a kalkulusokhoz még jó darabig nem csatlakozott szemantikai értelmezés. Nem vált világossá, milyen alapon lehet egy szigorú kondicionálist vagy modális kifejezéseket tartalmazó állítást igaznak, illetve egy ilyen állításokra támaszkodó következtetést helyesnek tekinteni.

Többértékű logikák. Formális oldalról nézve kézenfekvő gondolat, hogy a kijelentésekhez az igaz és a hamis, azaz - szokásos kódolással - az 1 és a 0 mellett vagy helyett más értékeket is rendelhetnénk. Ezt a gondolatot először E. L. Post dolgozta ki (Post 1921). Post véges sok absztrakt (nem-numerikus, de sorrendbe állított) igazságértéket használt. Egy kijelentés negációjának értéke a következő (az utolsó igazságérték esetében az első) igazságérték, két kijelentés alternációjának (vagy-kapcsolatának) értéke pedig annak a tagnak az igazságértéke, amelyik megelőzi a másik igazságértékét (ha

megegyezik az igazságértékük, akkor a közös érték). Ezzel a két művelettel már az összes többi kijelentésműveletet definiálni lehet, a kijelentéslogika legtöbb törvényének érvényben maradása mellett. Kérdés az, hogy egy ilyen rendszert mennyiben lehet filozófiai értelemben logikaként, a helyes következtetés szabályrendszereként értelmezni. Post nem ragaszkodott ahhoz, hogy van ilyen értelmezés, csak arra hívta fel a figyelmet, hogy a kétértékűség mellett szóló szokásos érveléseink körkörösek: eleve feltételezik, hogy a logika metanyelve, amelyen a vitát folytatjuk, kétértékű.

A többértékű logikáknak számos alkalmazása, technikai haszna van a logikán belül is. Amellett, hogy egyes többértékű rendszereket érdemes filozófiai értelemben is logikaként tekinteni, a leghatározottabban Jan Lukasiewicz állt ki (Lukasiewicz 1930). Hivatkozott írásában egy háromértékű rendszer mellett érvel, amelyben a három értéket szemléletesen a következőképpen értelmezi: bizonyosan igaz - indeterminált (lehet, hogy igaz, lehet, hogy hamis) - bizonyosan hamis. Lukasiewicz alapgondolata már itt is az, hogy a kétértékűség elvének általános elfogadása fatalizmushoz vezet; a jövőre vonatkozó, okságilag nem determinált állítások se nem igazak, se nem hamisak. (Ebben Arisztotelészt, a *Herméneutika* nevezetes 9. fejezetét követi.) Később Arisztotelész modális szillogisztikájának egy olyan négyértékű rendszerre támaszkodva kísérli meg megadni a modern rekonstrukcióját, ahol a négy igazságérték a szükségszerűen igaz-esetlegesen igaz-esetlegesen hamis-szükségszerűen hamis értelmezésnek feleltethető meg (Lukasiewicz 1957). A modern modális logika szemantikai elmélete azonban, nagyjából az utóbbi könyvvel egy időben, egészen más úton épül ki (lásd a következő szakaszt).

Az intuicionista logika, melyet korábban már említettünk, a szó pontos értelmében nem többértékű logika, bár tagadja a kétértékűség elvét. Az intuicionisták szerint egyes (matematikai) kijelentések se nem igazak, se nem hamisak, de ez az állapot nem valamiféle harmadik igazságérték, hanem az igazságérték hiánya. Ha egy ilyen kijelentést sikerül bizonyítani vagy cáfolni, akkor rögtön lesz igazságértéke, és ez - a klasszikus felfogással megegyezően - többé nem is változik. Addig viszont egyszerűen nincs értelme hozzá igazságértéket rendelni. A későbbiekben születtek más olyan logikai elméletek is, amelyek - sokszor egész más indokok alapján - számolnak az igazságérték

hiányának lehetőségével (például Arthur Prior és Ruzsa Imre rendszerei) ; ezeket értékréses vagy parciális logikáknak nevezzük.

Kortárs logika és matematikafilozófia

Modális logika: a Kripke-szemantika. A modális logika (a lehetőség és szükségszerűség logikája) kiterjedt kutatások és éles filozófiai viták tárgya volt a 20. század közepén (vö. Copi-Gould 1985: 464-524). Az áttörést azonban - mind a modalitások formális elméletében, mind az értelmezésben - egy akkor 19 éves amerikai fiatalember, Saul A. Kripke írása hozta meg (Kripke 1959). Kripke ebben (és néhány következő cikkében) Leibniz egy gondolatára támaszkodva adja meg a modális kifejezéseket is tartalmazó logikai nyelvek (először a kijelentéslogika, majd az elsőrendű logika a lehetőség és a szükségszerűség operátorával bővített változata) szemantikáját mint a klasszikus logika Tarski-féle szemantikájának általánosítását.

Az említett leibnizi gondolat az, hogy az igaz állítások közül egyeseket (a szükségszerű, illetve Leibniznél az észigazságokat) az tünteti ki, hogy minden lehetséges világban igazak, míg a nem szükségszerű, azaz esetleges vagy tényigazságok csak az aktuális világban igazak. Ennek megfelelően egy kijelentés lehetséges, hogy igaz, ha valamelyik lehetséges világban igaz. Így azt a kérdést, hogy mely állítások lehetségesen igazak, arra vezettük vissza, hogy melyek a lehetséges világok, tehát a lehetségességet látszólag önmagával magyaráztuk. Azonban arra, hogy mik a lehetséges világok (egy adott, modális operátorokkal bővített, kijelentéslogikai vagy elsőrendű nyelvhez képest), lehet a lehetőség fogalmától független választ adni: egy lehetséges világ mindig a nyelv modalitás nélküli részének egy interpretációja, a Tarski-féle szemantikában megadott interpretációs szabályok szerint (lásd az előző szakaszt). (Ez az elképzelés többé-kevésbé kidolgozott formában megtalálható már Carnap, Kanger és Hintikka egyes kissé korábbi írásaiban. Kripkének sikerült azonban belőle kerek szemantikai elméletet szerkeszteni és bizonyítani ennek az elméletnek fontos tulajdonságait.)

Általában nem lesz az összes interpretáció lehetséges világ, mert akkor csak a logikai igazságok lennének szükségszerűek, illetve minden lehetséges volna, amit a klasszikus logika törvényei nem zárnak ki

(például akár a múlt megváltoztatása is). De lehet értelmes feltételeket adni, amelyek a lehetséges világok körét leszűkítik a szükségszerűség egyik vagy másik értelmezésének megfelelően.

Választhatjuk lehetséges világoknak azokat az interpretációkat, amelyek a nyelv egyszerű kifejezéseire ugyanazt a jelentést rendelik (analitikus szükségszerűség), amelyekben a fizika törvényei ugyanazok (természeti szükségszerűség), vagy előírhatjuk, hogy - bár a jövő többféle is lehet - a múlt nem változhat (temporális szükségszerűség); számos más megfontolásra érdemes kikötést lehet még bevezetni.

Az eredeti gondolat, amely szerint a szükségszerű igazságok az összes lehetséges világban igazak, az itt említett lehetőségek közül szó szerint csak az analitikus modalitások szemantikai elméletéhez elegendő. Ez az elmélet pontos szemantikai megfelelője C. I. Lewis egyik modális kalkulusának (az S5 kóddal jelöltnek, lásd az előző szakaszt). A természeti, a temporális és egyéb modalitások modellezéséhez az eredeti koncepciót, amelyben minden lehetséges világ egyformán lehetséges, finomítani kell egy, Kripkétől származó fogással: az alternatíva-, avagy elérhetőségi reláció bevezetésével. Eszerint az elvont lehetőségek mellett, amelyeket a lehetséges világok összessége testesít meg, tekintetbe kell venni azt, hogy konkrétan egy adott világból nézve, ahhoz képest mi lehetséges. Az adott világhoz képest lehetséges világok az illető világ *alternatívái*, egy állítás pedig egy adott világban lehetséges, hogy igaz, ha igaz a világ valamelyik alternatívájában (és szükségszerűen igaz, ha igaz a világ összes alternatívájában).

Az analitikus vagy S5-modalitások esetében bármely világ bármelyiknek alternatívája, és bármely világból nézve ugyanazok a kijelentések szükségszerűen igazak (tudniillik az analitikus igazságok). A temporális modalitások példáján a legkönnyebb megmutatni, miért nem alkalmas ez a formális megoldás a szükségszerűség más értelmezéseivel kapcsolatban. Ha a világokat úgy tekintjük, mint ugyanazon univerzum történetének különböző lehetséges lefolyásait egy-egy bizonyos időpontig, akkor egy w világnak, amely egy t időpontig tart, azok a világok az alternatívái, amelyekben t -ig ugyanúgy folyik a történelem, mint w -ben, aztán valahogyan tovább folytatódik (ha a fatalizmus nem helytálló, akkor több ilyen is van). Így lehet elérni, hogy a „Lehetséges, hogy A ” alakú mondatok ezt jelentsék: a jövő alakulhat úgy, hogy A igaz legyen. Viszont ebben az

esetben a w világ folytatásainak, alternatíváinak maga w nem alternatívája (az alternatívareláció nem szimmetrikus), és w különböző, elágazó folytatásai közül sem lehet az egyik alternatívája egy másiknak.

A nem-klasszikus logikák területén a Kripke-szemantika megszületésének jelentőségét aligha lehet túlbecsülni. Technikailag jól kezelhető, szemléletesen is világos, áttekinthető, amellet több komponensében változtatható és bővíthető szemantikai elméletet adott a modális logikai rendszerek ekkor már eléggé áttekinthetetlen sokaságához. Így például tisztázódott, hogy C. I. Lewis kalkuluscsaládjának mely tagjaihoz illeszkedik egyszerűen és világosan definiálható Kripke-stílusú szemantika (mindenekelőtt az alternatívarelációra tett különféle kikötések segítségével), és melyekhez nem, vagy csak nagyon mesterkélt módon - ez lényegében el is döntötte, hogy mely kalkulusokban van a modális kifejezéseknek jól megfogható jelentése és melyekben nincs. De a Kripke-szemantika alap gondolatainak számos alkalmazása született - az eredeti rendszer kisebb módosításaival és kiegészítéseivel - a szorosabban vett modális logikán kívül eső logikai témákban. Így sikerült szemantikai elméletet konstruálni az intuicionista logikához (Beth-fák, Kripke-fák, lásd (van Dalen 1986)), David Lewis pedig ugyancsak lényegében Kripke-stílusú formális szemantikai elméletre támaszkodva adta meg a tényellentétes (kontrafaktuális) feltételes kijelentések általában elfogadott szemantikai elemzését (Lewis 1973). Tényellentétesnek azokat a „ha A lenne, akkor B lenne” alakú kijelentéseket nevezzük, amelyek eleve feltételezik, hogy az előtag (az A kijelentés) hamis. Meglehetősen nagy a jelentőségük egyes metafizikai és tudományfilozófiai kérdések, így az okság tárgyalásában. Lewis a Kripke-féle, lehetséges világokból álló struktúrát egy olyan relációval egészítette ki, amelynek szemléletes tartalma az, hogy egy adott világhoz két további világ közül melyik van „közelebb”, melyik tér el tőle kevésbé. A fenti sémát követő tényellentétes állításokat akkor definiálta igaznak egy adott világban, ha abban a világban A hamis, viszont a legközelebbi olyan alternatíváiban, ahol A igaz, B is igaz.

Montague intenzionális logikája. A Kripke-szemantika alkalmazásai és általánosításai közül kiemelkedik Richard Montague intenzionális logikája (Montague 1974). Ennek az elméletnek az alapja a fregei jelentés-(intenzió)-fogalom egy formális modellje. Egy extenzionális

kifejezés jelentése nem más, mint az a függvény, amely minden lehetséges világhoz hozzárendeli a kifejezés azon világbeli jelölését (faktuális értékét); következésképp a mondatok jelentése olyan függvény, amely az 1 értéket rendeli azokhoz a világokhoz, amelyekben a mondat igaz, és 0-t azokhoz, amelyekben hamis. Tehát a mondat jelentése azt adja meg, hogy a mondat milyen feltételek (a világ milyen lehetséges állapotai, illetve milyen lehetséges tényállások) mellett igaz, teljes összhangban azzal a fregei intenciókon alapuló jelentésemeléttel, mely szerint a mondat jelentése nem más, mint igazságfeltételeinek összessége. Az elmélet (szemben a modális logikával, amely csak néhány meghatározott intenzionális kifejezéssel foglalkozik) teljes általánosságban képes az intenzionális kontextusok szemantikai elemzésére. Ezáltal, továbbá azért, mert szintaxisa az elsőrendű logikáénál jóval differenciáltabb és általánosabb, típuselméleti szintaxis, a természetes nyelvek logikai elemzéséhez és modellezéséhez rendkívül hatékony eszköznek bizonyult.

Dinamikus elméletek, diskurzus-reprezentáció. Ugyancsak a természetes nyelvek logikai elemzésével kapcsolatos problémák hívták életre az 1970-es évek második felétől azt a sokféle elméletből álló irányzatot, amelynek közös nevezője az, hogy nem különálló mondatok elemzésére törekszik, hanem összefüggő szövegek (diskurzusok) szemantikai reprezentációját kívánja megadni, a benne szereplő mondatok sorrendjének figyelembevételével. Itt is egy jelentéseméleti felfogás képezi a filozófiai alapot: az, hogy egy mondat jelentése nem más, mint az információs állapot megváltoztatására való képessége. Ez a felfogás a jelentés igazságfeltétel-elmélete általánosításának tekinthető. Utóbbiban a mondat jelentése voltaképpen az az információ, amit hordoz a világról; ez úgy változtatja meg az információs állapotot, hogy egyszerűen hozzáadódik a már meglevő információkhoz. A dinamikus elméleteknek az a nézet képezi az alapját, hogy egy mondat informatív értéke függhet a már meglevő információktól. Nem ugyanúgy és nem ugyanaz adódik hozzá ugyanazon mondat felfogása, értelmezése során különböző korábbi állapotokhoz. Az egyik legegyszerűbb dinamikus jelenség az, hogy ugyanazoknak a mondatoknak különböző sorrendben való elhangzása más-más információt hordozhat. Például: „Valaki felsikoltott. Beléptem a szobába.”, illetve „Beléptem a szobába. Valaki felsikoltott.” Magyar nyelven áttekintést nyújt a legfontosabb dinamikus elméletekről (Kálmán-Rádai 2001).

Releváns és parakonzisztens logikák. A szigorú kondicionális elméletének megalkotásában (lásd az előző szakaszt) C. I. Lewist annak idején elsősorban a kondicionális (a „materiális implikáció”) úgynevezett paradoxonai motiválták. Ilyen az, hogy ha az A kijelentés hamis, akkor a „ha A , akkor B ” kijelentés mindig igaz, bármi is legyen a B kijelentés (amennyiben a ’ha - akkor’-t a kondicionális nevű igazságfüggvény kifejezésekként értelmezzük, lásd ugyanott). Amennyiben a ’ha - akkor’-t valamilyen, esetleg a logikainál tágabb következményviszony kifejezésének tekintjük, akkor ez az összefüggés azt mondja, hogy egy hamis állításból bármi következik. Az a feltételes állítás, hogy „ha én vagyok a római pápa, akkor a Hold zöld sajtból van”, kondicionálisként értelmezve igaz, ha viszont úgy értjük, hogy valamiféle következményviszony áll fenn az én feltételezett római pápaságom és a Hold fura anyaga között, akkor abszurd. Nos, Lewis - a legtöbb korábbi és néhány későbbi logikussal egyetértésben - a feltételes állításokat következményviszony kifejezőjének tekintette (Jegyezzük meg, hogy mások, például Quine szerint semmi értelme a ’ha - akkor’-t következményviszony kifejezésekként értelmezni. Aki egy „ha A , akkor B ” kijelentést átértelmez „ A -ból következik B ”-nek, az összekeveri egy kijelentés használatát és említését), és ezért volt számára a kondicionálisként való értelmezés elfogadhatatlan. A szigorú kondicionális bevezetése azonban nem oldotta meg az összes problémát, mert például a „ha A , akkor (ha B , akkor A)” alakú kijelentések akkor is tetszőleges A és B kijelentésekre bizonyíthatóak (logikai igazságok) maradnak, ha a ’ha - akkor’-t szigorú kondicionális kifejezőjeként fogjuk fel, azaz a szigorú kondicionális hívei el kell hogy fogadják ezt a logikai törvényt: „abból, hogy A (igaz), következik, hogy A tetszőleges B kijelentésből következik”.

A 60-as évektől kezdve több logikus is új megoldást keresett a problémára. Az alapvető elképzelés szerint a „ha A , akkor B ” alakú kijelentések igazságához az A feltételnek *relevánsnak* kell lennie a B kijelentés szempontjából. Ezért nem fogadható el a fenti feltételes példamondat, de az az összefüggés sem, hogy egy ellentmondásból („ A és nem A ” alakú kijelentésből) bármi következik, vagy az a klasszikusan érvényes következtetési séma sem, amely egy A kijelentésből megengedi az „ A vagy B ”-re való következtetést, ahol B tetszőleges újabb kijelentés lehet. Született több olyan levezetési rendszer, amely eleget tesz ezeknek a kritériumoknak; ezeket nevezzük releváns logikai kalkulusoknak. Mindenekelőtt A. R. Anderson és N. J.

Belnap jr. munkásságát kell megemlítenünk ezen a téren (Anderson-Belnap 1975). Anderson és Belnap releváns logikájához utóbb mások konstruáltak formális szemantikai elméletet is, ugyancsak a Kripke-szemantika általánosítása révén. Az alternatíva-reláció ebben a szemantikában egy háromtagú *Rabc* reláció; egy „ha A, akkor B” állítás akkor lesz igaz egy *a* világban, ha minden olyan *b* és *c* világra, amelyekre fennáll *Rabc*, A hamis *b*-ben vagy B igaz *c*-ben. (Ha előírjuk, hogy *b* és *c* legyen mindig ugyanaz, ezzel lényegében kéttagúvá tesszük az alternatívarelációt, és éppen a Lewis-féle szigorú kondicionális Kripke-féle igazságfeltételét kapjuk vissza.) Azonban arra, hogy mi ennek a háromtagú relációnak a szemléletes tartalma, a releváns logika hívei csak meglehetősen erőltetett, nem túl világos és egymástól is eltérő magyarázatokkal tudnak szolgálni.

A releváns logikákban tehát előfordul az, hogy egy formulahalmazból levezethetők ellentmondó következmények, és mégsem vezethető le belőle a nyelv tetszőleges formulája. Az ilyen tulajdonságú logikákat *parakonzisztensnek* nevezzük. A releváns logikákon kívül más parakonzisztens elméletek is vannak; ezeknek létjogosultságát többnyire azzal a kétségtelen ténnyel indokolják, hogy a tudományban elég gyakran előfordulnak ellentmondásos elméletek, és ezeket mégsem kell teljesen értéktelennek, semmitmondónak tekintenünk. Gödel második nemteljességi tétele értelmében a legtöbb elmélet esetében módunk sincs előre meggyőződni arról, hogy nem fog-e valamikor ellentmondás fellépni. A kérdés azonban az, hogy egy ellentmondás fellépése feltétlen kényszerrel jelent-e az elmélet kijavítására, vagy másképpen: okvetlenül azt jelenti-e, hogy az elmélet kiindulópontjai közül valamit el kell vetni, illetve másra cserélni, mert úgy, ahogy van, hamis. A parakonzisztens logika híveivel ellentétben a logikusok és a tudományfilozófusok nagy többsége ma is úgy véli, hogy igen. A parakonzisztens logikákról reprezentatív képet ad Priest 1989.

A matematika filozófiája

Lakatos Imre és követői. Lakatos Imre (1922 -1974) 1956 végén emigrált Magyarországról, 1961-ben szerzett PhD fokozatot Cambridge-ben „a matematikai felfedezés logikájáról” írott disszertációjával. A disszertáció első fejezetének publikált változata (Lakatos 1963-64/1981), és a következő években írott néhány cikke gyökeresen új megközelítést hozott a matematika filozófiájában. Lakatos az általa „fővonálnak” nevezett matematikafilozófiai irányzatokkal szemben nem a matematika végérvényes és biztos megalapozására tesz újabb kísérletet. A matematikai elméletekre vonatkozó, 30-as években született nevezetes, és döntően negatív tartalmú tételeket (lásd a 9. fejezetben) úgy értékeli, hogy végérvényesen megcáfolták az ilyen megalapozás lehetőségét. Ennek konzekvenciájaként elveti az arisztotelészi gyökerű matematikai „infallibilizmust”, vagyis azt az elképzelést, hogy a matematikai igazságok cáfolhatatlanok, és döntően más természetűek, mint más tudományos igazságok. Az axiómákat nem azért fogadjuk el, mert önmagukban véve valami különösen erős indokok szólnak az igazságuk mellett, hanem - ugyanúgy, mint a természet-tudományos elméletek esetében - a következményeik miatt. Nemhogy valamilyen kivételes bizonyossággal nem tudjuk, hogy axiómáink igazak, hanem egyáltalán nem tudjuk, hogy igazak-e. Ha egy axiómarendszer következményei elfogadhatatlanok, például ellentmondóak, akkor valami hamis volt benne, tehát revideálnunk kell. A matematikai bizonyítás ugyancsak számos esetben változtatásra, javításra, esetleg elvetésre szorul, és még inkább változnak (összefüggésben a bizonyításokkal) a matematikai fogalmak. A metamatematika által vizsgált formalizált elméletek és bizonyítások csak modelljei, mégpedig erősen kifogásolható modelljei a valóságos matematikának. A matematika filozófiájának a matematikai alkotás, a matematika fejlődése valóságos folyamatát kell vizsgálnia a matematika történetével összefonódva, és ebből vonhat le következtetéseket a matematika módszerére és természetére vonatkozóan. A matematika filozófiája így a tudományfilozófia részévé válik (ez Lakatos deklarált szándéka), és korábbi, ontológiai és logikai természetű kérdésfeltevéseit inkább az ismeretelmélettel összefüggő problematika váltja fel.

Ez az álláspont jó néhány követőre talált, bár korántsem mondható, hogy dominánssá vált volna a matematika filozófiájában. Inkább egy újabb irányzattá vált a „fővonal” tovább is működő, sőt szaporodó irányzatai mellett, nagyobb távolságban tőlük, mint azok egymástól. A „fővonal” mindegyik irányzatának megvannak a maga matematikai, főleg alapkutatási eredményei, tehát vannak eredményes hilbertianus, logicista, intuicionista, strukturalista (erről lásd alább) kutatások. Lakatos irányát követő matematika nincsen, bizonyára nem is lehetséges, annál inkább van azonban „lakatosianus” matematikatörténet, komoly eredményekkel és hatással (lásd többek közt Aspray-Kitcher 1988, Tymoczko 1998).

Lakatos álláspontját a matematika csálthatatlan bizonyosságába vetett hit végéről mint a matematika alapjai kutatásában elért eredmények következményéről az azóta eltelt négy évtizedben egyre többen osztják követőin kívül is. A matematika alapjaira vonatkozó kutatások és a hozzájuk kapcsolódó filozófiai vizsgálódások elszakadnak attól a célkitűzéstől vagy reménytől, hogy végleges és abszolút biztos alapokra fogunk találni. Ennek az igénynek (a „fundacionalizmusnak”) a feladása még nem teszi érdektelenné az olyan kérdéseket, hogy milyen alapfeltevésekre lehet felépíteni a matematika egyik vagy másik ágát, ki lehet-e küszöbölni vagy gyengébb állításokkal helyettesíteni egyes „gyanús” axiómákat, vagy hogyan lehet fő vonalaikban megmenteni ellentmondásosnak bizonyult, de értékes gondolatokat tartalmazó elméleteket és így tovább. Az alapok végleges és rendíthetetlen voltának feladása természetesen maga után vonja a plurális jelleget is. Nem *egyetlen* megalapozást kell keresni; a különböző irányú megalapozási kísérletek kiegészíthetik egymást, más-más oldalról gazdagíthatják a matematikáról alkotott képünket.

A matematika filozófiája összes korábbi iskolájának van folytatása ma is. Az intuicionista matematikában lényeges előrelépést jelentett a konstruktív analízis kidolgozása (Bishop 1967). Úgy tűnik, az intuicionizmus (konstruktivizmus) radikálisan újító módszerei érdekes módon egy korábbi szemlélet reprodukálásához vezettek. A 19. század végétől modern formát öltő valós függvénytanak jelentős részét képezi az ellenpéldák keresésének művészete, azaz annak megmutatása, hogy külön kiegészítő feltételek nélkül a függvények nem hajlandók, jól viselkedni” a folytonosság, differenciálhatóság, hatványsorba fejthetőség szempontjából. A nevezetes ellenpéldákkal, a

„rosszul” viselkedő függvényekkel kapcsolatban sok matematikusnak, közöttük igen jelentőseknek is az volt a véleménye, hogy fellépésük a modern függvényfogalom hibája, ilyen függvények valójában, az ő szemléletes függvényfogalmuk szerint nincsenek is. Nos, úgy tűnik, az intuicionista analízis inkább ezt a szemléletes függvényfogalmat reprodukálja. Igen súlyos bonyodalmak árán, de elkerüli az ellenpéldákat, kivételeket; például minden folytonos függvény hatványsorba fejthető.

A számos Frege nyomdokain járó, a matematikai objektumok, így a számok realitása mellett elkötelezett kutatás közül emeljük ki George Boolos és körének azokat a munkáit, amelyek Frege aritmetikája ellentmondásmentes kijavításának és folytatásának lehetőségeit vizsgálják (az alapvető tanulmányok egy része olvasható Boolos 1998-ban). A matematika alapjainak kutatásában a Hilbert-féle problémafelvetés ma is nagy súllyal van jelen; a Hilberténél radikálisabb formalizmust képvisel a filozófiában Hartry Field, aki a számok mint objektumok teljes kiküszöbölhetőségének kimutatására törekszik (lásd pl. Field 1980). Mindezek mellett a Lakatos-féle értelemben vett fővonalon, tehát a Frege óta hagyományos kérdésfeltevéseken belül maradván a 60-as évektől kezdve kibontakozott egy új irányzat is.

Strukturalizmus. A matematika strukturalista filozófiája részben Lawvere kategóriaelméleti munkáival (Lawvere 1964), részben Paul Benacerraf egy nevezetes cikkével (Benacerraf 1965/2001) indult útjára, de a strukturalisták elődjüknek tekintik Richard Dedekindnek a természetes számok rendszeréről írt nevezetes munkáját (Dedekind 1888) is. (Dedekindnek mint matematikusnak főleg a valós számok elméletében és a valós függvénytanban kifejtett munkássága igen nagy jelentőségű, írásai mutatnak bizonyos filozófiai motivációt, de szisztematikusan nem foglalkozott filozófiai kérdésekkel.) A strukturalizmus alapelve az, hogy a matematikai objektumoknak nincsenek belső tulajdonságaik; egy individuumot természetes számmá az tesz, hogy egy struktúra eleme, ami meghatározza a struktúra összes többi eleméhez való viszonyát. Az, hogy egy ilyen individuum miféle további tulajdonságokkal rendelkezik önmagában, ebből a struktúrából kiemelve, az a matematika számára tökéletesen közömbös. A belső tulajdonságok hiánya tehát pontosabban azt jelenti, hogy ezek a tulajdonságok *a matematika számára* nem léteznek, nem jelennek meg

a számok elméletében. Frege nevezetes kérdése, hogy Julius Caesar szám-e (Frege 1884/1999, 81), félrevezető. (Frege ennek a kérdésnek az elemzésével indokolja, hogy miért kell az n -számúság meghatározásán túl (tehát annak megadásán kívül, mit jelent az, hogy az ilyen és ilyen tulajdonságú dolgokból egy, kettő, három stb. van) a számokat mint egyszer és mindenkorra rögzített individuumokat meghatározni.) Ha akarjuk, Julius Caesar lehet akár a hármas szám, csak meg kell adnunk egy olyan struktúrát (Dedekind kifejezésével: egyszerűen végtelen rendszert), amelyben van kezdőelem (ez lesz a rendszerben az egyes szám), rákövetkezés, és eleget tesz egy bizonyos zártsági kritériumnak, és Julius Caesar ebben a rendszerben a kezdőelem rákövetkezőjének a rákövetkezője. Ezek szerint nem egyetlenegy egyes vagy hármas szám van, hanem annyi, ahány egyszerűen végtelen rendszer. Egyes strukturalisták ennek a felfogásnak a következetes végigvitele után kifejezetten vitatják Leibniz elvét a megkülönböztethetetlenek azonosságáról (McLarty 1993/2001, 216-217).

A strukturalizmuson belül ma jól megkülönböztethető két irányzat. Az egyik fajta strukturalizmus a matematika újfajta megalapozásának, a (halmazelméleti megalapozást felváltani hivatott) kategóriaelméletnek a filozófiai ikerpárja; Lawvere után többek között Colin McLarty és Makkai Mihály írásai sorolhatók ide. A másik viszont vitatja, hogy a strukturalizmusnak szükséges és lehetséges matematikai formát adni (Benacerraf mellett Michael D. Resnik, Stewart Shapiro és mások). Mindenesetre annyit megállapíthatunk, hogy a matematika filozófiájának első évszázadában a matematika alapjainak (matematikai) kutatása és a filozófia kéz a kézben haladt. A matematika filozófiájának érdekességét és érdemét az adta, hogy mind a matematikával, mind a filozófiával szemben volt kérdezni- és mondanivalója. De az, hogy mit hoz a jövő, mindig nyitott kérdés marad.

Irodalom

ANDERSON, A. R. - BELNAP, N. D.jr. 1975: *Entailment. The Logic of Relevance and Necessity*. Princeton: Princeton University Press.

ASPRAY, W. - KITCHER, PH. (eds) 1988: *History and Philosophy of Modern Mathematics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BENACERRAF, P. 1965/2001: Amik a számok nem lehetnek. In Csaba Ferenc(szerk.): *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*. Budapest: Osiris, 165-196.

BISHOP, E. 1967 '*Foundations of Constructive Analysis*. New York: McGraw-Hill.

BOOLOS, G. 1998: *Logic, Logic, and Logic*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

BROUWER, L. E. J. 1975: *Collected Works I.: Philosophy and Foundations of Mathematics*, (ed. A. Heyting). Amsterdam: North-Holland.

CANTOR, G. 1988: „Végtelenség a matematikában és a filozófiában.” *Filozófiai Figyelő*, 1988/4,56-87.

CHURCH, A 1936: A note on the *Entscheidungsproblem*. *Journal of Symbolic Logic* I., 40-41., **101-102**.

COPI, I. M. - GOULD, J. A. 1985: *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.

DALÉN, O. VAN 1986: Intuitionistic logic. In Gabbay, D. - Guenther, F. (eds): *Handbook of Philosophical Logic* vol. III. Dordrecht: Reidel, 225-340.

DEDEKIND, R. 1888: *Was sind und was sollen die Zahlen?* Braunschweig: F. Vieweg & Sohn.

FIELD, H. 1980: *Science without Numbers*. Oxford: Basil Blackwell.

FREGE, G. 1879: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: L. Nebert.

FREGE, G. 1884/1999: *Az aritmetika alapjai*. Budapest: Áron.

FREGE, G. 1893,1903: *Die Grundgesetze der Arithmetik* I.-II. Jena: H. Pohle.

FREGE, G. 1918/2000: A gondolat. In Máté András (szerk.): *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris, 191-217.

GÖDEL, K. 1930: Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37, 349-360.

GÖDEL, K. 1931: Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia mathematica* und verwandter Systeme I. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, 173-198.

HEYTING, A. 1930: Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik. In *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* Physisch-Mathematische Klasse II., 42-56.

HILBERT, D. 1925/1983: On the infinite. In Benacerraf, P. - Putnam, H. (eds): *Philosophy of Mathematics*, 2nd ed. New York: Prentice-Hall, 161-190.

KALMÁR LÁSZLÓ 1942/1986: A MATEMATIKAI EGZAKTSÁG FEJLŐDÉSE A SZEMLÉLETTŐL AZ AXIOMATIKUS MÓDSZERIG. IN VARGA ANTAL (SZERK.): *Integrállevél*. Budapest: Gondolat, 37-61.

KÁLMÁN LÁSZLÓ - RÁDAI GÁBOR 2001: *Dinamikus szemantika*. Budapest: Osiris.

KRIPKE, S. 1959: A completeness theorem in modal logic. *Journal of Symbolic Logic* 24, 1-14.

LAKATOS IMRE 1963-64/1981: *Bizonyítások és cáfolatok*. Budapest: Gondolat.

LAWVERE, W. 1964: An Elementary Theory of the Category of Sets. In *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 52, 1506-1511.

LEWIS, C. I. 1918: *A Survey of Symbolic Logic*. Berkeley: University Press of California.

LEWIS, C. I. - Langford, C. H. 1932/1959: *Symbolic Logic*. 2nd ed. New York: Dover.

LEWIS, D. 1973: *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell.

LUKASIEWICZ, J. 1930: Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls. In *Comptes Rendus des Séances de la*

Société des Sciences et des Lettres de Varsovie Cl. III., 23, 51-77.

LUKASIEWICZ, JAN 1957: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. 2nd, enlarged ed. Oxford: Clarendon Press.

McLARTY, C. 1993/2001: Miért ne lehetnének a számok azok, amiknek lenniük kell? In Csaba Ferenc (szerk.): *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*. Budapest: Osiris, 197-218.

MONTAGUE, R. 1974: *Formal Philosophy*. Selected papers of R. Montague, ed. R. H. Thomason. New Haven-London: Yale University Press.

NEUMANN JÁNOS 1931/2005: Levél Rudolf Carnaphoz, 1931 június 7. In Miklós Rédei (ed.): *Selected Letters*. Providence: American Mathematical Society (History of Mathematics, 27), 84-85.

POST, E. L. 1921: INTRODUCTION TO A GENERAL THEORY OF PROPOSITIONS. *American Journal of Mathematics* 65,163-185.

PRIEST, G. et al. (eds) 1989: *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. München: Philosophia Verlag.

RAMSEY, F. P. 1925/1990: The foundations of mathematics. *Philosophical Papers* (ed. D. H. Mellor). Cambridge: Cambridge University Press, 164-224.

RUSSELL, B. 1903/2002: *Principles of Mathematics*. London: Routledge.

RUSSELL, B. 1985: A típuselméletre alapozott matematikai logika. In Copi, I. M. - Gould, J. A. (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat, 221-255.

TARSKI, A. 1935: Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica* I., 261-405.

TURING, A. 1936-1937: On computable numbers, with an application to the *Entscheidungsproblem*. In *Proceedings of the London Mathematical Society* Ser. 2. 42, 230-265, 43, 544-546.

TYMOCZKO, Th. (ed.) 1998: *New Directions in the Philosophy of Mathematics*. An Anthology. Princeton: Princeton University Press.

WHITEHEAD, A. N. - RUSSELL, B. 1910-1913: *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fehér Márta - Tudományról és tudományfilozófiáról

1. A tudományfilozófia új fejleményei

Amikor a 20. század 70-es éveiben a tradicionális tudományfilozófia válságba kerül, az nem csupán, sőt nem elsődlegesen a tudományfilozófia belügye. A tudományos racionalitás körüli viták olyan válságtünetek, amelyek egy legalábbis kétszáz, de inkább kétezer éves társadalmi korszak lezárulásának szimptomái. S ahogyan az újkori tudomány metodológiai normái (az új tudományos racionalitás) a korábbi, Arisztotelészre visszamenő módszertan követelményeinek elvetése árán juthattak érvényre egy új társadalmi korszak kialakulása közepette, úgy kell (és lehet) most a racionalitás új normáinak létrejönnie az új társadalmi körülményeknek megfelelően. A 20. század egésze már a régi európai világrend bomlásának és válságának tüneteit mutatja. S a társadalmi rend alapvető fontosságú eleme, a tudomány erőteljes metaszintű vizsgálódás, filozófiai reflexió tárgyává lesz. A 20-as években két markáns irányzat jelenik meg (jellemzően mindkettő német nyelvterületen!): a logikai pozitivizmus a *Bécsi Körben* (berlini és prágai filiálékkal) és a *Wissenssoziologie* németországi súlyponttal (és számos volt Monarchia-beli hangadó résztvevővel). Jelen szempontomból a logikai pozitivizmus törekvése úgy jellemezhető, hogy megkísérelte a korábbinál szigorúbban és egzaktabbul (újra és utoljára) megfogalmazni és kötésként vésni a tudományos megismerést vezérlő normákat. Azaz felmutatni a társadalom számára a kognitív konszenzus és vele a kognitív autoritás kötelező normáit, helyreállítva ezzel mintegy az I. világháborúban és utána elveszni látszó konszenzust (legalább az értelmiség körében.). A *Wissenssoziologie* nem előírni, hanem megtalálni és leírni akarja a tudás megszerzését vezérlő szabályokat, és megérteni a tudomány társadalmi helyzetét és szerepét.

A logikai pozitivisták és popperianus tudományfilozófiából kinőtt analitikus tudományfilozófia vitákat sodró, de mégis nyugodt vizébe az első nagy követ Thomas Kuhn könyve, *A tudományos forradalmak*

szerkezete (Kuhn 1962/1984, 1970/2000) dobta. A 20. század 60-70-es éveiben a posztkuhniánus tudományfilozófia központi témája az ún. racionalizmus- és relativizmusvita volt (Fehér 1984.) Ez lényegében arról szólt, hogy vajon megalapozható-e és mi módon a tudományos megismerés episztemológiai és metodológiai kitüntetettsége, s hogy vajon a tudományos igazság meg az elérésére szolgáló módszer unikális és történelmileg/társadalmilag invariáns-e. A vita tétje az volt, hogy sikerül-e megmutatni, hogy (a nyugati típusú) tudomány az objektív, igaz megismerés *egyetlen* járható útja, amelynek egyes szakaszai *szükségszerűen* következnek egymásra, s amelyben az elért, tudományos módszerekkel igazolt ismeretek *abszolút*, változatlan *érvényességűek*. A vita egy nem jelentéktelen mellékszálaként folyt (és folyik még ma is, immár hét évtizede) az ún. *realizmus-antirealizmus*-vita a teoretikus entitások létezésének igazolhatóságáról, az elvileg nem megfigyelhető létezőkre vonatkozó tudományos állítások igazságáról.

A viták központi problémája: a tudományos racionalitás kitüntetettsége kérdésének megoldására már a 70-es évek elején létrejön egy új program, az episztemológia *naturalizálásának* programja, amely a tudományos racionalitást a kognitív pszichológia eredményeire alapozza (Quine 1969, Kornblith 1985). Ez abból indult ki, hogy a természet megismerésének helyes, követendő módját maga a természet írta elő, s jórészt bele is írta az ember (és más élőlények) elméjébe, magatartás-struktúrájába. A tudományfilozófia tehát nem normatív, hanem deskriptív feladatot kell hogy megoldjon.

A racionalitásprobléma egy másfajta megoldását javasolta a 70-es évek második felében a *tudásszociológia* (nem tévesztendő össze a korábbi *tudományszociológiával*!) ún. *erős programja* (Bloor 1976/1991, Barnes 1974), amely magát sok tekintetben a *Wissenssoziologie* (főleg Mannheim, illetve Durkheim) örökösének vallja. Ez a program (a *sociology of scientific knowledge* = SSK) erősen megosztotta a tudományfilozófiai viták résztvevőit. A program lényegét David Bloor négy pontban foglalta össze: 1. a *kauzalitás-tétel*, amely szerint a megismerés és a tudás (minden formája) okságilag magyarázandó, az okok között pszichológiai (naturális) és szociológiai (szociális, társas) tényezők egyaránt szerepelnek. 2. Az *imparcialitás-tétel*, azaz a pártatlanság álláspontja, amely szerint mind az igaz, mind pedig a hamis tudás, továbbá a racionálisnak és irracionálisnak tekintett

megismerési módok kauzálisan magyarázandók, mégpedig 3. a *szimmetria-tétel* szerint ugyanolyan *típusú* okokkal, tehát naturális és szociális tényezőkkel egyaránt (Bloor a saját programját a naturalista programok közé sorolja). És végül 4. a *reflexivitás-tétel*, amely szerint az előző tételek magára a tudományos tudás szociológiájára (az SSK-ra) mint a leíró tudományok egyikére is vonatkoznak.

Mindmáig a legnagyobb vitát a szimmetria-tétel váltja ki (emiat is nevezik a programot „erős” programnak). A tradicionális tudományfilozófia és a tudósok túlnyomó többsége számára ugyanis elfogadhatatlannak tűnik az, hogy a racionális megismerést és az igaz tudást szociológiai tényezőkkel is magyarázzuk. Véleményük szerint ugyanis az, ami igaz és racionális, nem igényel további magyarázatot (*self-explanatory*), és éppen az jellemzi, hogy benne szociális/szociológiai tényezők *nem* működnek közre, hiszen - nézetük szerint - a természetre vonatkozó tudást csak eltorzítaná, ha benne társadalmi faktorok is megjelenének. A hagyományos beállítottságú, posztkuhniánus tudományfilozófus Larry Laudan (Laudan 1984/1999) egyenesen *a tudomány áltudományának*, a konzervatív tudományszociológus S. Cole pedig *voodoo szociológiának* minősítette az erős programot a szimmetria-tétel miatt (Cole 1996). Laudan szerint ugyanis csak a hamis és az irracionális igényel magyarázatot, és csak ezek magyarázhatók társadalmi (ideológiai, politikai, érdek-) tényezők befolyásával, az igaz és a racionális önmagát indokolja (*self-explanatory*). A természettudósok nagy része (főleg, akik csak az SSK vulgarizált változatát ismerik) ugyancsak felháborodottan tiltakozott az irányzat ellen, mivel úgy hitték, az erős program ideológiagyártássá degradálja a természettudományokat, és anyagi vagy pártérdekek kiszolgálóinak bélyegzi a tudósokat (vö. Gross-Levitt-Lewis 1996). S még Kuhn is, aki pedig egyik kezdeményezője volt a tudományfejlődés elméletében a szociológiai motívumok figyelem-bevételének, az 1992-ben tartott *Rothschild-előadásában* így fogalmaz: „Én azok közé tartozom, akik az erős program felfogását abszurdnak találják; ez egy tébolyodott dekonstrukció” (idézi Cole 1996: 276).

Ezek az indulatoktól fűtött reakciók, az elfogult vulgarizálás és a vita helyetti minősítgetés arról tanúskodik, hogy itt valóban nem csupán akadémikus, hanem valódi egzisztenciális, a tudományt és társadalmi helyzetének lényegét érintő problémákról van szó. (És persze az indulatok hevessége, a harcias hangvétel megjelenése maga is csupán

szimptómája annak, hogy minél jelentősebb a változás a tudományos kutatás helyzetében, minél erősebb a gazdasági és politikai tényezők hatása, annál erősebben igyekeznek fenntartani a tudománynak a korábbi, ún. akadémikus fázisban kialakult és erősen idealizált karizmatikus képét. Ez ugyanis hasznos ideológiai szerepet tölt be azáltal, hogy a folyamat „szenvedő” alanyai, a tudományos kutatók elől elfedi a folyamat valódi lényegét, így az ellenállás nélkül érvényesülhet. Ha a kutató abban a hiszemben van, hogy a közjót szolgálja, és csakis az Igazság elérése vezérli, akkor készségesebben kooperál.)

Az információs („tudásalapú”) társadalom létrejötte, a tudomány posztakadémikus fázisba jutása - mint látható - a tudományos megismerésre vonatkozó reflexió, a tudományfilozófia új fázisba lépését idézte elő. S ez legalább olyan drasztikus változásokat hozott, mint amelyek vizsgálódási területén, a tudományban bekövetkeztek. Ugyanis a harmadik évezred fordulójához közeledve olyan fejlemények álltak elő, amelyek az előző két és fél évezred episztemológiai alapfeltevéseit kérdőjelezzik meg és módosítják. Nem pusztán a korábbi tudományfilozófiai elméletek kritikai felülvizsgálatáról és módosításáról van tehát szó, hanem a tudományos megismerésre és a tudás mibenlétére vonatkozó, eredetileg Platón és Arisztotelész által (jórészt impliciten) elfogadott és azután Descartes által az újkori, modern tudomány és tudományfilozófia számára is megerősített alapfeltevések felülvizsgálatáról.

Ezek az alapfeltevések egy *látás-metaphora* kereteibe illeszkednek. A megismerek mint a világról képet alkotó, belátásokra jutó, a megfigyelt folyamatokba be nem avatkozni is tudó, külső szemlélőt tételezi. Ez az, amit Rorty 1981 „our glassy essence”-nek nevez. Erre a világra pillantó szemre redukálja a megismerőt - hallgatólagosan és metaforikusan - a görög tradíción nyugvó nyugati episztemológia.

Az alapfeltevések a következők:

1. Az *objektivitás elve*: a megismerés alanya, a megismerő (szubjektum: S) és tárgya (az objektum: O) elvileg megadható és követhető módszerek szerint *teljesen szeparálható*. (Az objektum/szubjektum éles szeparálhatóságának elvével kapcsolatos kételyek voltaképpen már a 20. század 30-as éveiben, a

kvantumelmélet kialakulása után megfogalmazódtak, és jelen vannak az elméleti mikrofizika módszertani problémái között.)

2. *A reprezentáció elve:* *S* képes *O* hű, torzításmentes „tükörképét”, leképezését előállítani. A képben *S* sajátosságai (személyes, történelmi és társadalmi meghatározottságai) nem szerepelnek.

3. *Az individualitás elve:* a megismerő alany (*S*) individuális, minden megismerő kognitív ekvivalens, több megismerő együttese nem kollektív, csak additív, aggregált megismerőként viselkedik. (Ezt szokás *Robinson Crusoe-elvnek* is nevezni.)

4. *Az unicitás elve:* az igazság egyféle, a hamisság, a tévedés sokféle lehet. Az igaz és a hamis tudás megfelelő módszerekkel elkülöníthető.

5. *A racionalitás elve:* az igazság (vagyis a hű reprezentáció) előállításának (a hamistól való elkülönítésének) *van (=létezik)* adekvát, kitüntetett, unikális és explikálható módja.

Ezeket az alapfeltevéseket az ezredforduló tudományfilozófiája sorra felülvizsgálta. Az objektivitás elvét ugyan már korábban Polányi Mihály (Polányi 1958/1994) jó érvekkel (a megismerés intencionális és személyes komponensére, valamint a hallgatólagos tudásra való hivatkozással) megkérdőjelezte. És persze már Kuhn is a paradigmatisztikus látásmód, valamint a valóság reprezentációjának előállítására szolgáló, történetileg adott fogalmi háló (a késői Kuhn-nál az ún. *lexikon*, Kuhn 1993) kiiktathatatlan szerepének bemutatásával amellettt érvelt, hogy az ember mint megismerő alany nem választhatja el magát tökéletesen az objektumtól, és nem transzformálhatja ki önmagát a tárgyra vonatkozó képből. Kognitív eszközeink, a materiálisak és intellektuálisak is, mindig emberi eszközök, az ember pedig mindig egy bizonyos kor és társadalom embere.

Ziman (1996) és Latour (1993/1999) más-más nézőpont felől közelítik meg ugyanezt a kérdést. Ziman mint természettudós nem az absztrakt episztemológiai síkon vizsgálja az objektivitás kérdését, hanem a posztakadémikus tudomány tényleges helyzetéből kiindulva látja veszélybe kerülni a tudomány transzkontextuális voltát, s ezzel az objektivitását. Azt, hogy a tudós és a tudás társadalmi-gazdasági-politikai és vallási érdekeken és befolyásokon kívül és felett áll -

ahogyan ezt az európai felvilágosodás alapeszméi megkövetelik. Hinnünk kell, hinni akarunk abban, hogy létezik egy pártatlan döntőbíró, az objektív igazság letéteményese, amely az emberek közötti gazdasági és politikai vagy egyéb (pl. jogi) vitákban legfőbb instanciaként szolgál. Az objektivitás-elvet tehát újra kell értelmezni, most, hogy naiv formája csődöt mondott, gyakorlati követése pedig a posztakadémikus fázisban veszélybe került.

Latour (1993/1999) *a Modern Alkotmány* tarthatatlan alaptételének látja a Természet és az Emberek (a kultúra, a társadalom) világát elválasztó dichotómiát, mert úgy véli, mindkét oldalon csupán „hibridek”-ről beszélhetünk. S mielőtt valaki Latourt meg a szociálkonstruktivista irányzat képviselőit (Woolgar 1988, Pickering 1984, Knorr-Cetina 1981) hibbant posztmodernnek bélyegezné, gondoljon arra, hogy a modern tudomány (már a 17. századi kezdetei óta) kísérleti jellegű, mesterséges szituációkat és jelenségeket tanulmányoz, s egyre fokozódó mértékben állít elő saját korábbi tudása alapján előállítható és érdekesnek tartott jelenségeket, amelyeket azután tanulmányoz. Tehát nem a „természetes”, spontán folyamatokat vizsgálja. Az ún. természetes/mesterséges határvonal utoljára az arisztotelaiánus természettanban volt talán élesnek mondható. Hacking (2000) vitába is száll azzal a természettudósok körében elterjedt (az objektivitás-elv naiv értelmezésén nyugvó) nézettel, amelyet S. Weinberg így fogalmaz meg: „Ha valaha is felfedezünk intelligens lényeket valamilyen távoli bolygón, és lefordítjuk a tudományos munkáikat, azt fogjuk találni, hogy ők és mi ugyanazokat a természeti törvényeket fedeztük fel” (Weinberg 1996). Hacking szerint az emberi tudás útja az *emberi* tudás útja, nem szükségszerű még az emberiség számára sem, és nem unikális, unilineáris, minden értelmes lény számára egyedül kitüntetett út. Hacking ezt a tudás *kontingenciája* tételének nevezi (Hacking 2000: 67).

Ma már - a 70-es évek relativizmusvitájától a kontingencia-tételig jutva - a tudományfilozófia az emberi tudás útját esetlegesnek, az objektum/szubjektum dichotómiát (éles formájában) tarthatatlannak tekinti, ami persze nem jelenti az elért tudás használhatatlanságát és érvénytelenségét, csak rámutat (vagy ráirányítja a figyelmet) használhatósága és érvényessége határait, történelmi és antropológiai meghatározottságára.

Az individualitás elve az utóbbi, mintegy két évtized tudományfilozófiai vitáiban többféle megközelítésben is megkérdőjeleződött. Az edinburghi iskola által kezdeményezett, Mannheim, Wittgenstein, Durkheim és Marx korábbi nézeteihez visszanyúló *tudásszociológiai* irányzat (SSK) alaptétele az, hogy a megismerő ember nem magányos Robinson Crusoe-ként szerez ismereteket, és nem is kognitív képességeinek teljes birtokában születik a világra (ahogyan a Quine kezdeményezte episztemológiai naturalizmus tételezi), hanem emberi társaságba születvén, a kollektíva tagjaként, tevékenységének részeseként tesz szert kognitív képességeire, és válik alkalmassá az elfogadott és rendelkezésre álló megismerési folyamatok követésére. Az episztemológiai individualizmus kétezer éves alapfeltevését az episztemológiai kollektivizmus tételével válják tehát fel. Bloor és Barnes (Bloor 1983, Bloor-Barnes 1982) szerint a társas (szociológiai, kollektív) tényezők jelen vannak a tudás kognitív tartalmában is, de nem *torzító*, nem destruktív, hanem *konstitutív*, konstruktív szerepet játszanak. Más szóval: az ember társas lény mivolta teszi egyáltalán *lehetővé* a sajátosan emberi megismerést, s egyúttal ez teszi történelmileg és társadalmilag meghatározottá és változóvá. Azt a fogalmi hálót, amelyben a külvilág tárgyait és jelenségeit felfogjuk, a közösség (a társadalom) hozza létre és teszi hozzáférhetővé minden újszülött tagja számára. A konceptuális háló pedig a *közösség számára* releváns, adott környezetében való fennmaradásához fontos *hasonlóságok és különbségek mint osztályozási kritériumok* rendszerén nyugszik, és a használatban érvényesül, illetve módosul.

Ebben is különbözik ez az irányzat a - főként R. K. Merton nevével fémjelvezhető - korábbi és a mai *tudományszociológiától*. Eszerint ugyanis a társadalmi/társas tényezők csupán a tudományos tudás haladásának ütemét és irányát befolyásolhatják, de nem jelennek meg a tudás kognitív tartalmában. Az erős program pártatlanság- és szimmetria-tételét tehát durva félreértés úgy értelmezni, ahogyan sokan a „*science wars*” résztvevői közül (Weinberg 1996, Sokal-Bricmont 1997/2000), hogy ezek ideológiává degradálják a tudományt, mivel a valóságra vonatkozó igazság kutatója helyett gazdasági vagy politikai (párt-) érdekek kiszolgálójának tüntetik fel. Az *erős program* tételei *nem* ezt állítják, hanem mélyebb, az emberi megismerés alapjait érintő meghatározottságokra utalnak. Bloor és Edge (2000) szavait idézve:

"A dolog lényege az, hogy a társadalom nem eltorzítja a világra vonatkozó tudásunkat, nem áll közénk és a valóság közé. A társadalom képessé tesz bennünket: általa, nem pedig ellenére látjuk a világot. A társadalom és a kultúra szemüvegként hat: rajta keresztül kollektíve látjuk és ragadjuk meg a világot, nélküle semmit vagy majdnem semmit nem látnánk (A tudósok számára persze a releváns »társadalom« általában a »tudományos közösség«)" (Bloor-Edge 2000:159).

Kevésbé radikális kísérletek is vannak azonban a tudományos megismerésben szerepet játszó szociális/szociológiai tényezők kognitív relevanciájának vizsgálatára és vele az individualitás-tétel újragondolására. Nagy várakozás előzte meg Alvin Goldman 1999-ben megjelent könyvét, amelyet szerzője úgy előlegezett meg, hogy ez kiegészítője, továbbfejlesztője lesz korábbi könyvének (Goldman 1986), amelyben az *episztemológiai individualizmus* talaján állva az ismeretelmélet naturalista elméletét fejtette ki, az újabb kötetben viszont az ún. *szociális episztemológiával* foglalkozik. Valójában azonban ez a könyv inkább a hagyományos *tudományszociológia* körébe tartozó témákat tárgyal, így a „*peer review*”, a tudományos közösség belső kontrolljának, a kommunikáció technikai és gazdasági vonatkozásainak kérdéseit, de például a tudományos tanúskodás (*testimony*) és a teammunka nyomán az ún. episztemikus függőség (*epistemic dependence*, Hardwig 1985) kérdését vizsgálva eljut a kognitív tartalom szempontjából is releváns (tulajdonképpen tudásszociológiai) kérdésekhez is.

Az episztemikus függőség problémáit Hardwig kezdte elemezni, újabban Brad Wray foglalkozik vele. Arról van szó, hogy az utóbbi egy-két évtizedben a természettudományokban egyre tipikusabb a több (gyakran igen sok, a részecskefizikában pl. kilencven) szerző neve alatt megjelenő cikk. Mégpedig azért, mert csak a szerzők *együtt* tudják mindazt, amit közzétesznek, mindegyikük tudása és produkciójának értéke a többiekétől *függ*.

A fentebb említett reprezentáció- és racionalitás-tétel korábbi formájának feladásához és vele az igazságprobléma új megközelítéséhez a legfontosabb lépést Ian Hacking (1985/1999a) tette meg. Hacking arra jut (éppen a már említett, korábbi racionalizmus- és realizmusviták sikertelensége nyomán), hogy az igaz/hamis, valamint a

racionális/irracionális dichotómia nem abszolút, de persze nem is önkényes, idioszinkratikusan szubjektív. „A bárgyú szubjektivizmus olyasmit állít - írja Hacking - hogy az, hogy p érv-e q mellett, attól függ, hogy az emberek rákaptak-e erre az érvelési módra vagy sem. Az én bonyolultabb elgondolásom szerint az, hogy egy kijelentés értelmezhető-e úgy, mint ami igaz-vagy-hamis, attól függ, vannak-e rá vonatkozó érvelési módjaink. A mondathoz illő gondolkodási forma segít rögzíteni az értelmét, és meghatározza azt, hogy milyen módon bizonyul igaznak vagy hamisnak” (349).

Hacking (Crombie 1994 tudománytörténeti kutatásaira támaszkodva) a következő tételleket fogalmazza meg:

„Különböző gondolkodási stílusok vannak. Ezeket a bennük érvényes gondolkodás/érvelési módok és azok a kijelentések alkotják, amelyek igazak-vagy-hamisak lehetnek (tehát nem azok, amelyek igazak - mint a hagyományos tudomány-filozófiai felfogás szerint!).

E lehetőségrendszereknek vannak más kategóriái is, mint amelyek a mi tradícióinkban megjelennek, ez történetileg kontingens.

A gondolkodási stílusok nem állíthatók a priori értéksorrendbe, hiszen a kijelentések, amelyekben és amelyekről gondolkodunk, csupán az alkalmazott gondolkodási módszerből nyerik értelmüket” (363).

Hacking hangsúlyozza, hogy felfogása nem relativista és nem szubjektivista. S valóban nem az, ráadásul még az erős programmal is kompatibilis, és a poszt-kuhniánus tudományfilozófiában máig vita tárgyát képező inkommenzurábilítási-problémának is egyfajta, tudományelméletileg termékeny megoldását (persze nem kiküszöbölését) adja.

Kuhn késői munkáiban (Kuhn 1993) maga is úgy vélekedett, hogy az *inkommenzurábilítási-probléma* (amelyet korábban egyszerű, nyelvek közötti *fordítás* kérdésének tekintett), vagyis a klasszifikációs rendszerek összemérhetetlenségének forrása az, hogy a különböző emberi közösségek különböző helyet (*niche*) foglalnak el a világban (természeti környezetükben), s így különböző *taxonómiai/lexikális rendszereket* alakítanak ki. „Egy lexikon vagy lexikális struktúra a természeti és társadalmi világban szerzett közösségi tapasztalat hosszú idő alatt kialakult eredménye, de a logikai státusa, csakúgy mint

a szavak jelentéseinek logikai státusa, tisztán konvencionális. Minden lexikon egy megfelelő életformát tesz lehetővé, amelyen belül egy kijelentés igaz vagy hamis volta állítható és racionálisan igazolható, de magának a lexikonnak vagy a lexikon megváltoztatásának az igazolása csak pragmatikus lehet” (Kuhn 1993: 330-331).

És hogy Bloor, Barnes, Kuhn és Hacking egymástól sokban különböző, de mégis egy irányba, az episztemológiai individualizmus és abszolutizmus meghaladása irányába mutató felfogása valóban elkerülhetővé teszi a sekélyes relativizmust, noha feltárja és megmagyarázza a különböző korok és társadalmak kognitív divergenciáját, arra nézve, lezárásképpen lássunk egy egyszerű példát, amely talán megvilágítóbb lesz a további elméleti fejtegetéseknél.

Sokai és Bricmont idézi Bloor megfogalmazását, amely szerint „A szociológus számára a tudás nem igaz vélekedés - vagy esetleg igazolt igaz vélekedés -, hanem mindaz, amit az emberek tudásnak tekintenek. (...) Tartsuk fenn a »tudás« szót mindarra, amit kollektíve jóváhagyunk, és az egyedit vagy idioszinkratikusnak tekintünk pusztán vélekedésnek” (Bloor 1976/1991: 5). A két természettudós szerző meg akarván mutatni, milyen abszurd ez a bloori álláspont, azt a triviális példát hozza fel, hogy képzeljük el, hogy egy egyetemi előadóterembe tartván valaki szembeszalad velünk, és azt kiabálja, hogy a teremben egy megvadult elefántcsorda van. „Hogy mit kezdünk ezzel az állítással, (...) az nagymértékben függeni fog attól, hogy *van-e* a teremben egy megvadult elefántcsorda - vagy pontosabban, minthogy beismerjük, nincs közvetlen és direkt hozzáférésünk a külvilág valóságához, attól fog függeni, hogy amikor mi és mások (óvatosan!) belesünk a terembe, akkor *mi* látunk vagy hallunk-e megvadult elefántcsordát. (...) Ha azonban megfigyeléseink során nem bukkanánk elefántokra, (...) a rendőrséget hívnánk és a pszichiátriát” (Sokal-Bricmont 2000: 119). Valóban így járnánk el?

Attól függ, hol van a szóban forgó előadóterem. Ha Oxfordban, a második emeleten, akkor, azt hiszem, azonnal a mentőket hívnánk. Persze, ha Nairobiban egy kerti pavilonban, akkor a leírt módon, valóban érdemes lenne először megnézni, van-e ott elefántcsorda. (Persze egyik esetben sem jó a felhozott példa Bloor ellen, hiszen itt éppen arról van szó, hogy egy ember idioszinkratikus állítását a *többi ember*, azaz: *mi*, a kollektíva minősíti beteges vélekedésnek!)

De módosítsuk kissé a példát. Ha valaki azt mondja, hogy az előadóteremben 95%-os a páratartalom, és ez elviselhetetlen, akkor (minthogy ez az állítás a Hacking-féle értelemben igaz-vagy-hamis *lehet* a mi gondolkodási stílusunk, elemi világképünk szerint) hozunk egy megfelelő mérőműszert, megmérjük a páratartalmat a szóban forgó teremben, és dűlőre jutunk az állítás igaz vagy hamis voltát illetően (feltéve, hogy az állítást tevő velünk azonos stílusban gondolkodik, és elfogadja a mérőműszer használatát). Ha azonban valaki azt állítja, hogy az előadóteremben a Nagy Fekete Kecskeszellem ártó varázslata ül, akkor (hacsak nem egy törzsi társadalom tagja az illető, hanem egy modern európai ország iskolázott polgára, továbbá az is kizárható, hogy viccel vagy gúnyt űz velünk), nem fogunk empirikus megfigyeléseket és méréseket végezni, (*nincsenek is erre vonatkozó mérései, megfigyelési eljárásaink!*), hanem azonnal hívjuk a mentőket, mivel egy ilyen állítás a mi (modern európai iskolázottságú) gondolkodási stílusunk szerint *nem lehet* igaz-vagy-hamis. Ám például egy törzsi társadalom világképe és az ott elfogadott igazolási eljárások szerint lehet igaz-vagy-hamis. Tehát nem arról van szó, hogy amit mi hamisnak tartunk, az szerintük igaz, hanem, hogy ami szerintünk nem lehet igaz-vagy-hamis, az szerintük lehet.

De az, hogy kihez, mikor hívunk mentőket, mikor bélyegezzük értelmetlen, irracionális gondolkodású személynek, az csak az ilyen triviális esetekben egyszerűen eldönthető. Mindenképpen attól függ azonban a döntés és vele a racionális/irracionális közötti határ, hogy *vannak-e közösen elfogadott* gondolkodási (logikai, érvelési) és tapasztalati (kísérleti) *döntési eljárásaink* ahhoz, hogy dűlőre jussunk. Ugyanis a döntési kritériumok és eljárások nem abszolútak, hanem történetileg változók. Ne feledjük, hogy Röntgen az anomális sugarak észlelésekor hetekig kételkedett saját ép érzékeiben és józan eszében, és olyan eljárást próbált találni, amellyel az "X-sugarak" észlelésére vonatkozó állítása kikerül a pszichiátriai esetek (vizionálás!) köréből, és átkerül az igaz-vagy-hamis fizikai megfigyelések körébe. Vagy gondoljuk el, hogyan vélekedett volna Galilei, de akár még Newton is Herschelnek arról az állításáról, hogy „(a)zt a hőt, amelynek törőképessége a vörös sugarakéval azonos, az ilyen sugarak fénye idézi elő” ! Merő értelmetlenségnek tartották volna.

Hacking bölcs tanácsát érdemes megfogadni: „Az igazságra és az észre irányuló általános érdeklődésünknek jó szolgálatot lehet tenni azzal,

hogy hagyjuk, hogy más gondolkodási stílusok a saját módjukon fejlődjenek, anélkül, hogy a racionalizmus egy imperialistább fajtája megbilincselné őket” (Hacking 1985/1999a: 364-365).

A tudományfilozófusok különböző árnyalatú csoportokból (a szűkebb értelemben vett, hagyományos tudományfilozófusokból, a tudásszociológusokból, szociálkonstruktivistákból, a „*science studies*”, az STS művelőiből) álló táborra éppen arra törekszik, hogy a tudományt, a tudományos gondolkodást megértse és megérteni segítse a tudósokat és laikusokat egyaránt. S ezt, a vállalkozás lényegéből adódóan kritikus és nem szokványos eredményekre vezető vizsgálódást csak azok vehetik rossz néven, tekinthetik ellenséges tevékenységnek vagy egyenesen szentségtörésnek, akik a tudományt vallásos áhítattal tárgyanak tekintik, amelyet fenntartás nélküli dicséret illethet csupán, nem bírálat.

2. Új fejlemények a tudományos tevékenységben

A 20. század 70-es és 80-as éveiben nemcsak a tudományfilozófia jellege változott meg, lépett új fázisba, hanem a tudomány is. A köztük fennálló ironikus, sőt korábban jóindulatú közömbösséget a század 90-es éveiben az ellenséges értetlenség légköre váltotta fel. Mára a természettudósokat és társadalomtudósokat - köztük a humaniorák és a tudomány különféle beállítottságú tanulmányozóit (a *science studies* művelőit), így a tudományfilozófusokat is - a *science wars* állóháborújának lövészárkai választják el. S bár a Sokal-botrány által keltett hullámok csillapodóban vannak, Koertge (2000) szerint még korai lenne megnyugvásról beszélni. Stephen Turner (2003) pedig egyenesen a *tudomány-háború* 3. hullámának bekövetkeztét diagnosztizálja.

A helyzet leírásában a marciális metafora és a katonai kifejezések használatát az indokolja, hogy a vitákban részt vevők erős indulatoktól fűtöttek, hangvételük feltűnően eltér a korábbi tudományos vitákban (kivált az angolszász országokban) megszokott hűvös, udvarias, argumentatív stílustól.

Mindez arról tanúskodik, hogy itt valóban „húsba vágó”, egzisztenciális kérdésekről van szó, nem csupán elvek következmények nélküli, absztrakt ütköztetéséről - még ha a vita számos naiv résztvevője abban a hiszemben van is (vagy nagyon is rafináltan úgy tünteti fel), hogy ebben a háborúban az értelem fáklyavívői csapnak össze a sötétség erőivel, a tudományos racionalitás képviselői küzdenek az irracionalitás, az áltudományos posztmodern blöff terjesztőivel.

Az utóbbi két-három évtizedben igen jelentős változás következett ugyanis be mind a (természet- és műszaki) tudományok, mind pedig a tudományfilozófia jellegében, társadalmi helyzetében és így az érdeklődés fókuszában álló problémákban is.

A természettudományokat (és főleg az alap kutatásokat) illetően közismert és helyes az a megállapítás, hogy míg a 20. század a fizika és a kémia (főként a szerves és kvantumkémia) százada volt, addig a 21. századdal a biológia (genetika) és a pszichológia kora kezdődik.

Az elméleti fizikában a múlt század 70-es éveiben jelentős szemléletváltás (egyfajta paradigmaváltás) következett be az alapvető fizikai folyamatok nem linearitásának (ún. kaotikus jellegének) felismerésével. Az elemirész- és szilárdtest fizika óriási fejlődése azonban nem oldotta meg a kvantumelmélettel (7-8 évtizede) létrejött alapvető fogalmi problémákat, és az ún. Nagy Egyesítő Elmélet (*Grand Unification Theory*) sem született meg, noha már Einstein is hosszú éveket szentelt a kidolgozásának. Az Egyesült Államokban korábban tervezett óriás részecskegyorsító (az ún. *Super-Collider*) építését pedig a hidegháború végével, a 90-es évek elején leállították - az elemirész-kutatók nagy és jogos bánatára. (Egyesek ezzel hozzák összefüggésbe a *science wars* kirobbanását.)

A biológia (genetika) a lineáris-mechanisztikus szemlélet (végső soron a newtoni paradigma) már a múlt század második felében bekövetkezett felbomlásán alapul, a pszichológia pedig (pl. a tudat problémájának megoldásában) már csak a hálózatszemléletű, az emergencijelenségek kezelésére alkalmas gondolkodás-mód keretében fejlődhet tovább.

A „Nagy Tudomány” (Laki 2005) kora azonban, úgy tűnik, véget ért, még ha az internet a virtuális tudósközösségek új hálózatát és működési módját hozza is létre. A korábbi korokban (az utóbbi három évszázadban) jellemző akadémiai szerveződés és vele a kuhni értelemben vett paradigmatis kor véget ért. Még erőteljesebb ez a változás az ún. alkalmazott kutatásokban.

A globalizálódó, úgynevezett információs társadalomban, más szóval, a tudásfüggő társadalomban a tudás - kiváltképpen pedig a tudományos tudás - minden fajtája közvetlenül gazdasági és politikai jelentőségre tesz szert. A gazdaság és politika pedig erősen tudás-, illetve tudományfüggővé vált. A tudományokat (mindenekelőtt a természet- és műszaki tudományokat) korábban, nagyrészt a 20. század közepéig saját, belső „logikájuk” (paradigmájuk) mintegy *Láthatatlan Kézként* (Hull 1988, Kitcher 1993, Ylikoski 1995) irányította. Ebből a fejlődési

fázisból mára átkerültek egy új állapotba, amelyben a tudás előállításának (kutatás), felhasználásának (ipar, gazdaság, politika), megőrzésének és továbbadásának (a köz- és felsőoktatásban) új formái jelennek meg.

Ez az új, az utóbbi két-három évtizedben kialakult fázis az ún. *posztnormál tudomány* (Funtowitz-Ravetz 1992), másképpen a *posztakadémikus tudomány* (Ziman 1996), illetve a *transztudomány* (A. Weinberg 1972) vagy *másodfajú* (Mode2, Gibbons et al. 1994) tudomány korszaka. (A továbbiakban Ziman kifejezését veszem át, mint korábbi (Fehér 1997, 2002) írásaimban).

A korábbi, *akadémikus* fázistól eltérően ebben az új, *posztakadémikus* fázisban a kutatás nem vagy csak kisebb részt történik állami finanszírozásból, s a tudós nem *apanázsszerű* ellátásban részesül (mint a 19. században). De még csak nem is az egyes cégek állandó kutatásfejlesztő laboratóriumaiban dolgozik fix fizetésért (mint a 20. század első feléig), hanem a nagy multinacionális korporációk K+F projektjeiben megjelölt célfeladatokon dolgozik, a feladat megoldására alakult ideiglenes, fluktuáló teamekben. A projekt finanszírozású kutatást folytató kutató voltaképpen vállalkozóvá válik, illetve teljesítménye alapján finanszírozott szellemi bér munkásként tevékenykedik. A kutatás elsősorban sikerorientált (nem igazságorientált), a kutató pedig pénz- (nem pedig presztízs-) orientált. A kutatás eredménye, a tudás nem a közjavak egyike (vagy éppen legfőbbike) többé, még csak nem is a kutató, hanem a megrendelő magántulajdona, amelyet a jog a tulajdon egyéb formáihoz hasonlóan körülbástyáz és (még a nem katonai vonatkozású kutatások esetében is) a *titkosítás* jogával is felruház. Az 1999-ben rendezett *Tudomány Világkonferenciáján* felszólaló Pataki Pált idézve:

„A reneszánsz ambiciózus törekvése és nagy eredménye volt a tudás titokzatos dobozának felnyitása és a tudomány eredményeihez történő széles körű hozzáférés biztosítása. És valóban a tudomány köztulajdonná vált. Ugyanakkor napjainkban úgy tűnhet, mintha a titokzatosság pecsétje újra működésben lenne. A tudományos kutatásokban a piac befolyásoló hatása egyre erősebb. A privát szféra által támogatott kutatások eredményei szabadalmaztatásra kerülnek, és kikerülnek az információk szabad áramlásából.

Hogyan lehet összeegyeztetni a szellemi tulajdonjogok védelmét a tudáshoz történő szabad hozzáféréssel? Hogyan őrizhetjük meg a tudomány nyitottságának alapértékeit? Hogyan garantálhatjuk a tudás megosztását másokkal? Hölgyeim és uraim! A világnak szüksége van az önök válaszaire” (Pataki 1999:15).

Sajnálatosan jellemző, hogy a válasz elmaradt, a *Szellemi Termékek Tulajdonjogának* kérdése kimaradt az 1999-es budapesti *Világkonferencia* záródokumentumából és a tudományos kutatásról, az eredmények felhasználásáról szóló cselekvési programból, holott a *Cselekvési Keretprogram* 17-21. pontja előírta a tudósok számára az ismereteknek egymással és a laikusokkal való megosztásának kötelezettségét. A *Világkonferencia* zárásakor megrendezett kerekasztal-beszélgetésen (*Magyar Tudomány 2000/1.*) neves tudósok így fakadtak ki: „Milyen szerepük lesz az egyetemi kutatóhelyeknek ebben az újonnan formálódó világban? Sokan úgy látják, az egyetemekre oly jellemző viták, ötletbörzék, a gondolatok szabad áramlása haldoklik” (Anderson 1999: 74). Leon Lederman a Nobel-díjas amerikai fizikus pedig így fogalmaz: „Azért is aggódom, hogy az egyetemek egyre inkább profittermelő szervezetekként működnek.”

A 2005-ben Budapesten rendezett *World Science Forum 3 „The role of business”* szekciójában ez a téma már kisebb hangsúlyt kapott, s a tanácskozás eredményeképpen megfogalmazott *Konklúziók és ajánlások* egyik pontjaként csak az jelenik meg, hogy „(a) z intellektuális tulajdonjogokat (IPR) fel kell használni az innováció ösztönzésére, de nem oly módon, hogy ez korlátozza az alapkutatás eredményeihez való hozzáférhetőséget és sértse az intellektuális diverzitást” (WSF-Budapest 2005: 7). Az alkalmazott kutatás körében születő eredményekkel kapcsolatban azonban a szabadalmi jog (világszerte) nem tesz éles és világos különbséget felfedezés (*discovery*) és találmány (*invention*) között. S míg az előbbi (pl. Einstein tömeg-energia-egyenlete) a tudomány hagyományos értelmezése szerint közkincsnek számít, addig az utóbbi eredményre szabadalmi védelem kérhető, s felhasználása jogi és gazdasági eszközökkel korlátozható. A legnevezetesebb példa a J. Salk által 1954-ben felfedezett gyermekbénulás elleni poliovakcina, amelyet sem Salk, sem a kutatásait finanszírozó cég nem akart akkoriban szabadalmaztatni és piaci értékkel felruházni (Krimsky 2003: 76-77).

A tudományos tudás jó része tehát már nem része a közjavaknak. Az igazság nem mindenkié és nem mindenki javát szolgálja. Az eredmények felhasználásának kizárólagosságában, monopolizálásában való érdekeltség, ami szabadalmaztatáshoz, titkosításhoz, az eredmények visszatartásához vezet, egyúttal olyan helyzetet is előidéz, amit Anderson (mint fentebb idéztem) úgy jellemez, hogy „a gondolatok szabad áramlása haldoklik”. Vagyis a kutatók közötti szabad eszmecsere, az eredmények megvitatása, a szakértők közösségében való kritikai felülvizsgálata nehezzé vagy - bizonyos esetekben - lehetetlenné válik. S ez a tudományos kutatást alapjaiban rendítheti meg, hiszen *a független* ellenőrizhetőség és a falszifikálhatóság az újkori tudomány lényegéhez tartozik. Sőt nemcsak a tudományos módszertan szerinti igazolási eljárások alkalmazása kerül veszélybe, hanem még a tudomány jóval korábbi (ókori) fázisában alkalmazott igazságkritérium, a *beválás* szelektív szerepe is. A gyógyszeriparban és a génmódosított termékeket előállító cégeknél mód van a be nem válás eltitkolására, illetve maga a beválás nem vagy csak hosszabb távon dönthető el - ha egyáltalán. A cégek és a projektfinanszírozott kutatásban részt vevő *szakértők* egyaránt a sikerben érdekeltek.

A helyzet úgy jellemezhető, hogy a tudomány *Merton-féle* ún. etikai normáit (Merton 2000) felváltották a *Ziman* által diagnosztizált normák (Ziman, 1996, 2000). A Merton által leírt és előírt normák:

- A közösségiség (kollektivizmus), vagyis az, hogy a tudós kutató ossza meg tudását, problémáit és eredményeit a tudományos közösség tagjaival. Vitassa meg, beszélje meg velük.
- Az egyetemesség (univerzalizmus) követelménye, vagyis az, hogy a tudományos felfedezés eredményei általános érvényességűek legyenek, és beilleszthetők a tudomány egészébe.
- Az érdekmentesség (önzetlenség): az a követelmény, hogy a tudós ne legyen érdekelt valamilyen meghatározott végeredmény, valamilyen kíváncsi álláspont elérésében, alátámasztásában, igazolásában, hanem elfogulatlanul az *igazságot keresse*.
- Az eredetiség követelménye tiltja mások eredményeinek eltulajdonítását.

- Az önkritikusság (vagy módszeres szkepticizmus) követelménye azt írja elő, hogy a tudós a saját és a mások eredményeit kritikusan kételkedve fogadja és vizsgálja felül, mielőtt elfogadná őket.

Nem térek ki most itt arra, hogy e normák mennyire érvényesültek akár már a megfogalmazásuk (a 20. század közepe) előtt is, hiszen az etikai normák érvényessége fennáll, ha sok esetben nem érvényesülnek is. John Ziman (1996, 2000) angol fizikus viszont éppen azt elemzi kellő borúlátással, hogy a fenti normák helyett ma már újak vezérlik a kutatást és jutnak érvényre benne:

- A tulajdonosi beállítottság, ami a tudásjavak közösségi megosztása ellen irányul, s a tudományos közösségek felbomlását jelenti. A közösségek helyett egyébként is *alkalmi szakértői teamek* kapják a projekt- (K+F) feladatokat. S a teamek csak a feladat megoldására szerveződnek, újabban már csak a virtuális (internetes) térben.
- A lokalitás elve szerint a kutatás részproblémákra irányul, s nem tart igényt világképbe illesztésre. A szűk szakterületeken folyó kutatások nem törekednek összekapcsolódásra (kompartmentalizáció).
- A tekintélyelvűség (autoritativitás): a kutatás irányát nem a kutató maga vagy a szakmai közössége határozza meg, autonóm döntéssel, a diszciplína belső logikája alapján, hanem a megoldandó K+F-feladatot kitűző és a megoldást finanszírozó cég.
- Érdekeltségelvű: vagyis csak a projektben kitűzött feladat megoldására törekszik, minden további megfontolás nélkül.
- Szakértői (expert): az elért eredmények csak arra tartoznak, aki megrendelte (cég) és aki előállította őket (szakértő). Más, kívülálló kutatók vagy a laikusok nem illetékesek a megítélésben, s nem szólhatnak bele a felhasználásba sem.

Ez a helyzet azután mind a tudósok közösségén belül, mind pedig a tudósok és a laikusok között a tudomány műveléséhez és társadalmi elfogadásához, értékeléséhez nélkülözhetetlen *bizalom* megrendüléséhez vezetett. Angliában a Lordok Házának *Tudomány és Technológia Bizottsága* 2000 februárjában közzétett nyilatkozatában a tudomány és a társadalom között „bizalmi válság” (*crisis of confidence*) fennállását konstatálja és megállapítja, hogy az előállt

helyzet már nem kezelhető a „deficit”-modell alapján, azaz a szokványos tudományos ismeretterjesztés módszereivel. A bizalom legalább bizonyos mértékű helyreállítása persze nem elsősorban morális, hanem főképpen gazdasági és politikai imperatívusz, hiszen a társadalomban növekvő bizalmatlanság intézményesülve megzavarhatja a multinacionális korporációk kutatásfejlesztésre alapozott növekedési stratégiáját, és kritikailag alááshatja azt az ideológiát, amely szerint a tudományos fejlődés a társadalom fejlődését jelenti. A *Nature* 2001 januári (vol. 409/11/2001) vezércikke azzal a címmel jelent meg, hogy „Ellenőrizetlenné vált-e az egyetemi-ipari komplexum?”. A cikk Robert Berdahl (a Berkeley Egyetem *chancellorját*) idézi, aki szerint az Egyesült Államokban az állami egyetemek (*public universities*) egyfajta *privatizációja* megy végbe, éspedig két tényező hatására. Az egyik az állami költségvetési finanszírozás csökkenése, a másik „egy sikeres antiliberális, jobboldali kampány”, s e két erő eredőjeként erősödik az egyetemek és az ipar összefonódása. Az ebből származó veszélyek pedig a következők: az együttműködés és „összetartozás (*cohesion*) meggyengülése az egyetemeken a jövedelemkülönbségek miatt, a humán tudományok lebecsülése - noha a technológiai fejlődéssel kapcsolatos etikai és társadalmi problémák, amelyekkel foglalkozhatnának, növekednek -, valamint a tudományos objektivitás és a tágabb összefüggések iránti fogékonyság csökkenése” (*Nature* 11/1/2001: 119). Sheldon Krinsky pedig 2003-ban megjelent *Science in the private interest* című könyvében részletesen és adatokkal alátámasztva mutatja be, hogyan fonódik össze az orvosi biológiai kutatásokban az egyetemi és a privát (korporatív) szféra, s ez hogyan korrumpálja a kutatókat és veszélyezteti a tudományt.

Az egyetemek az iparral és a növekvő bürokráciával összefonódva az ún. hármas spirál (*triple helix*) karjai közé kerülnek, összefonódnak az iparral és a bürokráciával (Jacob 1997), és egyes egyetemek (pl. a hollandiai Twente egyetem) már büszkén „vállalkozó egyetem”-nek (*entrepreneurial university*) vallják magukat. (Grit 1997) Nyíltan vállalva ezzel azt, hogy mind az oktatást, mind a kutatást szolgáltatásként, ipari megrendelésre, a piaci orientációhoz igazodva végzik. Az egyetemi oktatók-kutatók teljesítményét kvantitatív mutatókkal mérik és teljesítménybérben finanszírozzák.

A folyamat eredményeként az alap- és alkalmazott kutatás aránya eltolódik az alkalmazott irányába, s a köztük lévő (korábban sem éles) határ elmosódik. Krinsky szerint egyfajta hibridizációs folyamat megy végbe (Krinsky 2003: 86).

Már a fenti vázlatos helyzetleírásból, kivált pedig Berdahl idézett szavaiból kitűnik - úgy hiszem -, miért dúl a *science wars*, milyen döntően új fázisba lépett a tudomány. A természet- és műszaki tudományok, valamint a társadalom- és humán tudományok közötti szakadékot gazdasági (piaci) tényezők mélyítik: egyrészt az egyre szűkösebb költségvetési erőforrások megosztásáért, másrészt az egyre bővülő ipari (piaci) erőforrások megszerzéséért és megtartásáért folyik a harc, amelynek ideológiai álcája a racionalizmus/irracionalizmus erőinek összecsapása, másképpen: a józan, sikeres és kézzelfogható eredményeket produkáló természettudós/mérnök küzdelme a hibbant posztmodernnek (az „intellektuális imposztorok”; Sokal-Bricmont 2000) ellen, akik gátolni akarják a tudomány és technika újabb és újabb vívmányainak megszületését.

De nem céлом itt a nemzetközi tudósközösséget megosztó viták hátterének mélyebb feltárása. Ez a megosztottság a posztakadémikus fázisba ért tudomány egyik következménye csupán. A mélyebb - és kevésbé látványos - *episztemológiai* következmények némelyikére már a fentebb idézett tudósok megnyilatkozásaiból is következtethetünk. A legfontosabbak: a tudomány alapvető „minőségbiztosítási” módszerének, a nyílt, szabad, kritikai diszkussziónak, a tudományos vitáknak kiszorulása egyes területekről (Anderson, 1999); a tudomány belső logikája vezérelte fejlődés helyett a külső, piaci vezérlés dominánssá válása, s ezzel a tudomány kompartmentalizálódása, össze nem függő részekre szakadása; a tudományos igazság „közkinccs” voltának megszűnése, átalakulása „szellemi termék”-ké, s vele a tudomány *objektivitásának* veszélybe kerülése (Ziman 1996); s végül az objektivitásba vetetett hit megrendülése, a bizalmi válság.

Súlyos és aggasztó fejlemények ezek, hiszen - mint John Ziman írja: „A tudományos objektivitás nem absztrakt filozófiai erény, hanem olyan kulturális norma, amely a társadalmi gyakorlat szövevényében ölt testet. Az objektivitás teszi a tudományt igazán értékesé a társadalom számára, és ez a tulajdonság egyben garancia a megbízható, az érdekeket nem kiszolgáló tudásra. A tudománynak egyedülálló

szerepe van a ténybeli viták eldöntésében. Ez nem abból adódik, hogy különlegesen racionális vagy szükségképpen birtokában van az igazságnak. Azért van, mert az anyag természetével kapcsolatos kérdésekben tekintélyt szerzett magának részre nem hajlásával. A demokratikus társadalom bonyolult szövetét ebben az objektivitásban való bizalom tartja össze. A tudományt, mint objektív döntőbíró nélkül sok társadalmi konfliktust, csak politikai beavatkozással vagy nyílt erőszakkal lehetne feloldani” (Ziman 1996: 488).

Irodalom

BARNES, B. 1974: *Scientific Knowledge and Social Theory*. London: Routledge.

BARNES-BLOOR 1982: Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In Hol-lis-Lukes (eds.): *Rationality and Relativism*. MIT, (magyarul: Laki 1998).

BLOOR, D. 1976/1991: *Knowledge and Social Imagery*. London, Chicago (magyarul részlet: In Forrai-Szegedi 1999).

BLOOR, D. 1983: *Wittgenstein, a Social Theory of Knowledge*. London.

BLOOR-EDGE 2000: Knowing Reality through Society. *Soc.Studies of Science* 30/1.

BLUMENTHAL, D. et al. 1986: University-Industry Research Relationships in Biotechnology. *Science* 232:1361-1366.

COLE, S. 1996: *Voodoo Sociology*. In Gross-Levitt-Lewis 1996.

CROMBIE, A. 1994: *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*. London.

FEHÉR, M. 1984: A poszt-pozitivist tudományfilozófia válsága. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984/5-6.

FEHÉR, M. 1997: A posztakadémikus tudományig és tovább. *Magyar Tudomány* 97/7.

FEHÉR, M. 2002: Tudományról és tudományfilozófiáról az ezredfordulón, *Magyar Tudomány* 2002/3. ,5.

FORRAI GÁBOR - SZEGEDI PÉTER (szerk.) 1999: *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Áron.

FUNTOWITZ - RAVETZ 1992: Three Types of Risk Assessment and the Emergence of Post-normal Science. In Krimsky-Golding (eds) *Social Theories of Risk*. Westport.

GIBBONS et al. 1994: *The New Production of Knowledge: the Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London.

GOLDMAN, A. 1986: *Epistemology and Cognition*. Oxford.

GOLDMAN, A. 1999: *Knowledge in a Social World*, Oxford.

GRIT, K. 1997: The Rise of the Entrepreneurial University. *Science Studies* 2/1997.

GROSS-LEVITT-LEWIS (eds) 1996: *The Flight from Science and Reason*. New York.

HACKING, I. 1985/1999a: Styles of Scientific Reasoning. In Rajchman-West(eds) *Post-Analytic Philosophy*. New York (magyarul: Forrai-Szegedi 1999).

HACKING, I. 1999b: *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard Univ. Press.

HACKING, I. 2000: How Inevitable are the Results of Successful Science? In Howard (ed.) *PSA98* pt. II.

HARDWIG, J. 1985: Epistemic Dependence. *J. Philos* vol. 82.

HULL, D. 1988: *Science as a Process*. Chicago.

JACOB, M. 1997: Life in the Triple Helix: the Contract Researcher, the University and the Knowledge Society. *Science Studies* 2/1997.

KITCHER, Ph. 1993: *The Advancement of Science*. Oxford.

- KNORR-CETINA, K. 1981: *The Manufacture of Knowledge*. Oxford.
- KOERTGE, N. 2000: Science, Values and the Value of Science. In Howard (ed.) *PSA98*, pt. II.
- KORNBLITH, H. 1985: *Naturalizing Epistemology*. MIT.
- KRIMSKY, Sh. 2003: *Science in the private interest*. New York: Rowman and Littlefield.
- KUHN, Th. 1962/1970: *The Structure of Scientific Revolutions*, (magyarul: *A tudományos forradalmak szerkezete*. 1984, Gondolat, 2000, Osiris).
- KUHN, Th. 1993: *Afterwords*. In Horwich (ed.) *World Changes*. MIT.
- LAKI JÁNOS (szerk.) 1998: *Tudományfilozófia*. Budapest: Osiris.
- LAKI, J. 2005: A TUDOMÁNY NYELVJÁTÉKA. IN NYÍRI-PALLÓ (SZERK.) *Túl az iskolafilozófián*. Budapest: Áron.
- LATOUR, B. 1993/1999: *Sohasem voltunk modernek*. Budapest: Osiris.
- LAUDAN, L. 1984: The Pseudo-Science of Science. In Brown (ed.) *Scientific Rationality, the Sociological Turn*. Reidel (magyarul: *A tudomány áltudománya*. In Forrai-Szegedi 1999).
- MERTON, R. 2000: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris.
- PATAKY P. 1999: A Tudomány Világkonferenciája (hozzászólás). *Akadémia*, (különszám).
- PICKERING, A. 1984: *Constructing Quarks*. Edinburgh.
- POLÁNYI, M. 1994: *Személyes tudás*. Budapest: Atlantisz.
- QUINE, W. O. 1969: Epistemology Naturalized. In *Ontological Relativity and Other Essays*, New York (magyarul: Forrai-Szegedi, 1999).
- RORTY, R. 1981: *Philosophy and the Mirror of Nature*. New York.

SOKAL, A. - Bricmont, J. 2000: *Intellektuális Imposztorok*. Budapest: Typotex.

SZÉKELY L. 2005: A Sokal-affér üzenete a tudományfilozófia számára. In Nyíri-Palló (szerk.) *Túl az iskolafilozófián*. Budapest: Áron.

Tudomány és Technológiapolitika 2000, a kormány tudomány és technológiapolitikai elvei és cselekvési programja, OM Budapest.

TURNER, S. 2003: The Third Science War. *Social Studies of Science* 33/4: 581-613. WEINBERG, A. 1972: Science and Trans-Science. *Minerva* vol. 10.

WEINBERG, S. 1996: Sokal's Hoax. *New York Review of Books*, August 8/1996.

WOOLGAR, S. 1988: *Science, the Very Idea*. London.

WSF-Budapest 2005: World Science Forum:
http://www.sciforum.hu/index_page.php?content=wsf2005&image=wsf2005

YLIKOSKI, P. 1995: The Invisible Hand in Science. *Science Studies* 2/1995.

ZIMAN, J. 1996: 'Post-academic Science': Constructing Knowledge with Networks and Norms. *Science Studies* 9., (magyarul részletek: Elveszti-e objektivitását a tudomány? *Természet Világa* 1996. nov.

ZIMAN, J. 2000: *Real Science*. Cambridge.

Boros János - Pragmatizmus

Ha egy gondolkodásmódot, kijelentést vagy cselekvésmódot „pragmatikusnak” neveznek, akkor általában arra kívánnak utalni, hogy nem annyira elvekről, mint inkább gyakorlati megvalósításról, megvalósíthatóságról van szó - akár elvek feladása vagy zárójelbe tétele árán is. Maga a kifejezés a görög *pragma* szóból ered, amely tevékenységet, cselekvést jelent. Filozófiai irányzatként a 19. században jelent meg az Egyesült Államokban, kidolgozói Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, legnagyobb kortárs képviselői pedig Richard Rorty és Hilary Putnam. A pragmatikus beállítódás napjainkra az amerikai mellett nagy hatást gyakorol az európai kontinens politikai, etikai, tudományos és gazdasági életében is. Összefüggéseinek feltárására célravezető áttekintést adni a legjelentősebb gondolkodói által megfogalmazott elvekről és eszmékről.

A pragmatizmus fellépése: Peirce Descartes-kritikája. A pragmatizmus Charles Sanders Peirce (1839-1914) Descartes-kritikájával veszi kezdetét. E kritika nemcsak a karteziánus episztemológiai struktúra felszámolására tesz kísérletet, hanem a megismerő szubjektum társadalmi izolálásával szemben kiemeli a tudományos közösség szerepét a megismerésben és a kutatásban. Peirce, "*How to Make Our Ideas Clear?*" (Hogyan tegyük világossá eszméinket?) című, 1878-as írásában Descartes ismeretelméleti alapelvének fölülvizsgálatát javasolja, megkérdőjelezvén, hogy a megismerést „világos és elkülönített” ideákra lehet alapozni. A bizonyos és cáfolhatatlan tudás keresése során Descartes feltételezte, hogy az ilyen fajta ideák az ész számára evidens közvetlenséggel mutatják saját „igaz” voltukat. Az ész intuitív „látása” által bizonyos elemi fogalmak tartalmi helyessége, strukturális koherenciája és más fogalmaktól való különbsége, tőlük való elkülönítettsége másra, további fogalmakra vissza nem vezethetően, tőlük függetlenül mutatkozik meg. Peirce kétségbe vonja, hogy elgondolhatók a Descartes által jellemzett fogalmak, hisz nem feltételezhetünk olyan intellektust, amely képes a fogalmakat mindig tévedhetetlenül felismerni. De még ha lehetséges volna is elgondolni egy ilyen kognitív erőt, nem valószínű, hogy bárki ténylegesen rendelkezhetne vele. Amikor a logikusok az ideák világosságáról

beszélnek, pusztán egyfajta „szubjektív érzésre” gondolnak - ezért van szükségük arra, hogy ezt az érzést megerősítsék az „elkülönítettség” attribútumával. Ám ez nem jelent többet Peirce szerint, mint azt, hogy az idea vagy fogalom világos összetevőkből áll, vagyis pontosan definiálható. Mindennek azonban semmi köze sincs a „modern gondolkodás masinériájának működtetéséhez” (*enginery of modern thought*), hiszen senki sem gondolja többé, hogy ha a fogalmakat intuitíve, belsőleg tisztán látjuk, összetevőiket koherensen összekapcsoljuk, abból a fogalomnak bármiféle „igazsága” származhatnék, azaz egyszer csak „a” valóságra utalóvá válnék.

Peirce számára nincs semmiféle belső tisztánlátás; minden „belátást” valójában hipotetikusan vezetünk le külső tények ismeretéből (Peirce 1982-: 2/213). Ugyanígy elveti a karteziánus közvetlen *episztemológiai-ontológiai* látásmódot is: nem igaz, hogy amit „belső” intuícióval tisztán látunk, annak „rögzített” vagy „rögzíthető” köze lenne ahhoz, ami és ahogy az észen kívül, valóságosan van. Attól, hogy valamiről úgy véljük, tisztán látjuk, még nem biztos, hogy igaz - lehet, hogy tévedünk. Peirce azzal, hogy kijelenti, „Nincs fogalmunk egy abszolút megismerhetetlenről” (uo.), nem fogadja el Descartes radikális „teologikus” megalapozását, vagyis hogy a kétely, a tévedés, a „homályos látás” lehetőségét a „tisztánlátást” garantáló „jó Isten eszméjével” számolja föl. Peirce szerint a karteziánus és leibnizi program a filozófia számára „logikai díszként” (*ornament of logic*), régi ékszerként (*antique bijou*) funkcionálnak: „eljött az ideje, hogy olyan módszert fogalmazzunk meg, amellyel a gondolat világosabbá válik” (Peirce 1878/1982-: 3/258/34-35).

De vajon mi az, ami Descartes istene helyett a valóságra vonatkozó tisztánlátásunkat biztosítja? Hume, aki elismeri, hogy a tények megismerésére kizárólag szolgáló érzékek tévedhetnek, a „biztosabb” tudás elérésére az érzéki tapasztalatoknak más emberek tapasztalataival való összevetését és a helyes arányok (*proportions*) keresését javasolja, miközben az ismeretelmélet filozófiai értelemben vett „megalapozási” kérdését megoldhatatlannak tartja (Hume 1990: 153). Kant - akinek programját Hume megelőlegezte (Hume 1990: 13-14) - a megismerés igazságát az ész tapasztalat előtti és tapasztalatot konstituáló szerkezetében próbálja megalapozni.

Peirce többféleképpen próbál a fundamentális ismeretelméleti kérdésre válaszolni: a tudományra való Hume-iánus hivatkozással és Hume-ra emlékeztető fogalmakkal (*instinct, affinity*) magyarázza kvázi-realizmusát, melyek irányjelzőként vezetnek a megismerést az „igazság” felé: „az ember bizonyos belátással rendelkezik, ami ugyan nem elég erős ahhoz, hogy gyakrabban legyen helyes mint helytelen, de elég erős ahhoz, hogy ne legyen túlnyomóan helytelen (...) Belátásnak hívom, mivel a tevékenységek ugyanazon általános osztályához tartozik, mint az érzéki ítéletek. Ez a képesség ugyanakkor az ösztön általános természetével rendelkezik, hasonlít az állatok ösztönéhez abban, hogy túllép eszünk általános erőin és ezáltal irányít bennünket, mintha olyan tények birtokában lennénk, amelyek teljesen túl vannak az érzékeink által elérhető tartományon. Abban is hasonlít az ösztönre, hogy kevés hajlamot mutat a tévedésre; mert bár gyakrabban téved, mint ahányszor nem, egészben való helyességének relatív gyakorisága a legcsodálatosabb dolog alkatunkban” (Peirce 1982-: 5/173). A realizmust, amely Arisztotelésztől a középkoron át napjainkig pusztán az *egyik* ismeretelméleti irányzat, Peirce az ösztön „tudományos fogalmával” magyarázza. Ennek révén ugyan a mai nyelvhasználó számára érthetőbbé válik az ész és a világ „rokonsága” vagy „izomorfiaja”, ám kérdés, hogy többet magyaráz-e meg, mint Tamás állítása, mely szerint az emberi értelem és a világ ugyanazon rend (*ordo*) szerint strukturált, vagy Hume, aki már áttér a középkori beszédmódtól az újkoriba, hiszen „a természet és az eszmék közti előre elrendezett harmóniáról” (*pre-established harmony*) és a természettől belénk helyezett ösztönről beszél, amely eligazít a természetben „kint” levő dolgok közt (Hume 1990: 54-55). Ha figyelembe vesszük, hogy Hume a megismerést a tapasztalatra alapozta, a tévedést a többi okos emberrel való diszkusszió által igyekezett kiküszöbölni, a realizmust pedig egyfajta ösztönös affinitásban alapozta meg, akkor láthatóvá válik Peirce-re gyakorolt hatása. Hume ugyanakkor nem állította, hogy az ismeretelméleti „szakadék” áthidalható. Peirce viszont bízik a tudományból származó szavak szinte mágikus vagy inkább „technológiai” erejében, azt hívén, elegendő a megfelelő „modern” szavak helyes használata és - elkészül a híd.

Az ösztönanalógia látszik biztosítani a gondolkodó tudata és a természet közti *affinitást*, mely legfeljebb azzal a *reménnyel* igazolható, amely minden pragmatikus gondolkodás kísérője. A kutatás „arra a

reményre épül, hogy elegendő affinitás van a gondolkodó tudata és a természet közt, hogy a találgatás ne váljék egészében reménytelenné, feltéve, hogy minden találgatást összevetünk a megfigyeléssel” (Peirce 1982-: 1.121). Peirce a reményt a természet átfogóbb folyamataiba és a vele a megismerési folyamat által harmonizáló közösségbe helyezi.

Peirce pragmatizmusa akadémikus és technikai jellegű maradt, az irányzatot *William James (1842-1910)* népszerűsítette, aki megfogalmazta a klasszikus pragmatizmus fő tételeit az amerikai filozófiát *Pragmatism* címen összefoglaló, 1907-ben megjelent előadásaiban. Itt Peirce-t nevezi a pragmatizmus alapítójának, akinek imént elemzett írása szerint a hitek, vélekedések, meggyőződések valójában cselekvési szabályok, az igaz vélekedések pedig éppen a sikeres, működő, eredményes cselekvések (James 1907/1988: 26/148).

A tudomány és a filozófia James számára is elsősorban az „igazság” keresése. Peirce-től eltérően azonban nem hiszi, hogy a korábbi filozófiák vagy tudományok közelebb vittek az igazsághoz. A tudományokban és a filozófiákban sokféle „igazság” van, és egyetlen igazságkritériumot sem találtak, amelyben mindenki egyetértett volna: „Soha nem tudtak megegyezni annak próbájában, hogy mi valójában az igaz. Egyesek a kritériumot az érzékelés mozzanatán kívülre helyezik, vagy a kinyilatkoztatásba, a *consensus gentium*ba (az általános egyetértésbe), a szív ösztöneibe vagy a faj rendszerezett tapasztalataiba. Mások próbára teszik az érzékelő mozzanatot - Descartes például (...); Reid a *common sense*-szel, Kant az *a priori* szintetikus ítéletek formáival. (...) Mennyi véleményről állították már, hogy objektíve nyilvánvaló és abszolúte biztos! A világ teljesen racionális - léte végső soron durva tény; létezik személyes Isten - a személyes Isten elgondolhatatlan; létezik egy tudaton kívüli fizikai világ, melyet közvetlenül ismerünk - a tudat csak saját eszméit ismerheti; létezik morális imperatívusz - a kötelesség csak a vágyakból ered; (...) Van ez - van az; már minden gondolatot abszolúte igaznak gondolt valaki, míg szomszédja abszolúte hamisnak tartotta azt” (James 1979:22-23).

James szerint a filozófián kívül is valamennyi tudományág, a tudományágakban a különféle iskolák és irányzatok saját cél-, módszer- és igazságfogalommal rendelkeznek, olyannyira, hogy azok egymással éppen különbözőségeik miatt nem vethetők össze. Úgy véli,

hogy a különböző diszciplínák vagy filozófiák közti vitás kérdések tárgyalásához az első lépés a fogalmak tisztázása, vagyis annak eldöntése, vajon ugyanarról beszélnek-e a vitázó felek. Elővéve a régi skolasztikus elvet, „valahányszor ellentmondással találkozunk, distinkciót kell alkalmaznunk” James (1907/1988: 25/146) azt állítja, a diszciplínák fogalmait elemezve többértelműségeket fedezhetünk föl, mellyel minden elvont tudományelméletnek számolnia kell. Richard Rorty éppen ebben a jamesi tradícióban állva nyilvánítja értelmetlennek az „általános” tudományfilozófiai kérdéseket és azt javasolja, kerüljük el azokat a találós kérdéseket, melyek a paleontológia és a részecskefizika közös metodológiáját keresik, vagy azt kérdezik, a valósághoz való milyen közös viszony állapítható meg olyan tudományok esetében, mint például a topológia és az entomológia (Rorty 1991:47).

A pragmatizmus fogalma. A jamesi pragmatizmus az igazságot vizsgálva nem magukat a fogalmakat vizsgálja, hanem a fogalmakkal kapcsolatos vélekedéseket, hiteket (*belief*). A fogalom mintegy a vizsgáló aktuális vélekedéseiben - a fogalmakhoz rendelt vagy rendelhető cselekvési szabályokban (*rules for action*) - „aktivizálódik”. A megismerés során, amikor a cselekvés a nyelven kívül tételezett entitásokra, tárgyakra irányul, e cselekvéseket az érzékelés és az érzékeléshez kapcsolódó kognitív (az érzéki adatokat szintetizáló és differenciáló, azokat „fogalomra hozó”, a fogalmakat összekapcsoló, csoportosító és szétválasztó, a fogalmakból mondatokat, mondatrendszerket alkotó stb.) reakciók képezik. A Peirce-elv (James elnevezése) szerint a pragmatizmus pusztán azokat a fogalmakat és elméleteket tudja értékelni, illetve csak azt tartja tényleges fogalomnak és elméletnek, amelynek „konkrét következménye”, „gyümölcse”, „készpénz-értéke” van: „A pragmatikus módszer (...) csak egy bizonyos orientációs beállítottságot (jelent). *Azt a beállítottságot, amely hátat fordít az »első« dolgoknak, az alapelveknek, a »kategóriáknak«, a feltételezett szükségszerűségeknek, és arccal a »végső« dolgok, a gyümölcs, a következmények, a tények felé fordul*” (James 1907/1988: 29/153).

A jamesi pragmatizmus céljai elérése érdekében elfordul a verbális megoldásoktól, az absztrakciós szintek szaporításától, a zárt rendszerektől, az abszolút érvényességre törekvő állításoktól. Tág értelemben vett módszerén kívül nincsenek elméletei és dogmái. James

nem feltételezi, hogy már megtaláltuk, vagy megtalálhatnánk az abszolút igazságot, a világegyetem alapelvét, a mágikus szót, amely hatalmat biztosít számunkra a világ fölött. A világgal kapcsolatos nézeteink folyamatosan változnak, újabb és újabb teóriák váltják fel a régieket, az elméletek aktuális nézeteinket tükrözik, és nem a világ egyetemes és változatlan alapelvét. Elméleteink nem belátások a világ mélységeibe, hanem pusztán eszközök, hogy jobban eligazodjunk a tapasztalati világban, hatékonyabban tudjunk bánni vele.

A pragmatizmus nem kötelezi el magát egyik filozófiai irányzat mellett sem, hanem figyelembe véve, hogy azok nem végérvényesek, tehát nem tekinthetők merev és statikus rendszereknek, mintegy föllazítja a hagyományos merevséget és „munkára fogja” az elméleteket (James 1907/1988: 28/152), „meglovagolja” az eszméket (James 1907/1988: 30/155). Az eszmék csak addig érdekesek, amíg tapasztalati világunk egyik helyéről elvisznek bennünket a másikra, amíg megfelelően összekötik a dolgokat, amíg számunkra munkát takarítanak meg.

A létrehozott igazság. A pragmatikus igazságfogalom aktivitás- és jövőirányultságából következik az igazság „létrehozott” volta. Miután az igazság nem „ott kint”, önmagában van, hanem a legtágabb értelemben vett környezettel való sikeres együttműködésben, ezért az igazság az ember és környezete által együttesen létrehozott „siker”.

A pragmatizmus humanista, ám nem transzcendentális, hanem naturalizált, evolutív humanizmus, s nemcsak abban az értelemben, hogy az ember jövővárását, tehát intencionális transztemporalitását teszi meg filozófiája egyik legjelentősebb aspektusának, de abban is, hogy szerinte az igazság és a világról való tudásunk nem értelmezhető az emberi kreativitás nélkül. Természetes módon érkezünk el az igazság humanisztikus elvéhez: „Főneveink és mellékneveink mind humanizált örökségek, és az elméletekben, amelyekbe beépítjük őket, a belső rendet és felépítést teljes mértékben emberi megfontolások diktálják, közöttük az intellektuális következetesség. A matematikát és a logikát magát az ember által létrehozott új és új elrendeződéseik tartják erjedésben; a fizika, az asztronómia és a biológia az igények messze hangzó szavához igazodik. Előregázolunk a friss tapasztalat mezején, felfegyverkezve azokkal a hitekkel, amelyeket őseink és mi magunk már megalkottunk; ezek

határozzák meg, hogy mit veszünk észre; amit észreveszünk, meghatározza, hogy mit teszünk; amit teszünk, megint csak meghatározza, hogy mit tapasztalunk; így - bár fennmarad az a makacs tény, hogy *van* egy érzéki áramlás - lépésről lépésre kitűnik: a *rá vonatkozó igazság* jobbára mindvégig a saját alkotásunk” (James 1907/1988: 114-115/272). A világ nincs készen, nem végérvényes, hanem az emberi közreműködés hatására folyamatosan alakul. Maga a megismerés, a gondolkodás, a filozófia is a világ része, a filozófiával, a tudománnyal és valamennyi intellektuális tevékenységgel a világ válik újjá: a világ a jövőben a megismerés által új lesz, a világ arra vár, hogy megismerjük, de a megismerés által *új világot* is kapunk: „*a pragmatizmus számára* (a valóság)... *még mindig készülődben van, és beteljesülését részben a jövőtől várja*” (James 1907/1988: 115/273).

Az aktivista igazságvárás, az igazság „bekövetkezésének” és „megalkotásának” jövőbeli *eseménye*, az *esemény aktív, résztvevő reménye* a pragmatizmust etikai filozófiává teszi. Amennyiben az igazság a vélekedés megvalósulása, amely megvalósulás a mi résztvevő cselekvésünkön keresztül is történik, úgy az igazságnak belsőleg etikainak is kell lennie. A *létezik* és a *kell* közti kanti megkülönböztetés érvényét veszti: az, ami ténylegesen van - legalábbis amennyiben tudhatunk róla -, inkább „lesz”, mint „van”, és pedig saját cselekvésünk által lesz az, ami. Az igazság James-nél ennek a logikának megfelelően a „jó” egy fajtája (James 1979), és miután az igazság az, ahogyan a világot látjuk, és ezt a világlátást mi magunk alakítjuk ki, így az igazságkereső aktivitás Jamesnél etikai és tudományos, egy jobb világ megteremtésén való fáradozás.

A pragmatikus igazságfogalom performatív és nem leíró jellege vezet oda, hogy az igazság kimondása és megvalósítása személyes elköteleződést is jelent. Hiszen nem pusztán elméleti leírásról van szó, hanem értékválasztásról, cselekvésről, világalakításról is. Ezért kap a pragmatikus filozófia nagy klasszikusánál, Dewey-nál a nevelés, a politikai demokrácia szabályainak kidolgozása és a felnövekvő generációval való elsajátíttatása különösen nagy hangsúlyt. A pragmatizmus az igazság performatív és nem reprezentatív felfogásával elkötelezi magát egy jobb társadalom létrehozása mellett, ahol ez a jobbító folyamat alapvetően az egyes ember szintjén zajlik, melynek következménye lehet a társadalom lassú, fokozatos javulása, „emberibbé” válása.

John Dewey, az amerikai szellem legmélyebb és legteljesebb kifejezője. E szavak a párizsi egyetemen hangzottak el, Dewey kitüntetése alkalmából, 1930-ban. *John Dewey (1859-1952)* a pragmatizmus „virágkorának” filozófusa, a New York-i Columbia egyetem professzoraként Amerika világszerte ismert filozófusa, akinek hozzászólása nélkül egyetlen kortárs amerikai értelmiségi vitát sem tekintettek lezártnak. A 30-as évektől, de főként 1952-ben, kilencvenhárom éves korában bekövetkezett halála után az amerikai egyetemi filozófiai intézetekben azonban háttérbe szorult filozófiája, és átadja helyét a háború alatt Amerikába vándorolt bécsi filozófusok tevékenysége nyomán kialakult analitikus filozófiai mozgalomnak.

Dewey a hagyományos logika legnagyobb hibájának azt tartja, hogy „ahelyett, hogy megmentette volna az embert (...) a tévedés természetes forrásától, a természetnek az egység, az egyszerűség és az általánosság hamis racionalitását tulajdonította, amivel e forrásokat káprázattal még törvényerőre is emelte. Az új logika tisztsége az lenne, hogy az ész önmaga ellen védje: (...) értelmileg engedelmeskedjen a természetnek, hogy gyakorlatilag parancsolhasson neki” (Dewey 1899-1924/1976-: 12.99).

Racionalitás, tapasztalat, tudomány. Dewey paradox módon az ésszel az ész önmaga ellen akarja védeni. Nem úgy, hogy valamilyen irracionalitás nevében elvetné az ész vagy az értelmet, és nem is úgy, hogy az ész történetiségét, vagy egyáltalán a filozófiatörténeti „észtapasztalatok” fontosságát kérdőjelezné meg. Úgy jár el, hogy miközben az ész kizárólagos múltba forduló, tekintélyelvű gyakorlatait kifogásolja, megkérdőjelezi azt az ellentétes irányultságú naivitást is, amely azt állítja, hogy a valóság, a világ úgy észszerű, amilyen képünk a logikáról és a kutatásról éppen saját korunkban van. Dewey tehát nemcsak a múlt, de a jelen „önabszolútizáló” és ezáltal a fejlődést gátló nyomása alól is föl akarja szabadítani a filozófiai gondolkodást. A racionalitás és a „szofisztikait” gondolkodás Dewey-féle radikális változata - miközben elismeri a racionalitás kikerülhetetlenségét, gyakorlati hasznosságát és történetisége kutatásának fontosságát - rámutat a logika és a racionalitás fogalmának bizonytalanságára. Mert a racionalitás a természet folyamatainak előrejelzésére és ellenőrzésére való törekvésekből és e törekvések időnkénti sikerességéből eredvén, önmaga tovább nem „alapozható meg”, azaz a racionalitás mint olyan mellett nem hozhatók *további* racionális érvek, hanem csak sikerességi

indikációk. Ebből pedig az is következik, hogy a racionalitás megalapozása kérdésének „szisztematikus helye” az emberi gondolkodásban „ugyanott” van, mint a preracionális, mágikus praktikáké. „Szofisztikációval helyettesítettük a babonát, legalábbis jelentős mértékben. De a szofisztikáció gyakran ugyanolyan irracionális és gyakran ugyanannyira a szavak kegyére szorul, mint az a babona, amelynek helyét elfoglalja. A világ bizonytalan jellegével szembeni mágikus biztonsági berendezésünk hatása következtében tagadjuk a véletlent és olyasmit mormogunk, mint egyetemes és szükségszerű törvény, ok és okozat mindenütt jelenvalósága, a természet egyformasága, egyetemes fejlődés és a világ belső racionalitása. Ezek a mágikus formulák nem mágikus feltételekből kölcsönzik erejüket” (Dewey 1925-1953/1981-: 1/45).

Dewey elismeri a tudomány "jótéteményeit", amelyek révén az ember növeli a természeti folyamatok fölötti uralmát, az anyagi jólétet, csökkenti az élet kockázatait. Ugyanakkor - folytatja egy gyakorlati érveléssel - „ha mindent megmondtunk és megtettünk, a világ kockázatos jellege nem változott meg komolyan, arról már nem is beszélve, mennyire nem küszöböltük ki” (uo.). Mindez abban az összefüggésben érthető, hogy Dewey magát a gondolkodást is e kockázatos világ, a természet részének, azon belüli interakciónak tartja: „a gondolkodás, jellegét tekintve, nem különbözik a természetes anyagok és energiák, például a tűz és eszközök használatától, hogy finomítsuk, újrarendezzük és alakítsuk a többi anyagot, például az ércet” (61). Így a gondolkodás is magán kell hogy viselje a világ bizonytalanságait, de legalább tudatában kell lennie azoknak. Az új, Dewey által sürgetett logika, racionalitás és gondolkodásmód figyelembe veszi önmaga ideiglenes jellegét, veszélyeztetettségét; „óvatosságból” a múltba tekintve is a jövőre gondol, és a jövőt alakítva sem feledkezik meg a múlt tapasztalatairól. A jövő jobb előkészítésére, az ész feltételes elfogulatlanságára helyezi a hangsúlyt, arra, amit a logikai pozitivizmus fél szemét a tudományra vetve a „tapasztalásból való tanulás készségének nevez”. Dewey szerint a filozófiának a logikát és gondolkodásmódját kora legjobb és legeredményesebb tudományainak módszerétől és nem régi logikakönyvekből kell tanulnia. *Logic* című műve végén a következőket írja: „Hatalmasak a kulturális következményei annak, ha a logikát nem bennfoglalóan és kizárólag a kutatás eljárásaira alapozzuk. E mulasztás az obskurantizmust bátorítja; olyan hitek elfogadását támogatja,

amelyeket a jelenlegi kutatási módszerek előtt alakítottak ki; és hajlik arra, hogy a tudományos (tehát kompetens) kutatási módszereket specializált technikaként félretolja. Miután a tudományos módszerek egyszerűen a szabad intelligenciát szabadítják föl, ahogy az egy adott időben a lehető legjobban működik, kiszámíthatatlan az e módszerek alkalmazása elmulasztásából adódó, bármely terület bármely problémájával kapcsolatban jelentkező kulturális pusztaság, zűrzavar és torzulás” (Dewey 1938: 535). Ezek az 1938-ban publikált elgondolások Dewey szerint arra ösztönöznek, hogy elsőrendű fontosságot tulajdonítsunk a kortárs tudományos gondolkodásmód és technikák filozófiai feldolgozásának.

A tudományok, a technika és a gazdaság kora újkori fejlődésével nem lehetett tovább a tudás arisztotelészi modelljét, a „a szemlélő perspektívájából felfogott tudást” (*spectator conception of knowledge*; Dewey 1899-1924/1976-: 12/144, 147) fönntartani, mert a tudás egyre inkább *beavatkozott* az életbe: kiderült róla, hogy a világ átalakításának lehetőségét és hatalmát kínálja az embernek. Az ókorból származó „szemlélődő” gondolkodás Dewey szerint pusztán kompenzációs doktrína volt, mellyel a gondolkodók magukat vigasztalták társadalmi, gyakorlati tehetetlenségükért és peremhelyzetükért.

A Dewey által sürgetett gondolkodásmód kialakulása Bacon, Descartes, Locke és Hume munkásságára vezethető vissza. Mint Dewey kiemeli: „Azzal foglalkoztak, hogy megmutatták bizonyos elfogadott felfogásokról vagy intézményekről -amelyek velünk született eszmék, szükségszerű fogalmak szentesítésére hivatkoztak vagy eredetüket az ész autoritativ kinyilatkoztatására vezették vissza -, hogy azok ténylegesen a tapasztalat alacsony eredetéből alakultak ki és véletlenszerűségből, osztályérdekből vagy egyoldalú tekintélyelvől kaptak megerősítést” (Dewey 1899-1924/1976-: 12/126-127).

A 19. században újabb változást jelentett, hogy a biológia fejlődése megváltoztatta az élő szervezetről való gondolkodásunkat; azt többé nem lehetett kantiánusan, környezetétől izoláltnak tekinteni, olyannak, amely egyszerűen adatokat gyűjt, földolgoz, majd visszahat környezetére. Az élő szervezet valójában állandó, folyamatos kapcsolatban van a külvilággal, folytonos egészét alkot vele: „Ahol élet van, ott viselkedés, aktivitás van. Azért, hogy az élet

fönnmaradhasson, ennek az aktivitásnak folyamatosnak és a környezethez alkalmazkodónak kell lennie” (Dewey 1899-1924/1976-: 12/128).

A biológiai szervezetek nem passzív fölvevői a tőlük elkülönített környezet ingereinek, és aztán az ingerek fajonként specifikus feldolgozása után nem egy tőlük idegen környezetben aktívak vagyis cselekszenek, hanem maguk is folyamatosan alakítják környezetüket, belenyúlnak saját környezetükbe. Tehát miközben maguk is adaptálódnak a környezetük változásaihoz, megpróbálják a környezetet is saját igényeiknek megfelelően adaptálni, a környezetet a maguk számára „otthonossá” tenni. Ebben az aktív kapcsolatban a tapasztalat nem passzív befogadás, mint a görögöknél vagy az újkori empiristáknál, hanem elsősorban a „cselekvés dolga” (*affair primarily of doing*). Tapasztalat és cselekvés Dewey-nál az ember természetbe és társadalomba való beágyazottságának, általános értelemben vett kultúrájának része olyannyira, hogy valójában cselekvés nélkül nincs is tapasztalat, és viszont. Az aktív tapasztalat azt jelenti, hogy a „szervezet nem tátott szájjal (...) álldogál, hogy esetleg valami feltűnik. Nem várakozik passzívan és tehetetlenül, hogy valami kívülről benyomást gyakoroljon rá. A szervezet saját egyszerű vagy komplex struktúrájának megfelelően hatást gyakorol környezetére. Következésképpen a környezetben okozott változások visszahatnak a szervezetre és annak aktivitásaira. Az élőlény saját viselkedése következményeinek hatását viseli és szenved el. A cselekvés és az elszenvedés vagy elviselés szoros kapcsolata alakítja azt, amit tapasztalatnak nevezünk” (Dewey 1899-1924/1976-: 12/129). A biológiai szervezet Dewey-nál „be van ágyazódva” természetes környezetébe, az mintegy otthona, ahol nincs éles határ a szervezet és környezete közt, „egymást” folyamatosan alakító, egymásba kölcsönösen „behatoló” „tényezőkről” van szó.

Az igazság. Az itt leírt tapasztalati folyamat a pragmatikus, relációnális, „szerves”, processzuális igazságfogalom kialakulása leírásának is tekinthető. E tapasztalatfogalomhoz kapcsolódó igazság nem „lényegi”, főnévi, nem folyamatoktól független tulajdonságokkal rendelkezik, hanem összefoglaló kifejezés a természetben a természettel való „hadakozás” sikerességére. Az igazság itt éppen ezért mindig „jövőbeli” fogalom, lévén hogy a jövőben derül ki, hogy egy kijelentés vagy elmélet sikeres eszköznek bizonyul-e a környezettel

való hadakozásban. Míg a történeti empirizmus „az eszméket *erőltette* a tapasztalatba, és nem *abból nyerte*” (Dewey 1899-1924/1976-:10/11), addig Dewey kreatív empirizmusa ez utóbbit sürgeti. Az eszmék Dewey számára „az eszméken kívüli, tudaton kívüli dolgokra adott válaszok attitűdjei” (Dewey 1899-1924/1976-: 6/3), és mint ilyenek a dolgokkal való „hadakozás” jellegének változásával maguk is változnak. Dewey igazságfogalma a fölmerülő problémák megfelelő megoldását és nem összefüggő eszméknek valamilyen időn kívüli vagy korábbi létezőkhöz, vagy módszertani elvekhez való hozzáigazítását jelenti (vö. Dewey 1899-1924/1976-: 6/32), és nem is az eszméknek a saját természettel rendelkező téridőbeli dolgoknak való megfelelését (33).

Richard Rorty, a kortárs pragmatizmus kiemelkedő képviselője.

Richard Rorty (1931-2007) Dewey követőjeként megkérdőjelezi a filozófiai igazságkereső programok eredményességét. A filozófia történetében számtalan filozófus állította, hogy megtalálta az igaz filozófiát vagy az igaz módszert, utókoruk azonban rendre relativizálta törekvéseiket. Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* (A filozófia és a természet tükre) című, 1979-es könyve ezekkel a szavakkal kezdődik: „filozófiai tanulmányaim kezdetén meglepetéssel töltött el, ahogy a filozófiai problémák - új feltevések vagy szótárak eredményeként - megjelentek, eltűntek vagy megváltoztatták alakjukat” (Rorty 1979: XIII). Rorty egész munkássága e talány körül forog, javaslataival döntő módon befolyásolta a 20. század vége és a 21. század eleje amerikai analitikus filozófiai vitáit, számos kortárs analitikus filozófus szükségesnek tartja, hogy pozícióját Rorty nézeteihez igazítsa, elgondolásainak támogatójaként vagy kritikusaként lépve föl (Williams 1991: xx).

Rorty szerint napjainkban legfeljebb az előfeltételekről való gondolkodás (amit ő terápiának nevez), semmint magának a filozófiának a művelése lehetséges. Célja nem elsősorban a filozófia fölszámolása, hanem a filozófiai tételek és megalapozások végiggondolása. Miután pedig úgy véli, a maga részéről ez megtörtént, nem marad számára más, mint a filozófia felszámolása. Rortyt az analitikus filozófusoktól eltérően nem annyira terapeutikusan lehet kritizálni - ő ugyanis túl van azon a terápián, amit maga javasol -, hanem inkább annak megkérdőjelezésével, hogy ténylegesen végig lehet-e gondolni a filozófia kérdéseit, hogy ténylegesen meg lehet-

e állapítani e kérdések és kérdésmódok „végét”. Túl azon, hogy a „filozófia végiggondolása” fogalmának nehéz lenne egyértelmű értelmet adni, megkerülhetetlenül fölmerül a kérdés, *honnan* tudja Rorty, hogy az episztemológia kérdésfeltevései nem oldhatók meg végérvényesen és megnyugtatóan, honnan meríti ezen vélekedése *igazságát*. Rorty Peirce-hez intézett kérdését Rortyval szemben is megismételhetjük, „Honnan tudja, hogy *nincs az ismeretelméleti kérdésekre megoldás?*”

Rorty erre a kérdésre nem megoldási javaslati *eredetére* hivatkozva válaszol, nevezetesen, hogy „végiggondolt” *mindent*, hanem azzal, hogy érvénytelennek nyilvánítja az episztemológia szótárát, ami által szerinte érvénytelenné válik az öfeléje „visszafordított” kérdés. „Immunizációs” stratégiája az, hogy megpróbálja „azt a szótárt létrehozni, amelyben (...) (az) ellenvetések elhárítása nagyrészt más dolgok újra leírásán múlik, annak megkísérlésén, hogy kedvenc metaforáink hatókörének kiszélesítésével kibújjunk az ellenvetések alól. (...) az én stratégiám is az (...), hogy megpróbálom azt a szótárt létrehozni, amelyben (...) (az) ellenvetések megfogalmazásai rossz hatást keltenek; ezáltal megváltoztatom a tárgyat ahelyett, hogy hagynám, hogy az ellenvetés szerzője maga válassza meg fegyvereit és a terepet, ahol kritikájával frontálisan támadhat” (Rorty 1989/1994: 44/61). Azáltal, hogy Rorty szótárát és kontextust vált, lehetetlenné válik szótárának egy másfajta, akár episztemikus szótárral való kritizálása, ám az is kérdésessé válik, hogy érvényesnek tekinthető-e az ő episztemológiát érintő kritikája. Rorty nem veszi figyelembe, hogy a James- és Dewey-féle pragmatikus „funkcionalizmus” vagy „operacionalizmus” elve az ő filozófiavégi attitűdjében felszámolódik: hiszen miként lenne értelmezhető egy funkcionális vagy operacionalizmus „transzkontextuálisan”, vagy egyik kontextusból a másikba átlépve. Ha helyes ez az érvelés, akkor érvénytelennek kell tekintenünk minden, az episztemológia végét jósló kijelentést is. Csak az az állítás marad érvényes, hogy ha valaki nem kíván filozófiát művelni, választhat más nyelvet vagy más metaforát.

Az ilyen és ehhez hasonló kritikákkal szemben Rorty kettős stratégia szerint jár el. Egyrészt maga továbbra is részt vesz az analitikus filozófiai vitákban. Erre nemcsak gondolkodása eredete miatt kényszerül, hanem azért is, mert a vitákban számtalanszor (hol helyeslően, hol rosszalóan) rá hivatkoznak. Ugyanakkor

toleranciaelvét és széles körű érdeklődését úgy érvényesíti, hogy mindazokat a filozófusokat, akiket olvas, de akiket nem képes analitikus kollégáival mint relevánsakat a filozófia szempontjából elfogadtatni, a *magánjellegű* szóhasználat és filozófia körébe sorolja. Ugyanakkor éppen a „magánjellegű” filozófusokra hivatkozva szól hozzá a filozófia *egészéhez*, annak történetéhez, jelenkori problémavilágához és a tényleges vagy az általa kívánt-javasolt fejlődési irányokhoz. Mindkét irányzat olvasása során talán legfontosabb és mindig jelenlevő pragmatikus funkcionalista kérdése, hogy mire *jó*, mire *használható* az adott rendszer.

Az analitikus nyelvfilozófia megkérdőjelezése. Rorty filozófiakritikáját - amelynek alapvetően a szubjektumorientált hagyomány és főként az analitikus filozófia a célpontja - számtalan kontextusban megfogalmazza. *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy* (A lingvisztikus filozófia metafilozófiai nehézségei; 1967) című művében az analitikus nyelvfilozófiát bírálja. Az írás egy évvel Foucault könyve, *Les mots et les choses* (A szavak és a dolgok) után jelenik meg és egy időben Derrida átütő hatású strukturalizmus-kritikájával, melynek címe *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (A struktúra, a jel és a játék a társadalomtudományok diszkurzusában). Derrida Montaigne-től vett mottóját Rorty is választhatta volna a maga írása, de egyáltalán filozófiai programja elé: „Nehezebb értelmezni az értelmezéseket, mint a dolgokat” (Derrida 1967: 409) - kiegészítve azzal, hogy csak az értelmezések értelmezhetők. Rorty szerint a filozófusoknak többé nem az a feladatuk, hogy megtalálják a Titkot, hanem azt a reménységet kell táplálniuk, hogy elődeik világleírásának jobb leírásával magának a világnak is jobb leírását adják (Rorty 1982: xl). Mint ahogy Derrida a strukturalizmus virágkorában, úgy Rorty a nyelvfilozófia nagy korszakának idején fundamentális kérdéseket tesz fel e filozófia előfeltevéseivel kapcsolatban. Mint megállapítja, a „filozófia történetét korábbi filozófusok gyakorlatai elleni forradalmak és a filozófiának olyan tudománnyá való átalakítási kísérletei lyuggatják át, amelyben a filozófiai tételek próbájára egyetemesen elismert döntési eljárások állnak rendelkezésünkre” (Rorty 1967:1).

Ám Szókratésztől Kantig és Husserlig az említett törések és forradalmak mindig „csak” egy új módszer kidolgozásában álltak: „a helyzet javasolt orvossága tipikusan egy új módszer elfogadása volt”

(uo.). Az új módszer, eljárás, gondolkodási stílus, nyelvhasználat mindig *valamiről* igyekezett szólni - a világról, az emberről, a megismerésről, a Létről, a Szépről, a Jóról, a természetről stb. -, és pedig *igaz* módon, tehát annak *megfelelően*, amiről szólni vélt. A módszer mint kiválasztott útvonal már *eleve* döntést feltételez arról, hogy *mihez* és *hogyan* akar a módszert választó eljutni, tehát már eleve feltételezi, hogy a módszeres gondolkodó már gondolatban *ott van*, ahova az útnak vezetnie kellene. Feltételezi, hogy tudja, *hova* akar eljutni, miről akar beszélni, nem véve észre, hogy ekkor a beszéd már nem felfedezés, pusztán ismétlése a *már* tudottnak, és így „tudományos” - ha nem is „pedagógiai” - szempontból, fölösleges. Mint Rorty kiemeli, ahhoz, hogy tudjuk, „mely módszert fogadjuk el, már valamilyen metafizikai és episztemológiai következtetésre kellett jutni” (uo.).

Eleve tudni kell, hogy milyen a világ, és ehhez képest „hol” helyezkedik el a megismerő, és milyen struktúrákkal, „kognitív kapacitásokkal” rendelkezik. Az így adódó körben forgás (már eleve tudom, amit keresni vélek) elkerülésének leggyakoribb módja a filozófián kívülre, a tudományra való hivatkozás, mely szerint a filozófiának a (természet-) tudományokéhoz hasonló rigorózus módszereket kell választania, hipotéziseket kell felállítania és „szigorú” módszerességgel kell eljárnia. Miután azonban a filozófiai állításoknak a tudományokéitól eltérően nincs közvetlen empirikus tesztje, igencsak problematikus a tudományoknak példaképként való használata.

Rorty konklúziói. Rorty szerint a filozófiát nem lehet a tudományokhoz kapcsolni. Olyan aktivitásként kell felfogni, amely mindent - a tudományt és önmagát - megkérdőjelez. E megkérdőjelezés azonban nála úgy radikális, hogy elismeri ellenfele értékeit: „kétes metafilozófiai programjaik ellenére az olyan írók mint Russell, Carnap, Wittgenstein, Ryle, Austin (...) sikeresek voltak abban, hogy a hagyományos problémák előterjesztőit arra kényszerítették, munkáikat ne a régi módon folytassák. Ezeknek az íróknak nyilván nem sikerült azt véghezvinniük, amit reméltek. Nem sikerült bizonyítaniuk az általuk kritizált filozófiák értelmetlenségét, fogalmi zavarodottságát vagy nyelvi visszaélését. De ez nem számít. (...) A filozófiai diszkusszió természeténél fogva olyan, hogy a legjobb, amiben reménykedhet, az, hogy ellenfele vállára helyezi a bizonyítás terhét. A lingvisztikus filozófia abban volt sikeres az utóbbi harminc

évben, hogy az egész filozófiai hagyományt Parmenidésztől Descartes-on és Hume-on keresztül Bradley-ig és Whiteheadig védekezésre kényszerítette. Azáltal sikerült ez neki, hogy gondos és átfogó vizsgálatnak vetette alá azokat a módokat, ahogy a hagyományos filozófusok problémáik megfogalmazása során a nyelvet használták. Ez az eredmény elégséges ahhoz, hogy ezt a korszakot a filozófiatörténet nagy korszakai közé helyezzük” (Rorty 1967: 33). Miután „szükségszerűen kudarcra van ítélve a nyelvfilozófusok kísérlete, hogy a filozófiát »szigorú tudománnyá« tegyék” (uo.), felmerül a kérdés, mi a teendő ezek után? Lehetséges-e még filozófia egyáltalán? A kérdés azért is sürgető Rorty számára, mert abban nem kételkedik, hogy - mint Habermas fogalmaz - „az analitikus érvek ellenállhatatlansága (...) a metafizika ígéreteitől való elválást annyira visszavonhatatlanná teszi, hogy az analitikus filozófia *után* a metafizika utáni gondolkodásnak nem lehet alternatívája” (Habermas 1996: 717).

Márpedig, ha az analitikus filozófia olyan belátásokra vezetett bennünket, amelyeket nem tudunk föladni, akkor kérdésessé válik, hogy valami, ami feladhatatlan, tehát igaznak tartott belátásokat eredményezett, maga nem éppen a helyes eljárás-e. Rorty azonban úgy véli, hogy a jövőbeni filozófia előtt olyan lehetőségek állnak, hogy föladhassa *kizárólag* empirista vagy nyelvorientált metodológiai nominalizmusát vagy a „tudományos” filozófia követelményeként fellépő, mindenképpen egyetértésre való törekvését és Heideggert követve a filozófiát új módon művelheti, nem állítva, hogy eleve megadhatnának egyetértési kritériumokat. Esetleg föladhathá egyetemességre törekvő kriterialitását pusztán saját metodológiai nominalizmusához ragaszkodna, ami által többé nem a világ egyedül érvényes leírását adná, hanem pusztán *javaslatot* a világ *egy* értelmezésére. További lehetőség lenne a posztfilozofikus kultúra bejelentése, amely, miután a filozófia valamennyi hagyományos problémáját nyelvanalízissel felszámolta, és miután magát a nyelvanalízist is fölszámolta, a filozófiát olyan „kulturális betegségnek” (*cultural disease*) nyilvánítaná, melyből sikerült kigyógyítani az emberiséget. Egy ilyen kultúrában a filozófusok olyan orvosokhoz hasonlíthatnának, akik, miután kidolgozták minden betegség megelőzésének eljárását, elavulttá tesznek minden gyógyítási módszert.

Antireprezentacionalizmus. Ám ahogy egy betegség megelőzése a tapasztalat szerint nem szünteti meg *minden* betegséget, és ahogy a

megelőzött betegségek mögül újabb, eddig nem ismert betegségek lépnek elő, így van ez a filozófia egyes hagyományos kérdéseinek megoldása után is. Sem a 60-as években, sem azóta nem ért véget a filozófia, legalábbis mint egyetemi és akadémiai diszciplína, és az iránta való érdeklődés sem csökkent. Ellenkezőleg. Mint a nyugati világban mindenütt, a filozófia szakot felvevő diákok nagy tömegei azt sejtetik, hogy Kant szavai ma talán igazabbak, mint valaha: „Különös sors jutott az emberi észnek megismerése egyik válfajában: kérdések ostromolják, melyeket nem tud elhárítani, mert maga az ész természete teszi fel őket, de megválaszolni sem tudja őket, mert az emberi ész minden képességét meghaladják. (...) Az ész önhibáján kívül kerül ebbe a zavarba” (Kant 1781/2004: A VII). E történeti kérdésre válaszolva Rorty úgy véli, hogy az ész korántsem önhibáján kívül, hanem történeti bűnei miatt került ebbe a helyzetbe, és ennek felszámolására újra kell gondolnia kérdéseit: „az utóbbi harminc évben a filozófiában történtek közül nem a nyelvi fordulat a legfontosabb, hanem inkább a Platón és Arisztotelész óta a filozófusokat zavarba hozó ismeretelméleti nehézségek átfogó újragondolásának megkezdése” (Rorty 1967: 39). E nehézségek a reprezentacionalista filozófiafelfogásból erednek, amely szerint az igazság fogalmát úgy tisztázhatjuk legjobban, ha a tudatot mint a világot tükröző entitást fogjuk föl, és aztán a világ és a tudat vagy a nyelv közti kapcsolatot vizsgáljuk. Mint mondja, e nehézségek „csak akkor léteznek, ha valaki feltételezi, hogy a tudás megszerzése a tudat számára valami »közvetlenül adott« megjelenítését feltételezi, ahol a tudatot mint egyfajta »anyagtalán szemet« fogjuk föl, és ahol a »közvetlenül« adott legalább annyit jelent, mint »a nyelv közvetítése nélkül«. A tudásnak ez a »szemlélő« felfogása olyan különböző filozófusok támadási célpontja, mint Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger és Wittgenstein” (Rorty 1967: 39, 75. jegyzet). Ezért Rorty a megismerés és igazság reprezentacionalista felfogását kívánja felszámolni, ám e felszámolási erőfeszítései során nemcsak megfélekedezik iróniájáról - egy sajátos ismeretelmélet utáni „ismeretelméletért” szállván síkra -, hanem már-már patetikusként tűnő erőfeszítései során iróniája az igazság iránti nosztalgiától válik függővé (Williams 1991: 363, jegyzet).

Ez a komolyság és pátosz Habermas szerint szükségszerűen együtt jár azzal a filozófiával, amely az igazságot keresi, és amely ily módon soha nem adhatja magát át a teljes esztétizálódásnak, például az

ironizálódásnak. Habermas számára minden ismeretelmélet metafizika, amelynek ítéleteit érvényességük idejére „kötelezőként” kell előírnia, még ha ez a kötelező jelleg a következő nap föl is számolódik: „Minthogy a metafizika uralja egyedül a megismerés nyelvét, az igazságigény esz-tetizálása arra fut ki, hogy a hagyományt mint műveltséget esztétikaivá érzéstelenítsük (*anästhetisieren*). Az ideák valóságossága, amelyről a platóni elmélet azt ígérte, hogy kapcsolatba hoz bennünket vele, nem ugyanaz, mint az esztétikai tapasztalat nem mindennapi ingere. Ami egykor emfatikus értelemben »igaz« kívánt lenni, nem őrizhető meg a »felemelő« módusában. Ha a metafizika elveszti ítéletei kötelező jellegét, elveszik tartalma is” (Habermas 1996: 717). Rorty annyiban eleget tesz Habermas „ismeretmetafizikai” követelményének, hogy ismeretelméleti vagy analitikus írásaiban mellőzi az általa másutt sürgetett ironiát. Ezen írásainak komolysága is azt közvetíti, hogy maga sem adta föl a filozófiát, pusztán annak egy sajátos válfaját műveli.

Rorty talán legnagyobb érdeme, hogy komoly erőfeszítéseket tett a kortárs angolszász analitikus filozófia mellett a kortárs „kontinentális” filozófia elsajátítására. A világ nem beszél az általunk beszélt nyelvet: ezért nem választhatunk eleve egyetlen irányzatot, hanem a lehető legtöbbet kell megismernünk. Heideggerről, Derridáról szóló írásai angolszász nyelvterületen alapvetőnek számítanak.

A kortárs pragmatizmus fiatalabb képviselői napjainkban Rortyt követik. Az irodalomtudománnyal, a humán tudományokkal kapcsolatot ápoló filozófusok, a dekonstrukció iránt nyitott gondolkodók számára Rorty művei megkerülhetetlenek. A pragmatikus hozzáállást az analitikus filozófiában megjelenítő, de más irányzatok iránti nyitottságot képviselik legjelentősebb tanítványai, Michael Williams (1947) és Robert Brandom (1950) is. A kortárs pragmatizmus nagy alakja továbbá Hilary Putnam (1926), aki miután az analitikus filozófiában, a tudomány- és matematikafilozófiában jelentős műveket írt, pragmatizmusról szóló könyveiben (Putnam 1995, Putnam 2001) maga is elfogadta az itt igen vázlatosan bemutatott irányzat legfőbb elvét, a jövőre irányuló gyakorlati nyitottságot és a korábban elfogadott nézeteink folyamatos felülvizsgálatára való törekvést.

Irodalom

DEWEY, J. 1899-1924/1976-: *The Middle Works*. Jo Ann Boydston (szerk.) Carbon-dale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

DEWEY, J. 1925-1953/1981-: *The Later Works*. Jo Ann Boydston (szerk.) Carbon-dale-Edwardsville: Southern Illinois University Press.

DEWEY, J. 1938: *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt & Co.

DERRIDA, J. 1967: „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines.” *L’écriture et la différence*, Paris: Seuil, 409-428.

FOUCAULT, M. 1966: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. 1996: „Rorty’s pragmatische Wende.” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 44, 1996,5.

HUME, D. 1990: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

JAMES, W. 1907/1988: *Pragmatism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett (4. kiadás). Magyarul: „Pragmatizmus.” In *Pragmatizmus*. Budapest: Gondolat, 1981,119-300.

JAMES, W. 1979: „The Will to Believe.” *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge: Massachusetts.

KANT, I. 1781/2004: *Kritik der reinen Vernunft/A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz 2004.

PEIRCE, CHARLES SANDERS 1982-: *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*. Fisch, M. H. -Kloesel, Ch. W. et al. (szerk.) Bloomington: Indiana University Press.

PEIRCE, Ch. S. 1878/1982-: „How to Make Our Ideas Clear.” *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*. Fisch, M. H. - Kloesel, Ch. W. et al.(szerk.) Bloomington: Indiana University Press. Magyarul: „Hogyan tegyük világossá eszméinket?” Szabó András György (szerk.) *Pragmatizmus*, Budapest: Gondolat 1981,33-62.

PUTNAM, H. 1995: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford: Blackwell.

PUTNAM, H. 2001: *Enlightenment and Pragmatism*, Assen: Koninklijke Van Gorcum.

RORTY, R. 1967: „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy.” Rorty, R. (ed.): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1-39.

RORTY, R. 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press. RORTY, R. 1982: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. RORTY, RICHARD 1989: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press. (Magyarul: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Pécs: Jelenkor, 1994).

RORTY, R. 1991: *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: Cambridge University Press. WILLIAMS, M. 1991: *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford UK & Cambridge MA: Blackwell.

Tengelyi László - Új fenomenológia Franciaországban

A fenomenológia a múlt század 60-as és 70-es éveiben a strukturalizmus és posztstrukturalizmus hatására kiszorult a figyelem homlokteréből. Németországban és Magyarországon - az analitikus filozófia mellett - még a 80-as és részben a 90-es években is főként ezek az irányzatok keltettek érdeklődést. Az ekkortájt folytatott vitákban a fenomenológiai beállítottságú szerzők nem nagyon jutottak szóhoz. Érvényes ez arra a vitára, amelyet a 80-as évek elején Manfred Frank a „neostrukturalizmussal” folytatott (vö. Frank ²1984/¹1983), de érvényes arra a munkára is, amelyben Jürgen Habermas az új francia elméletírókról mond történelmi ítéletet (vö. Habermas ²1988/¹1985; magyarul: 1998). Még Ricœur és Levinas is kívül rekedt e vitákon.

A francia és angol nyelvű szakirodalom ebben az időszakban szintén csak kevésbé foglalkozott a kortárs fenomenológusokkal. A 70-es évek végén V. Descombes megvilágító erejű tanulmányt írt a francia

filozófia akkor elmúlt negyvenöt évről. Ebben azt próbálta megmutatni, hogy noha Sartre-ral és Merleau-Pontyval a francia filozófiai gondolkodásban új korszak kezdődött, a strukturalizmus és a posztstrukturalizmus mégis visszaszorította az általuk képviselt fenomenológiát (vö. Descombes 1979).

Egyáltalán nem meglepő, hogy e könyv utolsó szakaszát a szerző Michel Foucaultnak, Jacques Derridának és Gilles Deleuze-nek szentelte. Az elmondottakat támasztja alá Alan Megill nagy hatású könyve, a *The Prophets of Extremity*, amely Nietzsche és Heidegger mellett Foucault-t és Derridát tárgyalja (Megill 1985). Jelentős kivétel e kortendenciák alól Bernhard Waldenfels munkája, *A fenomenológia Franciaországban* (Waldenfels ²1987/¹1983). (E munkán kívül Waldenfels más írásaira is támaszkodhatunk, melyek körvonalazzák az elmúlt két évtized gondolkodásának fő irányait. *Einführung in die Phänomenologie* című könyvében Waldenfels figyelemmel követi Marc Richir 70-es és 80-as évekbeli írásait (Fink, W. München, 1992, 70-73. és 118-119) és Jean-Luc Marion fenomenológiai írásait, beleértve a *Réduction et donation*-t is (Paris: PUF, 1989). Michel Henry *Généalogie de la psychanalyse* című művével (Paris: PUF, 1985) erőteljesen kritikai hangú recenzióban foglalkozik (*Philosophische Rundschau* 34 (1987), 156-158). Ennél is fontosabb, hogy a 90-es évek elején mértékadó módon veszi ki részét abból a Levinas-recepcióból, amely erre az időszakra olyannyira jellemző (lásd „Singularität im Plural”, „Antwort der Verantwortung”, „Verflechtung und Trennung: Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas” a *Deutsch-Französische Gedankengänge* című gyűjteményes kötetében, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, 302-382). A 90-es években emellett Waldenfels kidolgozza saját filozófiai alappozícióját, amelyre olyan különböző jellegű gondolkodók hatnak, mint Merleau-Ponty, Foucault és Levinas (vö. Waldenfels, B. 1994: *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; lásd erről M. Fischer - H.-D. Gondek - B. Liebsch (szerk.) 2001: *Vernunft in Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp). Ezt a kezdeményezést azután újabb munkákban, ezek között is főként a *Bruchlinien der Erfahrung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001) és a *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004) című könyvekben gondolja tovább.)

A 80-as évek közepétől a fenomenológia Franciaországban - és ennek hatásaként más országokban is - újra a gondolkodás befolyásos áramlatává vált. Ez az újjászületés nem egyszerűen a régi nagy szerzőkhöz - Husserlhez, Heideggerhez vagy akár Merleau-Pontyhoz - való visszatérés kísérleteiből táplálkozik, bár e kísérleteknek is megvan a maguk szerepe. Fontosabb azonban, hogy a fenomenológia az utóbbi két évtizedben új arculatot öltött. Az átalakulás már azzal kezdetét vette, hogy a késői Merleau-Ponty, Levinas, Michel Henry és Ricceur a 60-as évek elején korábban nem tárgyalt kérdéseket vontak be a fenomenológiai vizsgálódások körébe. Az utóbbi két évtized gondolkodói bizonyos értelemben csupán e kezdeményezések végső következményeit mutatják fel, amikor a fenoménről új fogalmat alkotnak. De miben is áll voltaképp a megújult fenomenológia újdonsága?

1. A francia fenomenológia teológiai fordulatának tézise

Az első gondolkodó, aki felfigyelt a francia fenomenológia újjáéledésére és megújulására, Dominique Janicaud volt. Valamivel több mint egy évtized telt el Descombes áttekintése óta, amikor 1991-ben közzétette a francia fenomenológia „teológiai fordulatáról” szóló könyvét (Janicaud 1991). Az e könyv lapjain tárgyalt gondolkodók névsora merőben másként fest, mint a tizenkét évvel korábbi. Az említett vitairat a kései Merleau-Ponty mellett Emmanuel Levinasszal, Michel Henryval, Jean-Luc Marionnal és Jean-Louis Chrétiennel foglalkozik részletesebben; velük állítja szembe Paul Ricceurt, valamint helyenként a fiatalabb nemzedék egyik-másik képviselőjét, mindenekelőtt Marc Richirt (Janicaud 1991: 34). Derridát alig, Foucault-t pedig egyáltalán nem említi. Ugyancsak ritkán kerül szóba Deleuze is: ők már klasszikussá vált szerzők, akik azonban a legújabb áramlatokban közvetlenül nem játszanak szerepet.

Mint kordiagnózis a „teológiai fordulat” tézise nem csekély meggyőző erővel bír. A Franciaország szellemi életét a 80-as évek közepéig uraló baloldal, a *gauche* 1989 után érezhetően visszavonult vagy háttérbe szorult. Ez nagy változást jelentett, hiszen a második világháború után a francia értelmiségiek elsősorban, ha nem is kizárólagosan, baloldaliak voltak. Ezzel szemben a 90-es években olyan nagy műveltségű és jelentős alkotóerővel megáldott gondolkodók léptek színre, akiknek a művein ritkán láthatók ugyan politikai irányultságuk nyomai, ám

ha mégis, akkor e nyomok inkább konzervatív hajlamokról tanúskodnak. Ezek a gondolkodók vagy már mindig is szorosan kötődtek a keresztény valláshoz, vagy éppen az utóbbi időkben ébredt bennük új érdeklődés iránta. Elsőként Jean-François Marquet-t említhetjük, aki neves Schelling-kutató, s Husserl és Heidegger alapos ismerője (vö. Marquet 1995; valamint 1996; továbbá 2001).

Ehhez a csoporthoz tartozik Jean-Louis Chrétien, akire - Janicaud találó megállapítása szerint - „*egyfajta spiritualitás kisugárzása*” jellemző (Janicaud 1997b: 10; Chrétien 1990,1991,1992,1996,1998, valamint 2002), s meg kell említeni Mariont is, akit Janicaud a legkreatívabb szellemnek tekint az általa nemes egyszerűséggel „*nos nouveaux théologiens*”-nek nevezett gondolkodók között (Janicaud 1991: 84). Ha maga Janicaud nem is, mások nemritkán említik Marion társaként J-F. Courtine-t és Didier Franckot (lásd Courtine 1990; vö. Courtine (szerk.) 1992, lásd még Franck 1981 stb.). Még jellemzőbb a közelmúltban elhunyt Michel Henry példája, aki sajátos életfenomenológiája mellett a 60-as évektől fogva megingás nélkül kitartott ugyan, ám egyszersmind a gondolkodás legkülönbözőbb áramlataival igyekezett érintkezési pontokat találni. Az a tény, hogy a 70-es években a marxizmushoz, a 80-as években a pszichoanalízishez, a 90-es években pedig a keresztény valláshoz próbált kapcsolódni, nyilvánvalóan nem pusztán személyes érdeklődésének kilengéseit, hanem az idők változásának jeleit is mutatja (lásd Henry 1996, 2000, valamint 2002).

A francia fenomenológia teológiai fordulatának tézise azonban több pusztán kordiagnózisnál. Janicaud visszatekintve megjegyzi, hogy a kortárs fenomenológiáról szóló vitáiratában a „teológiai” szócskát idézőjelbe kellett volna tennie. Hiszen ő azt tulajdonképpen „*ironiquement et presque par prétérition*” (ironikusan és szinte csak jelzésszerűen) használta, anélkül, hogy a *theologia rationalis*hoz vagy éppen a *sacra doctrinához*, a kinyilatkoztatott teológiához való visszatérésre kívánt volna utalni (Janicaud 1997b: 9). Vállalkozásának magvát tulajdonképpen valami más alkotja: arra próbál rámutatni, hogy mi ösztönzi a francia fenomenológiát a kései Merlau-Ponty, Levinas, Henry, Marion és Chrétien munkáiban más-más módon ugyan, de mégiscsak egyöntetűen *a közvetlenül megjelenő határán való túllépésre*. Janicaud e túllépés igényében, a transzcendenciára - avagy még inkább transzcenzusra - irányuló törekvésben ismeri fel azt a

tárgyi szükségszerűséget, amely a fenomenológián belül jelentős súlyponteltolódást hozó teológiai fordulat támaszául szolgál. Hogy ezt a tárgyi szükségszerűséget határozottabban fogalmazhassa meg, a kései Heidegger egy kifejezését veszi kölcsön: olyan kezdeményezésekről beszél, amelyek a „*phénoménologie de l'inapparent*”, vagyis a „meg nem jelenő fenomenológiájának” kidolgozására irányulnak (Heidegger 1976, illetve 1977).

Janicaud ezekben a kezdeményezésekben kizárólag a módszertani reflexió elmaradását találja kivetnivalónak. E módszertani reflexiónak azt kellene tisztáznia, hogy miként lehetséges a közvetlenül megjelenőn, az önmagától megmutatkozón, azaz *a fenoménen* egy olyan kísérletben túlemelkedni, amely mindazonáltal nem lép át a metafizika területére, hanem egyértelműen *a fenomenológia* határain belül marad. Janicaud nem zárja ki eleve egy ilyen kísérlet lehetőségét. De ő azon „módszertani ateizmus” (vö. Janicaud 1997b: 43 (és további helyeken): „*athéisme méthodologique*”) talajára helyezkedik, amely főként Husserl *Eszméinek* 58.§-ában alapozódik meg, de Heidegger Leibniz-előadásának (Heidegger 1978:177, 211, jegyzet) szövegéből is meríthet ösztönzéseket. „Teológiai fordulaton” Janicaud éppen ezért nem is ért mást, mint az új keletű késztetést e módszertani követelmény figyelmen kívül hagyására.

Így megfogalmazva azonban Janicaud ellenvetése talán nem kellőképpen megalapozott. Bizonyos, hogy Henry nem törekszik e követelmény teljesítésére. Marionnal azonban más a helyzet. 1997-es nagy munkájában, amely az *Étant donné* (Adva lévén) címet viseli, ő maga is utal a Janicaud által megfogalmazott követelményre, és igyekszik hiánytalanul megfelelni neki (Marion 1997: 57: „*athéisme de méthode*”). Sőt úgy véli, hogy e követelménynek korábbi, 1989-ből származó könyvében, a *Réduction et donationban* is maradéktalanul eleget tett. Így azután arra a meggyőződésre jut, hogy Janicaud ellenvetései megalapozatlanok (103-108).

A „teológiai fordulatról” szóló könyvecskét egyébként a *Revue de métaphysique et de morale* című folyóirat egy nevezetes számának megjelenése előzte meg. (*Revue de métaphysique et de morale* 96 (1991 január-március), 3-95. A következő cikkekről van szó: M. Henry: „Quatre principes de la phénoménologie”, 3-26; F. Lamelle: „L'appel et le phénomène.” 27—41; J. Greisch: „L'herméneutique dans

»la phénoménologie comme telle«.” 43-63; J.-L. Marion: „Réponses à quelques questions.” 65-76; J.-L. Marion: „Le sujet en dernier appel.” 77-95.) 1992-ben azután - Janicaud polemikus írására adott válaszként - „Fenomenológia és teológia” címmel tudományos ülésre került sor, melynek résztvevői között Henry, Marion és Chrétien mellett ott volt Ricœur is (lásd Courtine (szerk.) 1992). Marion *Étant donné*jára Janicaud *Phénoménologie éclatée* címmel újabb vitairatban válaszol, amely - amint a cím mutatja - a „szilánkokra hullt fenomenológia” diagnózisát állítja fel (vö. Janicaud 1997b: 44-70). Ekkorra az álláspontok már olyannyira megszilárdultak, hogy a vita folytatása érdemleges újdonsággal aligha szolgálhatott. Janicaud korai halála 2002-ben végül a megmaradt reményeket is szertefoszlatta.

2. Az új francia fenomenológia fő sajátossága

Ha kutatási területünket kiterjesztjük olyan gondolkodókra is, mint Marc Richir, akkor ismételten felvetődik az a kérdés, hogy miben áll az új francia fenomenológia újszerűsége. Richirre ugyanis, aki először a kései Merleau-Pontyhoz, majd azután mind határozottabban egy új módon értett Husserlhez kapcsolódik, aligha alkalmazható a „teológiai fordulat” terminusa, sőt, a „meg nem jelenő fenomenológiája” kifejezés sem, amelyek mind egy polémia során jöttek létre: Janicaud harcba szállt az új fenomenológusokkal, és a meg nem jelenő fenomenológiájával élesen szembeállította a maga „minimalista fenomenológiáját”. Ha azonban az elmúlt húsz év fenomenológiájának újdonságát a maga *általánosan érvényes* alakjában akarjuk megragadni, akkor az új francia fenomenológia sajátosságát Janicaud-tól eltérően kell meghatároznunk, s nem összpontosíthatunk kizárólag Henry, Levinas és Marion munkáira.

Ahhoz, hogy a francia fenomenológia kortárs törekvéseinek sajátosságáról előzetes képet alkothassunk, Husserlből is kiindulhatunk, aki az *Eszmék* első kötetének 55. §-ban a következő állítást teszi: „*Minden reális egység »értелеmegység«*” (Husserl 1976:120). Husserl gondolkodásában ez a tétel a fenomenológiai redukció végső eredményét fejezi ki. A fenomenológia a világot nem dolgok vagy tények fennálló összességének tekinti, hanem értelmképződmények összefüggésének, értelemalakzatok „hérakleitoszi folyamának”. A fenomenológia egy évszázados története során a fenomén fogalma többször módosult, de szinte minden fenomenológus ragaszkodott ahhoz, hogy a fenoménen értelmképződményt értsen. Husserl azonban az *Eszmék* 55.§-ában így folytatja: „A értелеmegységek (...) *értелеmadó tudatot* feltételeznek (...)” (uo.). E második tétel fogadtatása még a fenomenológiai mozgalmon belül sem olyan kedvező, mint az elsőé volt. A dolgok és a tények változó értelmképződményekre való redukciója ugyanis itt a világ értelemadó tudatra való redukciójának alakját ölti.

A husserli fenomenológia ezen szubjektivistikus és idealisztikus fordulata kezdettől fogva élénk viták tárgya volt. A tudat általi értelemadás gondolatát a müncheni fenomenológusok eleve elutasították, de Husserl olyan későbbi tanítványai is felléptek ellene, mint Ingarden, Landgrebe vagy Patocka. A korai Heidegger szintén e gondolat ellen fordult; saját munkáiban éppen ezért igyekezett Husserl transzcendentális fenomenológiájának helyébe egy másfajta, hermeneutikai kiindulópontú fenomenológiát állítani.

Az újabb francia fenomenológia is elveti Husserl intencionális analízisen alapuló fenomenológiájának szubjektivizmusát és transzcendentális idealizmusát, egyértelműen a hagyományos metafizikához való visszatérésnek tekintve azt. Husserlnek a kortárs törekvésekre gyakorolt hatása ennek ellenére nem jelentéktelenebb, mint Heideggeré. Ez persze csak azért lehet így, mert időközben nagy számban váltak nyomtatásban is hozzáférhetővé Husserl kéziratos feljegyzései, amelyek támpontul szolgálhatnak a programatikus írásokban túlzott egyoldalúsággal képviselt szubjektivizmus és idealizmus leküzdéséhez.

Az új fenomenológusok Heideggerhez fűződő viszonya kevésbé egyértelmű. Vannak köztük olyanok, akik Heideggerből indulnak ki, mint Didier Franck, Françoise Dastur, Éliane Escoubas vagy maga Dominique Janicaud, s az új fenomenológia jó néhány alaptémája heideggeri eredetű. Ezek közé tartozik elrejtetlenség és elrejtőzés összetartozásának elképzelése, a meg nem jelenő fenomenológiájának gondolata, megszólítás (avagy feleletigény) és válasz fogalompárja, sőt az adomány egész kérdésköre is. Mindazonáltal az új fenomenológiában a Heideggertől való eltávolodásnak is számos jele van. Richir már csupán *a „rendkívüli metafizikust”* (Richir 2000:19) tiszteli benne, aki csak véletlenül került egyáltalán érintkezésbe a fenomenológiával. Richir célja, hogy megtörje Heidegger fenomenológiai metafizikájának varázsát és a husserli fenomenológiához való visszatérésre ösztönözzön. „*Se réveiller de l'»hypnose« heideggerienne*” („Felocsúdni a heideggeri »hipnózisból«”; 11). Elég azonban egyetlen pillantást vetnünk a fiatal nemzedékre, hogy már ez a biztatás is feleslegesnek hasson: Heidegger varázsából a fiatalabbak már alig éreznek valamit. Olyan kiváló kutatók azonban, mint Jocelyn Benoist, Emmanuel Housset vagy Natalie Depraz, továbbá az *Alter*, valamint az *Annales de phénoménologie* című

folyóirat fiatal munkatársai döntően Husserl fenomenológiájának hatása alatt állnak. Az „új teológusokra” (Janicaud) kezdetben erősen hatott ugyan Heidegger, de időközben a legtöbben eltávolodtak tőle. Bizonyos, hogy Marion a *donation* (adottság és adomány) fenomenológiájával szorosan kapcsolódik Heidegger kései előadásához, az „Idő és lét”-hez és az abban szereplő *Es gibt*-hez; ugyanakkor az „esemény (*Ereignis*) heideggeri fogalmára kritikusan tekint (Marion 1997: 57 sk.). Ugyancsak említhetjük itt Franck példáját, aki Nietzsche-ről adott értelmezését abból a mélyreható és lényegi vitából kiindulva alkotta meg, amelyet Heidegger léttörténeti felfogásával folytatott (Franck 1998: 42 sk. (vö. a 16. jegyzettel)), noha Franck - akárcsak Janicaud -továbbra is megőriz valamit a Heideggerhez való közelségből. (Mindazonáltal olyan könyveket is említhetünk, amelyek Heidegger tartós befolyásáról tanúskodnak. Egy példa: Matthéi 2001.)

A mai fenomenológia legtöbb gondolkodóját azonban nem jellemzi sem a Husserl-ortodoxia, sem Heidegger feltétlen követése. Inkább azzal próbálkoznak, *hogy a tudat értelemadó tevékenységének gondolatát hatályon kívül helyezve találjanak utat az értelemképződmények vizsgálatához*. Ebből a feladatból adódik az új francia fenomenológia törekvéseinek közös alapirányultsága, amely a francia fenomenológiára nem csupán az elmúlt két évtizedben volt jellemző, hanem tulajdonképpen már a 60-as évek elejétől kezdve. Merleau-Ponty, Henry, Levinas és Ricœur már több mint négy évtizede felfigyeltek olyan fenomenékre, amelyek úgyszólván az intencionális tudat értelemadó tevékenységének ellenében jutnak érvényre. 1. Merleau-Ponty a *Phénoménologie de la perceptionban* (Az észlelés fenomenológiája) határozottan felismerte a magától meginduló értelemképződés jelenségét, a *sens spontané* fenoménjét (Merleau-Ponty 1945: 511). Későbbi munkáiban pedig ugyancsak többször mutatott fel minden értelemadástól elváló értelemképződést. 2. Ricœur a *szimbólumokban* olyan értelmi többletet mutatott ki, amelyet nem lehet az intencionális tudat teljesítményére visszavezetni (Ricœur 1960). (Ricœur vizsgálódásait a vallás történetének „hierofanikus” szimbólumaira korlátozta. Néhány évvel később ezt Freud-könyvében (Ricœur 1965) kiterjesztette a pszichoanalízis „oneirikus” szimbólumaira is. A szimbólumok harmadik fajtájának, vagyis a „poétikai” szimbólumoknak az elemzése ezt követő gondolkodásának lényegi része maradt. Ennek középpontjában a

„metafora”, a „szöveg” és az „elbeszélés” fogalmai álltak.) 3. Henry a *L'essence de la manifestation* című munkájában azt hangsúlyozta, hogy az élet olyan affektivitás alakjában nyilatkozik meg, amely nem csupán megelőzi, de meg is határozza a világ „ekszztatikus” feltárását, az intencionális tudatnak ezt az én és a tárgy között állandó távolságot teremtő művét (Henry 1963).

4. Végül Levinas a *Totalité et Infini*ben az arcot mint olyan idegen eredetű feleletigény forrását írta le, amely szembeszegül tulajdon értelemadó tevékenységünkkel (lásd Levinas 1961,1994: 227 sk., magyarul: 1999).

Ezzel a 60-as évek elejére lényegében már kirajzolódik a *fenomenológia harmadik alakja*, amely jelentősen eltér Husserl eredeti megközelítésmódjától, ám anélkül, hogy Heidegger gondolkodása mellett kötelezné el magát. Csakhogy ez a harmadik alak kezdetben csupán elszórtan, tárgyhoz kötött elemzésekben tűnt fel, nem egységes reflexió tárgyaként. Az elmúlt két évtized fenomenológiája éppen ebben tér el a korábbi kezdeményezésektől, amelyek mindazonáltal mindmáig inspirálják. Azt a sajátosságot, amely a fenomenológia harmadik alakjának történetében a legújabb időszakot kitünteti, Marion fogalmazta meg a legegyszerűbben. Szerinte a fenomenológia harmadik alakjának *tudata* született meg, s e tudat megszületése hozott magával paradigmaváltást az utóbbi két évtized francia fenomenológiájában (Marion 2002:13). E felfogás szerint a korábbi időszyakkal szembeni különbség nem annyira magában a dologban, mint inkább a reflexió szintjében keresendő.

Marionnak ebben kétségkívül igaza van, ám talán még fontosabbak ama *következmények*, amelyek a reflexiónak e magasabb fokából származnak. A megelőző nemzedék olyan sajátos, sőt kivételes tárgyak elemzését tekintette feladatának, amelyek egyaránt megkérdőjelezték a fenomén fogalmának husserli és heideggeri válfaját. A kései Merleau-Ponty a festészet elemzéséből indult ki; Ricœur a szimbólumok értelmezésének szentelte figyelmét; Henry az élet és annak affektív megnyilvánulásai felé fordult; Levinas az idegen arcot és a másik által nekünk szegezett feleletigényt írta le. Ezek a gondolkodók paradox fenoméneket, hiperfenoméneket, avagy nem fenoméneket kívántak felmutatni, szembeállítva őket a fenomén normál alakjával. Ennek megfelelően az eredmény bármi lehetett, csak nem tiszta

fenomenológia. A kései Merleau-Ponty a festészet egyfajta metafizikáját dolgozta ki; Ricceur a fenomenológia hermeneutikai fordulatának híve lett; Henry olyan életfenomenológiát dolgozott ki, amelyet élesen szembeállíthatott a klasszikus fenomenológiával; Levinas egy fenomenológiai alapú, de a fenomenológiára nem redukálható etika megteremtésén fáradozott. Metafizika, hermeneutika, életfenomenológia és etika olyan diszciplínák, amelyek mind túlmennek a tiszta fenomenológián.

A kortárs fenomenológusok ezzel szemben olyan következtetéseket igyekeznek levonni a megelőző nemzedék új kezdeményezéseiből, amelyek éppen a fenomén normál alakjára vonatkoznak. Fenomenológiai vizsgálódásaik tárgyául immár nem paradox fenoméneket, hiperfenoméneket vagy nem fenoméneket választanak, hanem megkísérlik átalakítani magának a fenoménnek a fogalmát.

A kortárs törekvések ezen alapvető sajátossága kialakít ugyan bizonyos közösséget napjaink fenomenológusai között, attól azonban távol áll, hogy egyetértést is teremtsen közöttük: az elődök örökségét az elmúlt két évtizedben különböző gondolkodók különböző módon viszik tovább. Vannak szintézisre törekvő gondolkodók, akik pozitívan kapcsolódnak Levinashoz, Henryhoz, Ricceurhoz és Merleau-Pontyhoz. Marion ehhez a csoporthoz tartozik, az *egyesítés* (integráció) igényével lép fel. Mások az elődök örökségére *megkülönböztető* (differenciális) módon, sőt nemritkán egyenesen polemikusan tekintenek. Így tesz Janicaud, Michel Haar, de Richir is.

Ennek következtében az új francia fenomenológia kezdeményezéseit belső ellentétek hatják át. Ennek érzékeltetésére elegendő azt a két nevet említeni, amely napjainkban a francia fenomenológiai mező két szélső pólusát fémjelzi: *Marionét* és *Richirét*. Marion az adottság és az adomány általa kidolgozott fenomenológiájával arra ösztönöz, hogy minden adottat adományként fogjunk fel. Abból indul ki, hogy a fenomenológiai redukció éppenséggel minden adott adományjellegét fedi fel, rámutatva minden fenoménnek arra az - egyébként rejtve maradó - vonására, amelyet fenomenológiai munkáiban adományozó *nélküli* adományozásnak nevez. *D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation* (amennyivel több redukció, annyival több adomány) - így fejezi ki Marion *Réduction et donation* című munkájában fenomenológiájának alapelvét (Marion 1989:303). Michel Henry

átveszi és formulaként rögzíti ezt az elvet (Henry 1991: 3-26, különösen 13; lásd még Marion 2001:1-34, főként 20 sk. ; itt Marion az *Étant donné* vonatkozó részeire is utal).

Richir egészen másként építi fel a maga fenomenológiáját. Az említett tétellel, amelyet Marion egy másik „első filozófia” alapelvének tekint, annak szöges ellentétét szegezi szembe: *D'autant plus de réduction, d'autant moins de donation* (amennyivel több redukció, annyival kevesebb adomány; Janicaud (szerk.) 1995: 154). Richir abból indul ki, hogy minden, ami adottnak és olykor egyenesen magától értetődőnek tekinthető, visszautal egy társadalmi szokásokat és intézményeket megalapozó értelemrögzítésre. Számára a fenomenológia fő feladata abban áll, hogy minden ilyen értelemrögzítést hatályon kívül helyezzen avagy felfüggeszzen annak felderítése révén, hogy milyen értelemképződési folyamatok húzódnak meg háttérükben. Mindezt pedig nem azért, hogy alapot adjon nekik, hanem hogy feltárja az általuk elfedett szakadékot. Igen távol áll ez attól a látásmódtól, amely minden adottat adományként tüntet fel.

Ám tarthatónak látszik a feltevés, hogy e két kísérlet úgy tartozik össze, mint egy közös mező két szélső pólusa. Mindkettő azzal a céllal lép fel, hogy a fenoménről új fogalmat alkosson, s a hangsúly mindkét esetben egy olyan folyamaton van, amely az intencionális tudat értelemadásával szemben jut érvényre. Ennek folytán mindkét kísérlet a fenomén olyan fogalmához érkezik el, amely - Marionnal szólva - „ellen-intencionalitást” (*contre-intentionnalité*) hordoz magában. Így a fenoménről alkotott alapvető felfogásuk tekintetében megegyeznek, tehát közös feladatra vállalkoznak.

E feladat mindkét gondolkodót arra készteti, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján. Marion sem óvakodik kevésbé attól, amitől Richir: semmiképp sem kívánja a teológia érdekében feladni a fenomenológiát. Még érdekesebb azonban, hogy másfelől kutatásainak egy bizonyos pontján maga Richir is úgy érzi: számot kell vetnie fenomenológia és teológia kapcsolatával. A - nem pusztán esztétikai, hanem fenomenológiai értelemben vett - fenséges eszméjét választja ehhez irányelvnek, és vizsgálódásait a francia forradalomról való elmélkedések kontextusába helyezi. Ebben - Jules Michelet-hez és Edgar Quinet-hez kapcsolódva - egy újfajta vallást, avagy vallásos érzületet fedez fel. Aki ismeri Marion *Réduction et donation*-ját,

amelynek gondolatmenete a „tisztá igény”, avagy „megszólítás” (*pur appel*) elképzelésébe torkollik (Marion 1989: 297-302), az meglepve bár, de bizonyos örömmel tekint arra, ahogyan Richir *Du sublime en politique* című munkájában ezzel az elképzeléssel váratlanul egybehangzó módon eljut az „értelemre való meghatározatlan felhívás” (*appel indéfini au sens*) gondolatához, hozzátéve, hogy „csupán társadalmi és történeti, de semmiképpen sem metafizikai okokból ódzkodunk” e felhívás alanyát „az őt megillető néven Istennek nevezni” (Richir 1990: 28 sk.). Hogy itt a két szerző álláspontja összecseng egymással, bizonyítékul szolgálhat amellett, hogy e két álláspont nem csupán kronológiai, hanem mélyebb szellemi értelemben is a fenomenológiai gondolkodás egyazon korszakához tartozik. Ez a felismerés pedig azért jelentős, mert rávilágít arra a tárgyi szükségszerűségre, amely az új francia fenomenológia eltérő alakzatainak alapját alkotja.

Eddigi meggondolásainkból levonhatjuk azt a következtetést, hogy ez a tárgyi szükségszerűség *olyan fenomének kutatását kívánja meg, amelyek az intencionális tudat általi értelemadás ellenében jutnak érvényre.* Az új francia fenomenológia anélkül kísérli meg a világot értelemképződményekre visszavezetni, hogy az értelemképződményeket kizárólagosan egy értelemadó tudat tevékenységéből származtatná. Ha visszaemlékszünk arra a két tételre, amelyet a korábbiakban Husserltől idéztünk, úgy is fogalmazhatunk, hogy az új francia fenomenológia anélkül igyekszik megőrizni a „*Minden reális egység »értelemegység«*” tételét, hogy elkötelezné magát a másik tétel mellett, mely szerint: „Az értelemegységek (...) *értelemadó* tudatot feltételeznek

Husserl azonban nem minden alap nélkül kapcsolta össze egymással ezt a két tételt. Abból indult ki, hogy a világban nincsenek olyan értelemképződmények, amelyek ne élményekből - közelebbről pedig intencionális élményekből - származnának. Az élmények azonban Husserl számára nem egyebek, mint az értelemadó tudat viszonyulásformái. Ezért minden arra mutat, hogy a világban nem létezhetnek értelemképződmények értelemadó tudat nélkül.

Ebben rejlik az a nehézség, amellyel az új francia fenomenológia gondolkodói viaskodnak. Ezt a nehézséget ugyanakkor nem azonos módon értelmezik, és különböző módon birkóznak meg vele. Richir - a

kései Merleau-Pontyt követve - a magától meginduló értelmképződés folyamatait tartja szem előtt, és e folyamatokat - Henry Maldiney-hez kapcsolódva - olyan eseményekként értelmezi, amelyek valami újat, váratlant, meglepőt hoznak magukkal. Henry más úton jár. Ő a saját test tapasztalatára támaszkodik, és e tapasztalatot az élet „önkinyilatkoztatására” kísérli meg visszavezetni. Ebben az önkinyilatkoztatásban, amely mindig affektusok, érzelmek, hangulatok alakját ölti, a megjelenésnek és megmutatkozásnak olyan alapformáját fedezi fel, amely az intencionális tudat minden teljesítményét megelőzi és megalapozza. Henry itt lemond az értelem fenomenológiai fogalmának használatáról, mert meg van győződve róla, hogy az megbonthatatlan kötélekkel kapcsolódik az intencionális tudat husserli indíttatású és az eksztatikus megértés heideggeri eredetű felfogásához. Ám az élet affektív megnyilatkozásaival mégis társít sajátos érthetőséget, szellemi felfoghatóságot, „intelligibilitást”; utalást tartalmaz erre az intelligibilitásra már maga az élet „önkinyilatkoztatásának” (*révélation*) fogalma is. Az élet önkinyilatkoztatását Henry éppúgy *eseményként* fogja fel, mint Richir a spontán értelmképződést. Az intencionális megjelenítések szerint ezen eseménynek köszönhetik valóságtartalmuk egészét. Amikor Henry adásról és adományról (*donation*) beszél - azt állítva, hogy az élet „ad” valóságtartalmat a tudat megjelenítéseinek -, egyszersmind Marion számára is kapcsolódási pontot kínál. Marion a maga részéről a festészet példájára hivatkozik, hogy világossá tegye, hogyan állhat elő önmagától olyan „értelemhatás” (avagy „értelemeffektus”, *effet de sens*), amely oly kevésbé tekinthető tudati konstitúció produktumának, hogy inkább maga szegez szembe nem is egykönnyen teljesíthető követelményt a tudattal. Itt ismét egy olyan *eseményre* helyeződik a hangsúly, amely a tudat előzetes irányultságának és várakozásainak ellenében jut érvényre.

Ezt az eseményt, amelyben az értelemhatás azáltal tesz szert az adottságnak egy meghatározott módjára, hogy *magától adja önmagát* a tudatnak, Marion „önadásnak” (*donation*) nevezi.

Már ezek a rövidre fogott fejtegetések is az említett három felfogásmód bizonyos konvergenciájára mutatnak, melynek iránya jól kivehető: egyértelműen az *esemény* fogalma felé mutat. Richir és Marion egyaránt az eseményszerűsége helyezi a hangsúlyt akkor, amikor az önmagától meginduló értelmképződést vagy a tudatnak önmagát

magától (át)adó értelemhatást írják le. Mindkét esetben az *értelem eseményéről* beszélhetünk. Bár Henry más fogalmi nyelvezetet használ, de ő is a megjelenés és megmutatkozás olyan folyamatát tartja szem előtt, amely a tudatot új valóságtartalommal szembesíti. Nyilvánvalóan van különbség Henry és a másik két filozófus fogalomhasználata között, ám ez a különbség nem perdöntő. Henry félig-meddig még a francia fenomenológia előző nemzedékéhez tartozik. Az új fenomenológusokkal azonban mindenképp összeköti őt az, hogy életfenomenológiai vizsgálódásaiból késői filozófiájában ő is a fenomén normál alakjára vonatkozó következtetéseket von le.

Éppen ebben ismertük fel a kortárs francia fenomenológia legfőbb újdonságát: a fenomén *mint olyan* megy itt keresztül alapvető változáson, miközben a korábbiakhoz képest eltérő *normál alakra* tesz szert. Immár eljutottunk oda, hogy - túl az említett újdonság előzetes meghatározásán - közelebbről is megkísérelhessük jellemezni a fenoménnek e megváltozott normál alakját. Leszögezhetjük, hogy a kortárs francia fenomenológusok a fenomént olyan *eseményként* fogják fel, amellyel *valami új tör be a tudatba*. Az „értelemképződés”, „értelemhatás” és az „önkinyilatkozás” szavak közti különbségek ellenére a fenomén fogalmának újraalkotása a mai fenomenológiai gondolkodás közös alaptendenciájának tekinthető.

Nem jellemzi-e azonban a fenomén eseményként való értelmezése már Heidegger, sőt Husserl gondolkodását is? Könnyű volna erre a kérdésre nemmel felelnünk, ha Marionnal együtt arra az álláspontra helyezkednénk, hogy a fenomén fogalmát Husserl csupán a *tárgyiség*, Heidegger pedig csupán a *lét* körén belül alkalmazta. Ez az álláspont azonban csak megszorításokkal tekinthető helytállónak. Husserl olyan intencionális analitikai célzatú fenomenológiát dolgozott ki, amelynek fő feladata az volt, hogy az intencionális tárgyiségek konstitúcióját minden szempontból megragadhatóvá tegye. Ám Husserlt az időtudat és a testtapasztalat tárgyközeléi elemzése mégiscsak elvezeti oda, hogy az intencionalitás nem tárgyasító formáit - az intencionális tárgy *nélküli* intencionalitásokat - is figyelembe vegye. A statikus fenomenológiának a genetikus dimenzióval való kiegészítése révén pedig az is lehetségessé válik számára, hogy az intencionalitás e formái közül néhányat kifejezett eseményjelleggel ruházzon fel. Heideggernél ez még egyértelműbb, hiszen késői periódusában ő éppenséggel a minden dolgot a maga sajátos lényegébe helyező

esemény, az *Ereignis* gondolatát állította középpontba, túllépve ezzel nem csupán a tárgyiságon, hanem bizonyos értelemben magán a léten is. Hiszen figyelmét olyan eseményre irányította, amelyben először adódik egyáltalán lét és idő.

E tényeket nyilvánvalóan nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Nyomban hozzá kell azonban tennünk, hogy általános érvénnyel sem Husserl, sem Heidegger nem határozta meg a fenomént eseményként. Husserl az *Analysen zur passiven Synthesis*ben leírja, miként ébresztik fel bizonyos történések a szunnyadó emlékeket a tudatban. Az emlékeknek ez a felelevenedése nyilvánvalóan valódi esemény ugyan, ám *sajátos fajtájú*, különös esemény. Következésképpen nem alkalmas arra, hogy a fenoménnek *mint* olyannak a meghatározásául szolgáljon. Heidegger esetében kétségkívül más a helyzet. Az az esemény, amelyet ő szem előtt tart, nem nevezhető saját fajtájúnak, avagy különösnek. A heideggeri *Ereignis* azonban olyannyira *egyedi* esemény (az *Identität und Differenz* című munka a *tantum singulare* megjelölést alkalmazza rá), hogy semmiképpen sem öltheti különböző fenomének alakját: túl - vagy innen - van minden fenoménen.

Heidegger késői filozófiájából a kortárs francia fenomenológia újra meg újra ihletet merít. A két gondolati alakzat közti távolság ennek ellenére leküzdhetetlen. Ez a távolság azon mérhető le, hogy a kortárs fenomenológia nem ismer *tantum singulare* értelmében vett eseményt; azoknak az eseményeknek, amelyeket megkísérel leírni, sokkal inkább a *tantum plurale* karakterét tulajdonítja. Ha a megfogalmazásban csak Richir és Marion fogalmi nyelvezetére támaszkodunk - eltekintve Henry eltérő nyelvhasználatától -, akkor egyenesen azt mondhatjuk, hogy alapirányultságukat tekintve a kortárs francia törekvések az *értelem* - szigorúan többes számban vett - *eseményeinek fenomenológiájára* vonatkoznak.

Csak e közös alapról mutathatók fel termékeny módon az egyes gondolkodók között fennálló különbségek - kölcsönös összetartozásukban. A következőkben a Janicaud, Marion és Richir között megfigyelhető különbségeket és kapcsolatokat igyekszünk feltárni. Erre kedvező alkalmat nyújt az a kérdés, amely az elmúlt években újra a fenomenológiára mint egy *másik* „első filozófiára” vonatkozóan felvetődött.

3. A fenomenológia mint első filozófia

A fenomenológia kezdettől fogva tudatában volt annak, hogy szemben áll a metafizika egész hagyományával. Ez a megállapítás Husserlre éppúgy érvényes, mint Heideggerre. A metafizika *kiküszöbölésére* azonban a fenomenológia soha nem tett kísérletet. Inkább hagyományos problémáinak átalakítása, átfogalmazása és megoldása révén túlhaladni igyekezett rajta. Ezért sem habozott Husserl a fenomenológiát „első filozófiának” nevezni. Heidegger sem fordult el soha a metafizikai hagyománytól; radikalitásban felülmúlni törekedett, hogy így meghaladhatóvá tegye.

Másfelől azonban a fenomenológia attól is mindig tartózkodott, hogy *rehabilitálja* a metafizikát. Igaz, hogy késői korszakában Merleau-Ponty egy „közvetett ontológia” elképzelését vázolta fel, Levinas pedig a maga fenomenológiai etikáját a *Teljesség és végtelenben* „első filozófiaként”, sőt „metafizikaként” írta le. Ezek a kifejezések azonban a legkevesbé sem a hagyományos metafizikához való visszatérést jelezték. Hasonló a helyzet a kortárs fenomenológia irányzataival: a hagyományos metafizika és a megújult fenomenológia közti határvonal ma is tisztán kirajzolódik.

Ez azonban nem zárja ki a hangsúlyok bizonyos mértékű eltolódását. A legújabb fenomenológia a hagyományos metafizika *helyére kíván lépni*. Jean-Luc Marion például nemcsak azt állítja, hogy „a fenomenológia kivételt képez a metafizika alól” (Marion 1997: 9), hanem azt is hozzáteszi, hogy ennél fogva megnyílik előtte „egy másik első filozófia lehetősége” (Marion 2001: 16). Az „első filozófia” kifejezés itt sem a hagyományos metafizikához való visszatérés szándékát jelzi. A hangsúly azon „első filozófia” *másságára* esik, amelyet a megújult fenomenológia tesz lehetővé. Kísérletének fő célját Marion így határozza meg: „újrakezdeni a filozófiát a nihilizmus korában” (18). Marion nem arra törekszik - mint ahogy a legélesebben Janicaud veti föl ezt ellene -, hogy a fenomenológia más tudományokkal szembeni elsőbbségét kivívja, vagy hogy a fenomenológiát a filozófián belül egyeduralkodói rangra emelje. Ezért is hangsúlyozza, hogy annak

megjelölésére, amit ő „első filozófián” ért, az „utolsó filozófia” kifejezés talán még alkalmasabb is volna. A fő dolog azonban nem az elnevezés, hanem annak megértése, hogy itt olyan következtetésekről van szó, melyek levonására elérkezett az idő. Az a feladat teszi ezt szükségszerűvé, amelyet az új fenomenológia maga elé tűzött.

A következőkben valamelyest részletesebben is megvizsgáljuk, miért berzenkedik Janicaud a fenomenológia első filozófiaként való értelmezése ellen, és mit állít e felfogás helyébe. Ezután Marion és Richir kísérletét mutatjuk be a fenomenológia mint „másik első filozófia” megalkotására.

3.1. Janicaud és a minimalista fenomenológia

A *phénoménologie éclatée* („szilánkokra hasadt fenomenológia”) fogalma feltárja a Janicaud és Marion közti szakadékot. Többre utal e fogalom egy hermeneutikai szituáció leírásánál, és többre pusztá diagnózisnál is. Janicaud hű marad a fenomenológiai redukció eszméjéhez, és a fenomenológiát nem pusztá *tárgynak* tekinti, hanem egyszersmind arra az *értelemösszefüggésre* is reflektál, amelyben ez a tárgy konkrét módon adott lehet számunkra. Nem pusztán egy lehetséges nézetet fogalmaz meg a többi közt, mikor azt állítja, hogy a fenomenológia „kevésbé ideál, mint praxis; kevésbé iskola, mint inkább egyfajta ihlet” (Janicaud 1997b: 118 sk.). Ez az állítás alapvetően arra mutat rá, hogy ha valaki a fenomenológiát ideálnak, sőt iskolának tekinti, akkor - bármily paradoxnak hangozzék is - *nem fenomenológiai módon* tekint rá.

A fenomenológia első filozófiaként való felépítését a fenomenológia *legfőbb* lehetőségének nyilvánítani, amint azt Marion teszi, súlyos előfeltevésekkel terhes eljárás. Például egy olyan egységes módszert feltételez, amely úgy nyit meg különböző lehetőségeket, hogy egyben azt is biztosítja, hogy ezek a lehetőségek mégiscsak közös skálán mozogjanak. Janicaud ezt az előfeltevést felettébb kétségesnek ítéli. Mindenekelőtt leszögezi, hogy a fenomenológia lehetőségei semmiképp sem szűkíthetők *egyre* (*il n'y a pas qu'un possible phénoménologique*; 119), s ezek a lehetőségek nem szükségképpen egyeztethetők vagy mérhetők össze egymással. A fenomenológiát mint sokszínű praxist és többszólamú ihletet az a veszély fenyegeti, hogy bárminemű egységesítés vagy idealizálás megszünteti eredendő

rugalmasságát. A heterogenitás nem annyira tényleges ismertetőjegye a fenomenológiának, mint inkább annak szükségszerű feltétele, hogy utat találjon „magukhoz a dolgokhoz” vagy hogy a közelükben maradjon.

Janicaud számára talán ez a követelmény nyújtja a legfőbb indokot arra, hogy szembeszegüljön a fenomenológia első filozófiaként való felfogásával. További indoka az, hogy e felfogást nehéz elválasztani „a filozófiának a résztudományokkal szembeni ósdi előjogától” (94). A filozófia mindig magas árat fizetett azért a törekvéséért, hogy elsőbbségre tegyen szert a tudományokkal szemben.

Janicaud tehát azért utasítja vissza a fenomenológia első filozófiaként való értelmezését, mert a sokszínű praxis és a többszólamú ihlet gondolatát mind az egységesítés és idealizálás veszélyével, mind pedig a résztudományokkal szembeni elsőbbségre való kétes törekvéssel szemben fenntartja. Olyan kutatásért áll ki, „amelyben többféle stílus lehetséges és várható el” (Janicaud 1997a: 140). Ezzel távol marad mindenfajta fundamentalizmustól és olyan felfogást tesz magáévá, amely biztosítja, hogy „a fenomenológiai fázis” meglegelje helyét „a filozófián belüli munkamegosztásban” (Janicaud 1997b: 97, vö. 115). Ezt a felfogást a „minimalizmusban” találja meg.

A minimalista fenomenológia szöges ellentéte minden olyan kísérletnek, amely a fenomenológiát első filozófiává kívánja tenni. E negatív jellemzés kritikai éle nemcsak az önadás marionett fenomenológiája ellen irányul, hanem szembefordul Michel Henrynek az élet önkinyilatkoztatásáról szóló elképzelésével és Levinasnak az abszolút passzivitást hirdető koncepciójával is (Janicaud 1997a: 52). Nem véletlen, hogy a fenomenológia minimalista módozata először negatív jellemzést kap. Ez Janicaud szemében eleve annak bizonyítéka, hogy a fenomenológia nem szilárd tan és nem is általános módszer, hanem csupán egyfajta sajátos *éberség*. A minimális fenomenológia nem egyéb, mint „ama módszertani kockázatok tudata, amelyekkel az jár, ha a zsákmányt (a jelenséget az intencionális tapasztalat számára való immanenciájában) odadobjuk a pusztá árnyékért (a tiszta adományért, a tiszta őseredetért)” (52 sk.). A minimalizmus mindazonáltal pozitív jegyeket is visel. Ezek azonban meglehetősen elvontak maradnak mindaddig, amíg nyilvánvalóvá nem válik, hogyan alkalmazhatók egyedi esetekre. Három ilyen pozitív jegy érdemel kitüntetett figyelmet.

Először is: a minimalista fenomenológia teljes egészében a fenomenalitás befogadásának feltételeihez igazodik, „elhárítja a doxikus előítéleteket” és a „semlegesség álláspontjára helyezkedik”; ez a semlegesség megengedi számára, hogy a fenomének egy bizonyos típusát annak jellegzetes invariánsai alapján írja le” (Janicaud 1997b: 98). A minimális fenomenológia így - Ricceur szavaival élve -, „a dolgok megjelenésének módját önálló problémának tekinti” (Ricceur 1987: 77), és így „teljességgel lemond bármifajta metafizikai és végső rendszerezésre vonatkozó igényről” (Janicaud 1997b: 99).

Másodszor: a fenomenológiai kutatást nem lehet akként véglegesnek tekinteni, amint egy művészeti alkotást véglegesnek tekinthetünk. Ez utóbbi ugyanis „távol áll attól, hogy kimerítse vagy redukálja a meg nem jelenő szféráját; pusztán *lefordítja* azt” (112). A fordítás itt használt fogalma Cézanne egy - Merleau-Ponty által is idézett (Merleau-Ponty 1996: 7) - megjegyzésére utal.

A harmadik sajátosság még az eddigieknél is jellegzetesebb. Eszerint a minimalista fenomenológia a fenoméneket *in statu nascendi* írja le, vagyis összegyűjti „feltűnésük törekeny jegyeit”, és „arra törekszik, hogy ezek önállóságát, egyediségét az invariánsok módszertani keresése ellenére se nyomja el” (Janicaud 1997b: 110). Janicaud itt Merleau-Pontyhoz és Richirhez mint lehetséges „szövetségesekhez” kapcsolódik. Minden jel arra mutat - állítja Janicaud -, hogy a minimalizmust a fenomenológiába „már Merleau-Ponty bevezette, megteremtve annak gyakorlatát is (...)” (Janicaud zárójelben hozzáteszi: „és talán, rejtett módon Wittgenstein”; 110 sk.). Ami pedig Richirrel illeti, róla szólva Janicaud leginkább „a fenomenológiai nyelv *kezdeti* jellegére” vonatkozó felismeréseket emeli ki (115, 40. jegyzet).

Az utóbbi megjegyzés megvilágító erejű lehet: arra utal, hogy a minimalista fenomenológia rokonságot tart egy olyan megközelítésmóddal, amely a fenoméneket mint a spontán értelemképződés termékeit egy *apeironként*, vagyis meghatározatlan végtelenként jellemzett fenomenológiai mezőben helyezi el (Richir 1992: 58). Ez a rokonság érthetővé teszi, hogy miért ellenzi a minimalista fenomenológia oly hevesen a „Minél több redukció, annál több adomány” Marion és Henry által egyaránt elfogadott elvét, amely a fenomenológia első filozófiaként való értelmezésének kiindulópontjául szolgál. Az áramlóan sokértelmű értelemrezdülések

burjánzása, ahogyan azt Richir leírja, természeténél fogva szemben áll az adottság adományként való értelmezésével, amelynek kidolgozása Henry és Marion közös törekvése. Érthető tehát, ha Janicaud Marionnal és Henryval folytatott vitája során Richirben talál támogatóra.

E vitáról adott áttekintésünk mindamellet egyoldalú maradna, ha nem mutatnánk rá valamire, ami a jelek szerint elkerülte Janicaud figyelmét: Marion *Étant donné* című munkájában a fenomenológia első filozófiaként való felfogása messze túljut a programszerű látomás szintjén, és egy olyan tervezet alakját ölti, amely közel kerül a megvalósuláshoz. Ebből a szempontból a könyv harmadik része különös figyelmet érdemel.

3.2. Marion kategoriális elemzése a fenoménről

Az *Étant donné* harmadik részében Marion azt mutatja meg, hogy bizonyos ontológiai kategóriákat gyökeresen újra kell alkotnunk, ha olyan fenoménekre kívánjuk alkalmazni őket, amelyek önmagukat maguktól adják (Marion 1997: 249). Azok a mélyreható elemzések, amelyeket a műnek ebben a részében találunk, nem csupán az ontológia régóta bevett fogalmait formálják újra, hanem egy sor új fogalmat is alkotnak. Így mutatják meg, miként festhet a fenomenológia, ha egy *másik* első filozófia alakját adjuk neki.

Marion a *fait accompli* fogalmára alapozza a fenomén legfőbb meghatározásaira vonatkozó kutatásait. Elgondolása szerint a fenomén mint olyan megjelenésének „kész tényével” szembesít minket. Ez bizonyos „erőszakosság” vonásával ruházza fel a fenomént (199), minthogy a tudat, a szubjektum, az *ego* nem képes uralni a megjelenés eseményét. Semmi sem szemlélteti jobban a *fait accompli* ezen erőszakosságát, mint egy véletlen baleset, amely megtörténhet velem, még mielőtt felfognám. Még ha látom is előre, már nem vagyok abban a helyzetben, hogy kitérjek előle. „Egy csapásra már el is végeztetett, megtörtént velem és számomra bevégeztetett” (*d’emblée, c’est déjà fait, j’y suisfait, je suisfait*; 206).

A *fait accompli* gondolata természetesen nem jelenti azt, hogy minden fenomén egy véletlen baleset valamennyi jellegzetességét hordozná. Ám Marion szerint e jellemzőknek legalábbis egy részén ténylegesen minden fenomén osztozik. E jellemzők között találjuk az *esetlegességet*

és a *fakticitást*, melyeknek Marion kulcsszerepet szán a hagyományos metafizika kategoriális építményének újrendezésében.

Esetlegességen itt nem egyszerűen a szükségszerűség ellentétét kell értenünk. Mint olvashatjuk: „Mielőtt még a szükségszerű pusztá ellentétét jelentené, az esetleges (»kontingens«) nem más, mint ami megérint, ami elér és így elérkezik hozzám (...)” (177). Marion szerint a leírás egész vállalkozásának fő tézisét támasztja alá: szemlélteti, hogy a fenomen *önmagát magától adja*.

Ugyanezt mondhatjuk el a fenomen fakticitásáról. Ez a fogalom szorosan kötődik az esetlegességéhez. A fakticitás „a fenomenológiai esetlegesség »merőben új típusát« jelöli” (198), melynek újdonsága abból ered, hogy a fenomenológiai esetlegesség „a fenomen önadásának tényében áll, és nem az őt leíró reprezentációk modalitásában” (uo.).

Hogy jobban megvilágíthassa a fenomenológiai esetlegesség jellemzőit, Marion vitába száll Heideggerrel. Amint a *Lét és időben* olvassuk, Heidegger szerint „(a) fakticitás nem egy kéznéllevő *factum brutum*ának ténylegessége, hanem az ittlét (...) létkaraktere” (Heidegger 1989: 271). Az *Étant donné* mélyreható elemzés tárgyává teszi ezt a megkülönböztetést. Természetesen Marion is elkülöníti a fakticitást a faktualitástól: „A fakticitás nem abban áll, hogy létem egy tény ténylegességére redukálható, hanem abban, hogy kitesz engem a ténynek, amely tehát úgy kész tény, hogy súlyával rám nehezedik (...)” (Marion 1997: 207). Világos ebből a leírásból, hogy a fakticitás olyan utalást hordoz magában az „én”-re, amelyet a *factum brutum* faktualitásában nem találunk meg. Ugyanakkor Heideggerrel ellentétben Marion nem korlátozza a fakticitás jellemzőjének érvényét az ittlétre, hanem kiterjeszti azt a fenomenre mint olyanra, miközben a faktualitás fogalmát a világhoz való prefenomenológiai viszony keretei közé szorítja.

Ez a Heideggertől való eltérés a Marion által kidolgozott kategoriális elemzés egészen érezteti hatását. Szemben a *Lét és idővel*, az *Adva lén* gondolatmenetének célja nem pusztán a létező hagyományos kategóriáinak kiegészítése az egzisztencia „egzisztenciáival”. Marion törekvése a létezők hagyományos kategóriáinak felülvizsgálata és újradefiniálása, átalakításuk olyasmikké, amiket „a fenomen

kategóriáinak”, sőt egyszerűen „a tapasztalat kategóriáinak” (akár „experienciáléknak”) is nevezhetünk. Amint Marion egyértelműen ki is mondja, megjelenés és tapasztalat, fenomenalitás és empiricitás összetartoznak: „A fenomenológia egyetért az empirizmussal abban, hogy kitüntetett jelentőséggel ruházza fel a tényekhez való hozzáférésünket; ugyanakkor különbözik tőle annyiban, hogy a tények körét nem korlátozza az empirikus érzékelés területére” (167). Ez elképzelés szerint a fenomenológia nem más, mint a *faktikus tapasztalat* leírása, amely tapasztalatot azonban gondosan meg kell különböztetnünk az érzékeléstől és minden prefenomenológiai faktualitástól.

Az esetlegesség és fakticitás marioni elemzése a hagyományos kategóriák egész sorát új színben tünteti fel; az esetlegesség mellett a szükségszerűséget, az akcideniciát és a szubsztanciát, az okot és az okozatot; az elemzés még az aktuális létezést (vagy egzisztenciát) és a potencialitást vagy lehetőséget (az esszenciát) is érinti. A fenomén meghatározásában Marion megfordítja e fogalmi párok hagyományos alárendeltségi viszonyait, épp azoknak az elemeknek tulajdonítva fontosabb szerepet, melyek az európai metafizika történetében „alacsonyabb rendűnek” számítottak. Mindegyik fogalmi pár esetén ugyanazt az elemzési mintát követi. Első lépésben *visszájára fordítja* a fogalmi pár két elemének hagyományos viszonyát. A második lépés a pár előnyben részesített tagjának *áthelyezése* a dolog vagy létező területéről a fenoménra. Így ez a fogalom merőben új megvilágításba helyeződik; ennek alapján lesz lehetséges új meghatározásának megalkotása. Minden fogalmi változás irányát a megjelenés fait accompli-jellegének gondolata határozza meg: ennek nyomát a tapasztalat mindegyik kategóriáján felfedezhetjük. Mint láttuk, a fenomenológiai esetlegesség például ily módon *fakticitásként* határozható meg. A harmadik és utolsó lépésben Marion a fogalmi pár hagyományosan kitüntetett tagját *levezeti* a másik, fenomenológiailag előnyben részesített tagjából, vagy legalábbis kimutatja, hogy az előbbi az utóbbitól *függ*. Ezen a módon érvelhetünk például amellest, hogy a fenomén mint olyan esetleges, és így csakis maga ez az esetlegesség az, ami szükségszerű (192,1. jegyzet). Hasonlóképpen, a szubsztancia - új meghatározása szerint - „az akcidenca akcideniciája”; az ok pedig úgy értelmezhető, mint „az okozat okozata” (232). Ugyanez érvényes az aktuális létezés és a lehetőség (potentialitás) viszonyára: a lehetőségről Marion kimutatja,

hogyan olyan előreláthatatlan létezésről függ, amely képes arra, hogy új horizontokat nyisson meg (242 sk.).

A megfordítás, áthelyezés és levezetés komplex eljárásának kell fenomenológiai nézőpontból kirajzolnia a „másik első filozófia” körvonalait, és kézzelfogható értelemmel felruházni azt az elgondolást, hogy a fenomenológia a filozófia újrakezdését jelenti „a nihilizmus korában”. Az esetlegességnek és fakticitásnak tulajdonított kitüntetett szerep éppen korunk nihilizmusának jeleként értelmezhető. Marion nyilvánvalóan úgy tekint a fenomenológiára, mint ami adekvát módon fejezi ki e kort. Éppen ezért - szemben Janicaud ismert ellenvetésével - hiábavaló dolog az *Étant donné* gondolatmenetében „a francia fenomenológia teológiai fordulatának” jeleit keresni. A fenomenológia itt korántsem lép a teológia szolgálatába.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy Marion számára ne volna lehetséges bizonyos kapcsolat fenomenológia és transzcendencia között. E kapcsolat azonban nem olyan egyszerű, mint talán gondolhatnánk: a csábítóan adódó értelmezés végső soron tévesnek bizonyul. Az *Adva lévő*n lapjain a fenomenológiai immanenciát olyan paradoxonok jellemzik, amelyek kérdésessé teszik, hogy ez az immanenda, minden paradoxonával együtt, lehet-e egyáltalán *önmagába zárt* egész. Marion Descartes-hoz fordul, hogy kimutassa: a szubsztancia „egyáltalán nem fenomenalizálódik”; ebből pedig azt a következtetést vonja le, hogy „a fenoménnek nincs szubsztanciája” (222).

Az a benyomásunk támadhat, hogy mivel a fenomenális világ szubsztanciális mag nélkülinek bizonyul, ezért valamiféle transzcendenciától kell függenie. Ezt a benyomást megerősítheti az ok és okozat kategóriáinak elemzése is, amellyel Marion számot kíván adni a fenomén már említett jellemzőjéről, nevezetesen arról, hogy az *magától* bukkan fel és adja magát. Marion szerint ezt a jellegzetességet a legjobban az *esemény* fogalmával lehet megragadni (226), amelyet az *Adva lévő*n a maga paradoxon mivoltában elemez. Marion először is kiemeli, hogy az esemény „*megelőzi a maga okát* (vagy okait)” (233). Ugyanis „csak az esemény okozatként való értelmezése teremti meg a kapcsolatát a feltételezett okkal” (uo.). Másodszor hangsúlyozza, hogy „*az eseménynek nincs elégséges oka* és nem is lehet” (235). Megjelenése „előre nem látható, váratlan, szokatlan, hallatlan és

láthatadan” (uo.). Ahhoz, hogy egy okra legyen visszavezethető, az eseménynek „nem volna szabad túlságosan nagy hatást kiváltania, nem volna szabad, »mértéken túlinak« lennie” (uo.). Ezek a megjegyzések szemben állnak a hagyományos metafizika alapvető tételeivel, csakúgy, mint a következő, harmadik megfigyelés is. Marion, Descartes szakértője, az *Elmélkedések az első filozófiáról* ismert állítására hivatkozik, ámde csak azért, hogy megfordíthassa azt: „az okozat legalább annyi, ha nem több léttel vagy realitással bír, mint oka” (230). Ez szükségképpen így van abban az esetben, ha az okozatot az esemény szinonimájaként értjük, mert az esemény mindig *valami újat* hordoz. Ezért is jellemezheti (egy fizikából vett kifejezéssel) „negentrópia” (vagyis negatív entrópia).

Az esemény ezen - igencsak paradox - leírása abban a tételben foglalható össze, hogy a fenomén *meghatározott ok nélkül* bukkan fel, ennél fogva az (elégséges) alap elve nem alkalmazható rá (226). Ez az elv azonban az okság elvét is magában foglalja. Ebből következőleg a fenoménnek bizonyos „ok nélküliséget” avagy „okozhatatlanságot” kell tulajdonítanunk (uo.). Ez volna tehát a „magától” kifejezés legmélyebb jelentése. Ezen a ponton ismét felmerülhet a fenomenológia és transzcendencia közötti közvetett kapcsolat kérdése. Maga Marion is rámutat, hogy a hagyományos metafizikában az önmaga általi, *a se* adott lét az *akcidencia* és *Isten* közös vonása, noha ez a sajátosság az előbbit „negative”, az utóbbit „pozitív” jellemzi (uo.). A fenomenológiai immanencia szférája nyilvánvalóan nem enged meg semmilyen magától adott létet a szó pozitív értelmében véve. Épp ellenkezőleg, ez a szféra csupa olyan jellemzővel írható le, mint esetlegesség, fakticitás és akcidentális eseményszerűség. Mindez könnyen arra csábíthatna minket, hogy e vonásokat összefoglaljuk az *aseitának* a középkori skolasztikából kölcsönzött fogalmában, amelyet itt persze negatív értelemben kellene vennünk. (*A se esse* latinul annyit tesz, mint „önmagától lenni”). Hagyományosan e kifejezés negatív értelme azt jelenti, hogy nem lehet megadni semmilyen okot az így létező számára, amelynek létét köszönheti, pozitív értelme pedig azt jelentené, hogy megadunk a lényegén belül egy olyan elemet - például végtelen hatóképességét -, amelynek köszönhetően nem szorul rá semmilyen, rajta kívül álló dologra.) A negatív aszeitás e fogalmának megalkotásától azonban már csak egy lépés választja el azt a feltevést, hogy a fenomenológiai immanencia szférája a transzcendencia negatív lenyomatát hordozza, még akkor is, ha e transzcendenciának a

nihilizmus korában meghatározatlannak kell maradnia. Hiszen hogyan is határozhatnánk meg e transzcendenciát másként, ha nem a hagyományos metafizika kategóriáinak segítségével? Ámde a nihilizmus korában e kategóriák érvényüket veszítették.

Csak hogy Marionra alkalmazva ez az egész okoskodás célt téveszt, és tárgytalannak bizonyul. Arra a feltevésre épül ugyanis, hogy a szubsztanciális mag és az elégséges alap hiánya egy pusztán negatív aszeitás jelei, és e negatív aszeitásnak a maga pozitív ellenpárjára kell utalnia. Ez a feltételezés azonban teljes egészében a hagyományos metafizika logikáján nyugszik, így nem tulajdonítható Marionnak, aki szakítani kíván e logikával, hogy egy *másik* első filozófia körvonalait vázolhassa fel.

Mindennek ellenére állíthatjuk, hogy Marion *az Adva lévő*n lapjain felmutat egy bizonyos fajta kapcsolatot fenomenológia és transzcendencia között, ám bár nem úgy, hogy a negatív aszeitás jellemzőjét tulajdonítja a megjelenés eseményének, és e negatív aszeitást a maga feltételezett pozitív ellenpárjára vonatkoztatja vissza, hanem inkább úgy, hogy a fenomént *adottként* és egyszersmind *adományként* írja le. Amint megmutatni igyekszik, „az adott (...) az önadás (*donation*) redőjét viseli magán”, és „a kibontakozó önadás adja meg az adott adomány belső tagolását” (96). Bizonyos, hogy az önadás redője nem szükségképpen hordoz transzcendenciára való utalást. Épp ellenkezőleg, „az adottnak mint olyannak az önadás szerinti tagolása éppenséggel oltalmazza az immanenciát (...)” (uo.). Ha igaz az, hogy Marion a fenomént mint *adományt* gondolja el, épp annyira igaz az is, hogy egy „adományozó nélküli adományt” tart szem előtt (144); az adományozás, amelyről itt szó van, „minden transzcendens adományozótól megtisztított adományozás” (146). Ugyanakkor Marion azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy miként nyitja meg az önadás redője mégis a transzcendenciára való utalás lehetőségét. Mint az *Adva lévő*n egyik emlékezetes helyén olvashatjuk: „Az adományozó az adomány mellett - éppen hiányával - megadja azt a lehetőséget is, hogy azonosításáról mi döntsünk: átengedi tehát létezésének meghatározását annak, akinek ad; vagy még inkább, sorsát ama tekintélyre bízva, amelyre az adott adomány annak szemében szert tesz, akinek a számára adatott” (145). Marion hozzáteszi: „Éppen mert az adományozó visszahúzódik (...), kockáztathatja meg az, aki az adományt átveszi, hogy szeresse (vagy éppenséggel ne szeresse) őt” (146).

Fontos látnunk, hogy e transzcendenciára való lehetséges utalásnak nincs köze a hagyományos metafizikához. Úgyszólván bezárva marad ez az utalás az önadás redőjébe, mely a maga „aszeítésában”, abban, hogy önmagától indul meg és játszódik le, teljes mértékben *ingyenesként* írható le, amin itt *ok és alany nélküli* adományt érthetünk.

Ám az így értelmezett „ingyenes” adomány gondolata csak az egyik lehetséges módja annak, hogy meghatározzuk, mit is jelent, ha a fenomén önmagától bukkan fel és jelenik meg. Richir az értelemképződés fenomenológiájával egy másik lehetséges módot mutat fel. Megfontolásainknak ezen a pontján ezért tanulságos lehet, ha összevetjük Marionnak az ok és alany nélküli adományról szóló elképzelését Richirnek az értelemképződés spontaneitásáról szóló gondolataival.

3. 3. Richir és a spontán értelemképződés fenomenológiája

Marionhoz hasonlóan Richir is a fenomén fogalmának átalakítását tűzte ki célul, és ő is arra a megállapításra alapozza megközelítését, hogy a fenomén *önmagától* bukkan fel és jelenik meg. Ám abban már eltérés van a két gondolkodó között, hogy miként adnak számot a fenomén ezen alapvető jellegzetességéről. Valamennyi eltérés egyetlen alapvető különbségre vezethető vissza: Marionnal ellentétben Richir számára a fenomén nem „kész tény”, hanem „önmagától képződő értelem”, amelyet redukálhatatlan meghatározatlanság és áramló sokértelműség jellemez. Ez az értelem csak egy „szimbolikus institúció” keretei között ülepszik le tényként, vagy inkább változik át egyértelmű ténnyé. „Szimbolikus institúción” Richir a kultúra olyan formáját vagy ágát érti, amely szükségképpen túlmegy a fenomenológiai mezőn. Így például a hagyományos metafizikát a szimbolikus institúció tiszta esetének tekinti. Richir szerint csak a szimbolikus institúciók hatályon kívül helyezése nyithatja meg az utat a fenoménekhez mint olyanokhoz, a puszta fenoménekhez.

Mondanunk sem kell, hogy az ilyen puszta fenomén nem írható le megfelelő módon a hagyományos metafizika kategóriáival. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy Richir nem elégszik meg e kategóriák rendszeres újradefiniálásával; sokkal inkább olyan új fogalmakat javasol, amelyek e kategóriák helyére léphetnek. E fogalmak egyike a „transzposszibilitás”. Ez az Henri Maldiney-től kölcsönzött kifejezés

Richir *Fenomenológiai elmélkedések* című munkájában újfajta célokat szolgál: neki kell lehetővé tennie a fenomenológia első filozófiaként való felépítését. E fogalom részletesebb vizsgálata révén világossá tehetjük a különbséget a kategóriák richiri megközelítése és Marion kategorális elemzése között.

Richir szerint a lehetőség fogalma a hagyományos metafizika legbensőbb magvához tartozik. A lehetőség fogalmát itt sajátos értelemben kell vennünk, még hozzá olyan értelemben, amelyet Kantnak a „transzcendentális ideálról” szóló elemzése alapján tisztázhatunk. *A tiszta ész kritikája* szerint a hagyományos metafizika azon az elképzelésen alapul, hogy minden létező teljességgel meghatározott (*omnimoda determinatio*; Kant 2004²: A 573/B 601). Amint Kant rámutat, ez az elgondolás feltételezi minden lehetőség összességét vagy foglalatát (*omnitudo realitatis*; A 575/B 604). A hagyományos metafizika ezt az összességet egy legfelsőbb lény alakjában hiposztazálja, és e lényt egyszersmind minden valóság mintájaként és őstípusaként fogja fel (*ens realissimum*). A jogosulatlan mozzanat, amelyet Kant „szubrepciónak” avagy „transzcendentális behelyettesítésnek” nevez, itt abban áll, amit a lehetőségek összességének „realizációjaként” jelölhetünk meg (A 580/B 608). Nem könnyű azonban megmondani, hogy pontosan mit is kell itt „realizáción” értenünk. Richir a kései Schellingre támaszkodik (Richir 1996: 102), hogy e kifejezés megfelelő értelmezését kidolgozhassa. Szerinte a hagyományos metafizika transzcendentális illúzió áldozatául esik, amikor magától értetődőnek veszi, hogy a lehetőségek összessége *maga* nem pusztán *lehetőséggel bír*, hanem *aktuális létezéssel*, amely egyszer és mindenkorra megadatik a gondolkodás számára, legalábbis, ha képes túllépni az emberi végességen és eljut odáig, hogy a világ dolgait isteni nézőpontból ragadja meg. Richir szerint a lehetőségek összességének e realizációja akár a hagyományos metafizika *meghatározásának* (definíciójának) is tekinthető.

Hogyan kerülhetjük el, hogy e transzcendentális illúzió áldozataivá váljunk? Ez az egyik fő nehézség, melyet Richir a spontán értelmképződés fenomenológiája révén legyőzni igyekszik. Kiindulópontja az a megfigyelés, hogy az önmagától képződő értelem mindig különböző irányba mutató értelemrezdülések sokaságát hordozza magában. Ezért is van az, hogy a spontán módon alakuló értelem előre megjósolhatatlan kalandok forrásának bizonyul.

Még egy minden jel szerint maradéktalanul megbízható, helytálló értelem is folyamatosan ki van téve annak a kockázatnak, hogy végül is képtelenségként vagy egyenesen merő értelmetlenségként lepleződjék le. Ámde a félresiklásnak ez az állandó veszélye nem egyéb, mint az az ár, amelyet a spontán értelemképződés elevenségéért fizetnünk kell; azért az elevenségért, amely éppen az új értelemképződések megindulásában ölt testet. Bárki, aki írt már életében tanulmányt, ismeri azt a tapasztalatot, hogy az önmagától képződő értelem képes egyszer csak új irányt venni, anélkül, hogy ez a fordulat előre látható lett volna. Az ilyesfajta változások a megragadni kívánt értelem különböző irányba mutató rezdüléseinek játékából adódnak. Új értelem megjelenését az váltja ki, hogy ezen értelemrezdülések korábbi egyensúlya (olykor igen termékeny módon) megrendül. Az új értelem felbukkanása a legerősebb bizonyíték, melyet felhozhatunk a hagyományos metafizika ama feltevése ellen, hogy a lehetőségek összessége maga aktuálisan létezik. Ha minden lehetőség - akár csak *mint* lehetőség - egyszer s mindenkorra adott volna, soha semmi radikálisan új nem történhetné. De Richir - Maldiney-re támaszkodva (Maldiney 1991) - nyilvánvalóan jó okkal írja le egy új értelem felbukkanását valódi *eseményként*, amely gyökeres újdonságot hordoz magában (Richir 1992: 48 sk.). Egy ilyen esemény nem redukálható egy már ismert lehetőség megvalósulására; sokkal inkább olyan valóság jön létre általa, amely képes új lehetőségeket napvilágra hozni.

E ponton Richir és Marion gondolkodásának tagadhatatlan hasonlósága ötlük a szemünkbe. Nemcsak Richir, de Marion is szakít a lehetőség metafizikai elképzelésével; csakúgy, mint Richir, ő is olyan eseményt tart szem előtt, amely által új horizontokat megnyitó valóság jön létre. Azt is hozzáteszi ehhez, hogy „az esemény lehetetlenségből közvetlenül (...) kész ténnyé válik (...) anélkül, hogy a fenomenológiai lehetségesség állapotán áthaladna” (Marion 1997: 243). Olyan álláspontot fogalmaz itt meg Marion, amelyet nyilvánvalóan Richir is oszt, noha ő bizonyosan nem folyamodnék a megfogalmazásban a *"fait accompli"* fogalmához.

Richir *Fenomenológiai elmélkedések* című munkájában a „valóság” szó azon értelmét kívánja felidézni, amely szerint az nem más, mint „ami meglep engem” (Richir 1992: 48 sk.). A valóság éppen azért lep meg, mert, amint mondani szokás, minden előre látott lehetőséget, minden

elvárás és minden tervet „keresztülhúz”. Ha így tekintjük a dolgot, csakhamar kiderül, hogy nem is oly paradox az a nem csupán Lacan, hanem éppígy Lévinas, sőt Proust által is megfogalmazott elképzelés, amely szerint a *lehetetlen a valóságos*.

A transzposszibilitás Maldiney-től származó fogalmával Richir olyan lehetőséget jelöl meg, amely túllép az önmagától képződő értelem horizontjához tartozó minden lehetőségen. E túllépésre utal a „transz-” előtag. A transzposszibilitásnak már a puszta fogalma is szakítást jelent a hagyományos metafizikára jellemző szubrepcióval, vagyis azzal a „transzcendentális behelyettesítéssel”, amely a lehetőségek összességét aktuálisan létezőként tünteti fel. E fogalom annak kifejezésére szolgál, hogy nem csupán maga az aktuális létezés, hanem az aktuálisan megvalósított - realizált - lehetőségek is transzcendálhatók.

Így tehát Richir számára fenomenológia és transzcendencia egymástól elválaszthatatlanok. Ámde a „transzposszibilitás” olyan transzcendenciára utal, mely szilárdan le van horgonyozva az immanenciában. Még ha túl is lép az önmagától képződő értelem által megnyitott, aktuálisan megvalósított, realizált lehetőségeken, a transzposszibilitás éppen ezen értelem spontán képződésén belül nyilatkozik meg: az ehhez tartozó, különböző irányba mutató értelemrezdülések játékában válik észlelhetővé. E megfigyelését Richir egy másik, ugyancsak Maldiney-től kölcsönzött kifejezést felhasználva fogalmazza meg: az önmagától képződő értelem mindig „transzpasszibilis” („transzfogékony”) marad a horizontját transzcendáló értelmekre. E *transzposszibilitás* iránti *transzpasszibilitás* a spontán értelemképződés elevenségének elmaradhatatlan jellemzője.

Richir más szóval olyasféle transzcendenciát tart szem előtt, amely soha nem valósul ugyan meg, amelynek megvalósulása azonban mégis mindig küszöbön áll. Ennek jelentését megvilágítandó Proustra utal, aki regényfolyamának a gyakran egyszerűen „Bergotte halálaként” emlegetett epizódjában ilyen jellegű transzcendenciát ír le. Bergotte-ot halála percében egy Vermeer-képen megfestett sárga faldarab ragadja meg. Richir e sárga faldarabot úgy értelmezi, mint más világok „emblémáját”, hozzátéve, hogy az ilyesféle embléma „emlékezet előtti idők óta őrzi a titkát és őrizni is fogja örökké” (227). E titok valójában kimondhatatlan, így tehát „nem marad számunkra más lehetőség, mint

hogy egy tulajdonnévvel jelöljük meg, amely egyszerre utal egyediségre és általánosságra, ámde ennek ellenére még csak érinteni sem képes e titkot a maga fenomenológiai konkrétságában” (uo.).

Az az elgondolás, mely szerint más lehetőségek, más horizontok, sőt más világok sejtelve minden spontán értelemképződésen otthagyja a nyomát, világosan jelzi azt a távolságot, mely elválasztja az első filozófia richiri megközelítését Marionétól. A spontaneitás Richir leírása szerint az újdonság, a produktivitás, sőt a kreativitás legfőbb forrása. Noha Richir *Fenomenológiai elmélkedések* című munkájában a spontaneitás - csakúgy, mint Marion fő művében az adományozás - olyan jellemzőkkel bír, mint esetlegesség, fakticitás és akcidentális eseményszerűség, a marioni *fait accompli*val mégsem mutat rokonságot. A spontaneitás richiri fogalma éppenséggel nagyon is szembeállítható a Marion által leírt „ingyenes” - vagyis ok és alany nélküli - adomány elképzelésével.

E szembeállítás minden bizonnyal nem zárja ki, hogy a két gondolkodó között mélyebb közösség legyen. Sőt, inkább feltételezi ezt a mélyebb közösséget, hiszen az ingyenes adomány és a kreatív spontaneitás felfoghatók egyazon kérdésre adott két különböző válaszként: arra a kérdésre adott válaszként, hogy miként is építhető fel a fenomenológia egy másik első filozófiaként azon belátásra alapozva, hogy a fenomén önmagától bukkan fel és jelenik meg. Ezért állíthatjuk, hogy a kreatív spontaneitás és az ingyenes adomány fogalma egyazon egységes mező két szélső pólusát jelöli.

Hogy mit értünk itt a „két szélső pólus” kifejezésen, világossá válik, ha befejezésképpen áttekintjük, mi jellemezte a transzcendencia azon két formáját, amelyekkel e gondolkodóknál találkoztunk. Közös jellemzőjük, hogy mindkettő (egy husserli kifejezéssel élve) „immanencián belüli transzcendencia”. Ebből adódóan mind Marion, mind Richir elutasítja a hagyományos metafizika értelemében vett transzcendenciát. Ez az alapvető közös meggyőződés azonban nem szünteti meg a két megközelítés közti nyilvánvaló különbségeket. A transzcendencia, amint láttuk, Marion elképzelése szerint az önadás redőjébe van zárva, amely megóvjá az immanenciát. Ám e transzcendenciát az, aki az adományt átveszi, *kibonthatja e redőből*, ha képessé válik arra, hogy a számára megjelenőt mint adott adományt

értékelje. Richir viszont olyan transzcendenciát tart szem előtt, amely úgyszólván a fenomenológiai immanencia *pórusait hatja át*, éppen ezért azonban nem is nyerhető ki e pórusokból anélkül, hogy semmivé ne foszlanék. E transzcendencia ugyanis nem más, mint más lehetőségek, más horizontok, sőt más világok sejtelve. Így tehát a transzcendencia két formája között határozott szembenállás mutatkozik. A fenomenológiai immanencia *pórusaiba* beleivódott transzcendencia nemcsak különbözik az önadás *redőjébe* zárt transzcendenciától, hanem egyenesen összeegyeztethetetlen vele. Ez az alapvető különbség indokolja, hogy e két kezdeményezést egy egységes mező két *szélső* pólusaként fogjuk fel.

(A szerzővel együttműködve fordította Zuh Deodát és Rónai András)

Irodalom

CHRÉTIEN, J.-L. 1990: *Lavoixnue. Phénoménologie de la promesse*. Paris: Ed. de minuit. Chrétien, J.-L. 1991: *L'inoubliable et l'inespéré*. Bruxelles: Desclée de Brouwer.

CHRÉTIEN, J.-L. 1992: *L'appel et la réponse*. Paris: Minuit.

CHRÉTIEN, J.-L. 1996: *De la fatigue*. Paris: Minuit.

CHRÉTIEN, J.-L. 1998: *L'arche de la parole*. Paris: P. U. F.

CHRÉTIEN, J.-L. 2002: *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: P. U. F.

COURTINE, J.-F. (szerk.) 1992: *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion.

COURTINE, J.-F. 1990: *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.

DESCOMBES, V. 1979: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris: Minuit.

FRANCK, D. 1981: *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit.

FRANCK, D. 1986: *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Minuit.

FRANCK, D. 1998: *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF.

FRANCK, D. 2001: *La dramatique des phénomènes*. Paris: PUF.

FRANCK, D. 2004: *Heidegger et le christianisme*. Paris: PUF.

FRANK, M. ²1984 t¹1983): *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. HABERMAS, J. ²1988 (¹1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, magyarul: *Filozófiai diskurzus a modernségéről*, Budapest: Helikon, 1998. HEIDEGGER, M. 1976: *Questions*. Paris: Gallimard.

HEIDEGGER, M. 1977: „Seminar in Zähringen.” *Vier Seminare*. Frankfurt a. M.

HEIDEGGER, M. 1978: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*.

Gesamtausgabe, 26. köt., Frankfurt a. M.

HEIDEGGER, M. 1989: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat HENRY, M. 1963: *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.

HENRY, M. 1991: „Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 1. sz., 3-26.

HENRY, M. 1996: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil. HENRY, M. 2000: *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.

HENRY, M. 2002: *Paroles du Christ*. Paris: Seuil.

HUSSERL 1976: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 -1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck. 1976 (*Husserliana*, III/1 köt.)

JANICAUD, D. 1991: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éd. de l'éclat.

JANICAUD, D. 1997a: *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*. Paris: Grasset. JANICAUD, D. 1997b: *La phénoménologie éclatée*. Combas: Éd. de l'éclat KANT, 1.2004: *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.

LEVINAS, E. 1994: *Totalité et Infini*. Dordrecht/Boston/London: Édition „Livre de poche”, Kluwer; magyarul: *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor, 1992.

MALDINEY, H. 1991: *L'homme et la folie*. Grenoble: Millon.

MARION, J.-L. 1989: *Réduction et donation*. Paris: PUF.

MARION, J.-L. 2001: „Phénoménologie de la donation et philosophie première.” In *De surcroît*. Paris: PUF.

MARION, J.-L. 2002: „Un moment français de la phénoménologie.” *Jiue Descartes. Collège international de philosophie* 35 (2002 március) 13.

MARQUET, J.-F. 1995: *Singularité et événement*. Grenoble: Millon.

MARQUET, J.-F. 1996: *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*. Paris: Hermann.

MARQUET, J.-F. 2001: *Restitutions. Études d'histoire de la philosophie allemande*. Paris: Vrin.

MATTHÉÏ, J.-F. 2001: *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*. Paris: PUF.

MEGILL, A. 1985: *The Prophets of Extremity*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

MERLEAU-PONTY, M. 1945: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. 1996: *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.

RICHIR, M. 1990: *Du sublime en politique*. Grenoble: Millon.

RICHIR, M. 1992: *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Millon.

RICHIR, M. 1995: „Intentionnalité et intersubjectivité.” In Janicaud, D. (szerk.) *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris: Vrin.

RICHIR, M. 1996: *L'expérience du penser*. Grenoble: Millon.

RICHIR, M. 2000: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Millon.

RICCEUR, P. 1960: *Symbolique du mal*. Paris: Seuil, magyarul: *A rossz szimbolikája*

RICCEUR, P. 1965: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

RICCEUR, P. 1987: *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.

WALDENFELS, B. 1987 (1983): *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Tárgymutató

A, Á

a posteriori 329,688,820,1229 *a priori* 322,400,405, 656 sk.,
663,668, 735,821 sk., 825,986,996,1011,

1068,1084,1121,1221,1224,1229, 1255,1318

abszolútum 289,483,485, 543,875 skk., 881 skk., 887 skk., 895 sk., 902
sk.k., 920,935, 937 skk., 949,1097,1166, 1181,1186

absztrakció *lásd még* elvonatkoztatás 37, 110,120,298,427,508,691,
762, 789, 793,937,989 sk., 1159,1252,1334 affekció 143,171

affektus 690,698,702 skk., 1022,1355 —elmélet 702, 716

ágens 30,114,430,466,473,545,577,

596 sk., 1188 sk. agnoszticizmus, teológiai 57 Akadémia (ókori) 25,
26, 65,67,68, 96-
100,102,103,108,127,138,146, 148,149,150,151,153,169,184,185, 189,
193,198,200,204,205,206 Ó~ 25,26, 36,68,**95-100**,168,175, 193,206,
208, 216,232 Új ~ 188, 204,268 szkeptikus — 26,68, 96-97,
148,153, 169,**184-189**,197,201,**204-205**, 206

akadémikusok 169,206, 207,290,299 akarat 165 (*voluntas*), 180,196
(*proaire-szisz*), 228,259, 269, 286,293-295, 299,301 skk., 330 sk.,
335,364 skk. (*voluntas*), 391,432,435,438,443 sk., 446,449,463,470
skk., 502,516, 526, 578,588 sk., 602 sk., 610 sk., 617 sk., 655, 669,671,
674, 676, 678, 680 sk., 691,693, 716, 724, 739,759, 769,

775 sk., 778, 788 sk., 799, 808,810 sk., 831 sk., 880,906,913 skk., 933
sk.,

937, 947,956-963,967 skk., 975,

1023,1033,1085,1088,1177,1186, 1226 skk., 1253

—gyengeség 71, 80, 86,130,132 —szabadság 270,312,330,463,472 sk., 475 sk., 478 sk., 573,588,601 sk., 655,681,736, 759,918,1132,

1213

általános — 783,808 (*volontégénéral*) altruisztikus — 769 egoisztikus — 769,918 élet- 913,915 sk., 967,970 isteni — 611,654 sk., 674,699,718 sk., 725, 727, 730, 735,737, 760,772, 795,799

jó— 671 (*bonne volonté*) 795 magánvaló — 917 összes partikuláris individuum —a (*volonté de tous*) 808 rossz cselekedetre irányuló — (*voluntas mali operis*) 364

szabad - 131,165,179,258 skk.,

270 skk., 279,280,282 skk., 287 sk., 291,294 sk., 297,312,314,364 skk., 384,432,~~470-480~~,581,589,602 sk., 613, 617 sk., 649,680,691,727,

736,738 sk., 797 sk., 810,842,1258 teremő — 970 akárki (*das Man*) 1021-1022,1025 akcidens 123,278, 348,405 skk., 409,412, 454 sk., 457,466 sk., 471,482, 509,

545,615 sk., 689, 767,826,996 sk., 1003,1012

aktualitás 126, 216, 240,410,419, 543,

545, 616

aktus 118,127,144,178,218,219, 225, 280, 286,291,461,472,493, 502,509, 517, 519, 650, 682, 699, 881,910,930, 933,1060

apprehenzív — (*actus apprehensivus*) 510

azonosulás (*Gleichsetzung*) —a 1279

decizionista ~ 1237

emocionális ~ 1014

hívés egy —a (*actus credivus*) 512

intencionális ~ 997,999,1003,1043

intuitív — 999

mentális ~ 360,365 sk., 509 sk., 515 skk. pszichikai ~ (pszichológiai ~)
930 sk., 997,1165 szignitív — 999

alak 52,117, 296, 652, 689, 712, 785, 1043 (*Gestalt*), 1045
(*Gestalt*) alany 44 sk., 59, 78,80,104 sk., 110 sk.,

114 sk., 120,122 skk. (*hüpokeimenon*), 130,143,153,157,174,177,180,

216 sk., 225 sk., 294,519, 688,821, 824,936, 962,987,1067,1075
skk., 1098,1129,1134 sk., 1314,1354,

1365,1369 megismerő — 1315

alap *lásd még* arkhé, fundamentum 579,

590 sk., 684, 973 sk., 977,991,1002,
1010,1012,1027,1035,1047,1168, 1198,1226,1290 sk.,
1238,1305,1354 alaptalan — (*Ungrund*) 611 elégséges ~
760,1136,1365 elégséges — elve 798, 800, 914,1364 első - 648,
737,800 ésszerű — 727

végző ~ 845,915,968,1008 alapelv *lásd még* arkhé, princípium 28,
94, 96,102 sk., 107,109,132,147 sk., 152, 201, 208, 213,218-220, 298,
311 sk., 317, 327, 370, 374 sk., 378,384, 393, 408-410,417,425,427 sk.,
432,439, 441 skk. 451,454,456,461 sk., 467 sk., 472 sk., 475,478 sk.,
481,488, 510, 513, 520, 547, 549, 590,596 skk., 615, 683 sk., 692, 696
sk., 706, 713, 724, 730, 775, 780, 799 sk., 806,810,
818, 1152,1184,1201,1206 sk., 1227,

1232 sk., 1239, 1297,1333,1335,1353

anyagi — 644

cselekvési ~ 698

determinisztikus — 800

erkölcs ~e 943

etikai 1233

hermeneutikai ~ 372,1030

heurisztikus ~ 934

ismeretelméleti — 1330

isteni — 584

kontingens ~ek 775

kozmozgikus — (kozmozgikai —) 81,626

legelső ~ek 775

logikai ~ 120,488, 546,713, 715,944, 1082,1166

matematikai — 444, 708 megismerés —ei 774 morális — 715, 775 moralitás ~e 1240 univerzálás ~e 1338 örök —ek (*rationes aeternae, aeternae regulae*) 426 sk. tudás -ei 427,473, 870,879 tudomány —ei 132,292 veleszületett — 715 alaptétel *lásd még* princípium, fundamentum, alapelv 45, 75 sk., 205, 822,825, 826 sk., 845, 848 skk., 857 skk., 863, 866, 869 sk.,

873,876, 879 sk., 884,, 913, 958,972, 985,1038,1040,

1042,1225,1316 —struktúra 863 abszolút első — 849,860 feltételes — 859

feltétlen ~ 858 transzcendentális — 823 állam 23, 58, 62, 64,66 sk., 70,86 skk.,

90 sk., 102,134 skk., 139,154,168, 256,284 sk., 301 skk., 378,605 sk., 630, 632 skk., 636 sk., 642,693,696, 708, 719, 737 skk., 757, 772,778 sk., 783, 792, 799,802,808,887,900 sk., 906,938,1058,1206,1226 -elmélet 168,204 sk., 599,693, 696, 738,901,1183 abszolutista — 630 ideális — 630 keresztény — 693 köztársasági ~ 632 minimális — 948 város- 32,87,90,135 sk., 572 államforma 135,137,645,696,705, 720, 739,912

állandóság 30,39 sk., 83,126, 209,215, 587, 714,810,826,921,1259 állapot

hadi- 720

társadalmi — 739, 805 sk. természeti — 692 sk., 705, 719 skk., 739, 795, 804, 806, 900, 943 állítás 60 sk., 77 sk., 103 sk., 122 skk.,

321 sk., 325 skk., 337, sk., 347 sk.,

352 sk., 357 skk., 370 sk., 408 sk.,

416 sk., 428 sk., 433 skk., 440 skk.,

449 sk., 457 skk., 475 skk., 491 sk.,

499 sk., 502 skk., 516 skk., 524 sk.,

530 skk., 535 skk., 540 sk., 544 sk.,

666 skk., 828 sk., 1065 skk., 1092 sk., 1096 skk., 1101 skk., 1114 skk.,

1120 sk., 1132 skk., 1137 sk., 1222 sk., 1295 skk., 1308

—ok szignifikátuma 370, 516, 518 sk. *a priori* szintetikus —
(szintetikus a priori —) 1080 analitikus — 1114 azonossági —
1068 észlelési — 1080 látszat— 1097

létezési — (egzisztenciális —) 45, 325, 328

megfigyelési — 1099, 1101, 1112, 1116, 1232

metafizikai látszat— 1097 negatív-931, 1251, 1299 negatív
egzisztenciális — 1101 normatív — 1193 pozitív univerzális —
1101 tapasztalati 1293 tény— 1111

tudományos — 1091 sk., 1094 sk.,

1098, 1101, 1107, 1116, 1313 álom 39, 172 sk., 299, 362, 917, 957, 1034 —
argumentum 667

általánosítás 39, 159, 598, 820, 944, 997, 1302, 1304, 1306

empirikus — (tapasztalati —) 948, 1084,

1114,1203 induktív —1121

általánosság 44,75, 77,125,395,412 sk., 462,
762,834,894,898,906,941,962, 969,1117,1157,1176,1305,1336, 1368

alter ego 1006 alteritás 1048

aluldetermináltság 1122,1125 analitika 825,985

egzisztenciális — 1020,1024 transzcendentális — 823,988 analízis
362, 368, 523,526, 534,619,621, 651,664,717, 733,839,1308 fogalom-
1077,1159 intencionális — 1350 logikai — 1072 matematikai —
1297 nyelv— 1342 transzcendentális — 992 analógia
38,40,82,119,140,144,158 sk., 161,179,210,219,237,
349,378,446, 461,469,483, 506, 544, 616,826 létezés —ja *lásd* létezés
450,457 antinaturalizmus 1078 sk., 1214 etikai - 1079,1217

antinómia 8X5 sk., 827 skk. aritmetikai — 1070 dinamikai ~
828 matematikai ~ 828 végtelenségi ~ 1070 antiobjektivizmus erkölcsi
~ 1097

antropológia 153,259,285,291, 302,430, 579, 633, 675, 736, 897,**901-
906**,947, 986 sk., 1011 sk., 1029,1058,1163, 1180,1183,1316 filozófiai
~ 817,1150,1167,1169 gazdasági — 1164 antropomorfizmus 987 anyag
28 skk., 36,38 sk., 41 sk., 52 sk., 55 sk., 76,82 skk., 103,111 (*hűié*),
123 skk.,

136,154,159 sk., 163 sk., 174 sk., 195, 208 sk., 216,221 skk. (*hűié*),
235,

238 skk., 255 skk., 261 skk., 270,284, 286 sk., 295,316,349 sk.,
390,407 skk., 412,414 skk., 430 skk., 452,462,465
sk., 468,470,475,479, 501, 533,596 sk., 606 skk., 615 sk., 619,628,
640,645, 655 skk., 663,676, 689,709, 728, 733, 757, 788, 809 sk.,
816,822,844, 847, 890,927, 938 sk., 945 sk., 949,981
sk., 1045,1073,1078,1168,1271,1327, 1337

—i finomság (*subtilitas*) 282 —káosz 816

—tömeg 657,816 első - 374,386, 728 érzéki — 823,1043 finom —
279,284 gondolkodó — 712, 780 megjelölt — (meghatározott

dimenziók alatt szemlélt —) (*materia signata*) 409 sk.

önmozgó — 757 örökkévaló — 263ős- 257,816 spirituális —
414,416,430 természeti — 208, 606 végtelen — 707

apória 70, 72, 76, 78,93,100,108 sk., 154, 1225

appercepció 933 sk.

— eredeti szintetikus egysége 824 apprezentáció 1006

arány 35 sk., 38 sk., 75, 83,271,288, 296, 526,1331

arányosság 224, 544 (*proportio*), 579 arc 546,1048 archetípus 287

argumentáció 319,321,375,420,444,511 racionális —
374,384 arisztokrácia 136,632,777 arisztotelianizmus (arisztotelizmus)
26, 194,199-200,205,434,446,463, 585-592, 594, 738 averroisztikus —
706 *arkhé* 28,30, 75,77,265 ártatlanság 294,602,718,925

— vélelme 793 asszenzus 510, 512

evidens — 510 skk.

asztrológia 380, 583,588,607 sk., 941 asztronómia 98,155,339 sk., 373
sk., 380, 382, 399,609,619 sk., 648,1334 —i modell 126 matematikai
— 619 *ataraxia* 166

ateizmus 163, 256,646, 704, 719, 760, 782, 784,840 sk., 846,
869,1153, 1246,1251,1349 —vita 883,885

atom 52 sk., 56, 75,77,115 sk., 157,

160 sk., 165,487,644 sk., 676, 728, 798,950

—elmélet 53,146,156,162,164 sk.

—i elhajlás (*clinamen*) 161,165 —i minimum 161

atomizmus 98,147,156,160,628,656 logikai - 1069,1071 sk.,
1083,1087 attribútum 46,121 skk., 237,257,263, 275,278,286,435,446,
622, 645,

698 sk., 700, 723, 727 sk., 742, 745, 759, 765, 1331

isteni — 626, 701 testi ~ 728

augusztinizmus 446, 667

autenticitás 601, 1024

autonómia 164 sk., 178, 196, 225, 272,

274, 279, 294, 395 sk., 816, 832, 942, 1157, 1238, 1283 ész —ja 680

autoritás 318, 339, 341, 352, 375, 395,

399, 463, 479, 500, 530, 537, 539, 600, 610, 662, 695, 1053, 1312 emberi —
663 filozófiai — 424, 743 isteni — 600 teológiai ~
314, 389 averroizmus 423 első — 388 sk. latin - 388, 434

axiomatikus-deduktív modell **383-385**, 392 azonosság
39, 45, 56, 110, 125, 184, 193, 216, 298, 311, 328, 350, 465, 516 skk., 546,
700, 712 sk., 855, 868 sk., 873, 882, 892 skk., 909, 911, 918, 942,

1035, 1050, 1056 *k., 1178, 1264 sk., 1267 skk., 1271, 1308 — és
különbözőség 349 abszolút ~ 872, 883, 902, 911 numerikus — 487

ön- 39 sk., 42, 84, 174, 176, 220, 299, 517, 1192, 1197

babona, babonaság 577, 612, 757, 1153, 1336

barátság 130, 143, 167, 180, 803, 1201 barlanghasonlat 88 sk.,
186, 961 bátorság 69 sk., 87 skk., 134, 593, 803, 903, 923, 1200

férfias — (*andreia*) 194 beállítódás
179, 1042, 1177, 1193, 1237 esztétikai — 1017, 1177 fenomenológiai —
1003 sk., 1013 naiv — 1004 reflexív — 1013

teoretikus — 1007, 1178 természetes — 1003, 1007 becslés 711

becsület 594, 755, 775 (*honestas*), 803,

1200

becsvágy, nemes — (*megalopszükhia*) 194 behaviorizmus,
módszertani — 1130 beidegződés 291 (*consuetudo*), 604 béke
43,302,542,551,676,688,692 sk., 696,739,873

belátás 42,72,85 sk., 109,131,134,140,
142,224,259,295,298,322,580,820, 860,890 sk., 908,1193,1226,1238,

1315,1331,1334 evidens — 666

fenomenológiai — 1000,1023,1038 racionális — (értelmi —) 131 sk.,
284, 321 sk., 652 *antelligere*), 784,821, 1193

beleérzés 1021 belehelyezkedés 847,1279 belénk születettség *lásd még*
velünk születettség 650,660 belevetettség 1025 benne-lét 1020,**1022-**
1023, 1025 benyomás 157,171 skk., 177 skk., 187,

210,550,690,766 skk. (*impression*), 788 sk.,
839,937,986,1000,1065, 1338

érzéki - 53,171,550,824, 860,928, 990,1093,1107 ös- 1001

beszéd 38,45,59 skk. *aogosz*), 64 (*logosz*), 91,94,97,103 sk.,
108,136,162,170 (*phóné*),
177,185,191,196,208,233, 241,256,273,276,283,300, 344 sk., 356 sk.
(*sermo*), 404,495,497,540, 642,691, 712,805,1022 sk.,
1028, 1031,1048,1080,1225,1230,1236, 1279,1341

— helyessége (*orthoepia*) 61 beszédaktus 61,1134,1224,1228,1230
sk. -elmélet 1131 skk., 1220 sk., 1224,1282 illokúciós - 1224,1230 sk.,
1234

bibliaértelmezés (bibliai exegézis) 530,1278 történeti ~ 680, 736

biológia 54,81,96,102,114,219,645,

774,934,941,948,986,1023,1042, 1099,1253,1268,1321 sk., 1326,

1334,1337 sk.

—i modell 29

bizonyítás (ált.) 24,43 46,48, 56, 75, **103-109 (apodeixisz)**,
122,133,203, 212,265,338,384,390,392,442
sk., 516,590,662,682,686,698,746,
762, 843,845,854,870,890,1031,1294, 1298,1342

—i elv (**ratio demonstrandi**) 664 egzisztencia— 1296 geometriai —
621 formális — módszere 25 indirekt - 681,1297 matematikai -
742,1293,1297,1299, 1307

nem-deduktív — 1224 tudományos — 103 sk., 265,535

bizonyosság 34,184,187,203,291,

299 sk., 321,512, 550,584,601,636, 650,666 sk., 684 sk., 689,709,742,

765 sk., 857,894 sk., 900,921,923,
998,1028,1081,1093,1224,1234, 1292,1298,1307 sk.

—kritérium 621 abszolút — 880 egzisztenciális — 461 érzéki —
796,893 skk., 903, ész —a 594 feltételes — 188 feltétlen — 685 hitbéli
— 604 közvetett — 858 közvetlen — 858,902 matematikai — 684,
724 racionális — 765

boldogság 35,67,85 sk., 88,90,98,128 sk., 133 skk. (**eudaimonia**),
139,142 sk., 162,166,179,194,225 (**eudaimonia**), 228,271,288,330 sk.,
361,425,435,

439,472 sk., 587,594,678,685,691, 697 sk., 702 sk., 709,717,730,
754, 769, 772 sk., 786,791,830 skk.,
899, 917,920,935,938,940,943,946 sk., 965 sk.,
1078,1085,1118,1200 —kalkulus 943 —vágy 288 sk. örök -
283,479,602,683 bosszú 971

bölcsesség 57 sk. (**szophia**), 85,87 sk., 130, 133 (**szophia**),
135,137,144,173,188, 207,209,212,224,237,255, 257,

259 skk., 263 sk., 269,276,282 sk.,

286 sk., 296 (**sapientia**), 336,362,

378,420,441,450,539,604,649,

664 sk., 671,795,805,846,958 egyetemes — 649 filozófiai -
583,863 isteni — 597,684 keresztény — 433 sk., 439 ősi -
36,207,629,747 szent — 741 buddhizmus 284

bűn 61,181,272,279,282,285,304, 315, 330,364 skk.,
537,582,602,618,683, 717 sk., 737,755,781, 789, 795,803, 805,810,836
skk., 917,919,**924-926**, 1025,1036 sk., 1057,1343 eredendő —
291,676,680 legfőbb — 837 magán— 803

bűnbeesés 259 skk., 269,271,273 sk., 280, 289,291,301 sk.,
304,602,622,678, 680, 719, 795,1196

büntetés 29,54,63 sk., 178,261,270 skk., 274,279 sk., 282,294,303 sk.,
315, 343, 526,582,587,632,703, 706,

717 sk., 777, 789,808,810,919,925 isteni — 791 túlvilági — 70,156

bűntudat 925,971,1025,1036,1057 C

cáfolat (ált.) 46, 59, 66,68 (*elenkhosz*),

69-72 (*elenkhosz*), 78,91 skk., 105,

108,169,185,196

cél 28,52,82 skk., 103,112 sk. (*telosz*),

116,126,128,132 skk., 142 sk., 147, 155 sk., 163,166 sk. (*telosz*),
176,179, 195 sk., 206,209,218,223,225,230, 233 (*szkoposz*),
238,242,288 skk., 312, 315,361,363,378,417 sk., 463,472 sk.,
545,767,770,784, 795,831,836, 842,887,892,900,938,946 sk.,
971, 982,987,1008 (*telosz*), 1034,1059, 1168,1182,1196,1200 sk.,
1223, 1231,1234,1236,1333 etikai — 143,155 sk. vég(ső)~
128,137,180 (*telosz*), 289, 473,
589,594,684,689,693,836, 842,899,918,987,1181 (*telosz*) célelvűség
742

célszerűség 89,113 sk., 288,816,828 sk., 833 skk., 878 cél nélküli —
834 esztétikai ~ 834 objektív — 836 természeti — 833 skk. ciklus
30,39,40 skk., 176 —elmélet 175

kozmosz — 30,41,54,968 világ— 194

cogito (-argumentum) 299,668,675,707, 745,1006,1092,1097

cselekedet 66,70 skk., 129,130 skk., 159, 165,178 sk., 180 skk.,
312,330,363 skk.,

433,472 sk., 475,584,600,605,617 sk., 625,633,658,665 sk.,
671,677,684, 689,695 skk., 712,716 skk., 723 skk., 727,738, 767 sk.,
770 sk., 775,784, 793, 799 sk., 804,806,810,829,

831 skk., 837,842,881,921,936,940, 963,968 sk.,
980,1014,1035,1049, 1078 sk., 1117,1133,1137,1197,

1201,1203 skk., 1209 skk., 1213,1215, 1220,1236 abszolút —
881 erényes - **587,590, 755,789** helyénvaló —ek (gör. *kathékon*, kathé-
konta, lat. officia) **180** skk., **186,194** helyes **180** (—ek *katorthómata*),
681,

926,943,1192,1195,1200,1203 helytelen — **330,366** hétköznapi
helyénvaló cselekedet (*officium medium*) **180** sk. jó -
438,473,602 jogszerű — **725** jövőbeli — (*futurabilia*) **618** rossz —
71,284,365 (*mali operatio*),

438,473

tökéletesen helyénvaló —ek (gör. *kathékon teleion*, lat. *officium
perfectum*) 180

üdvözítő — 617 sk.

cselekvés 42,63,71 sk., 79,80 skk., 86,89, 102,115,117,122,128 skk.,
159,161, 163 skk., 177 skk., 268,293,295
skk., 300,359,474,482,533,584,590,592, 606,634,658,673,691,698,702
skk., 716, 723 sk.,
737,771,784,831,859, 864,870,881,899,923,943,946,

968 sk., 982,1033,1132 sk., 1186 sk., 1193,1195 sk., 1198 skk., 1209
skk., 1221 skk., 1224,1226 skk., 1234 sk., 1237 sk., 1240,1330,1332
sk., 1335, 1338

— szubjektív elve 969 —i norma 689,1231 sk., 1234,1237,1239 ~i
szabály 634, 717,1203,1332 sk.

—re irányuló szándék *lásd* szándék 333 akarat —
652,692,975 akaratlagos — 718 akarattal történő — 365 célracionális
— 1233,1237 erkölcsi — 830 skk., 1204 sk., 1214 sk. gyakorlati —
128,133 skk., 225,589, 831,981,1035 instrumentális —
1059 kommunikatív — 1059 sk., 1229 skk., 1233 sk., 1238

nyelvi ~ 1089

politikai ~ 74,134,808,1189 sk. racionális ~ 1208,1211 stratégiai —
1231

szabad - 800,855,878,880 sk., 980 szándékos — 365 teleológiai —
1059 sk. történelmi — 1185

cselekvéselmélet 987,1059 sk., 1128,

1132 sk., 1211,1219 racionális — 722

cselekvő (fn.) 71 sk., 131,154,165,367, 417,479,493,634,771, 799 sk.,
831, 962,968 sk., 981,1195,1199,1201, 1203,1205 sk., 1209 skk., 1217,

1230 sk., 1239 erkölcsi — 831 sk., 915 nem szabad —
618,634 természeti — 634

csillagászat *lásd még* asztronómia 28,32,

36,51,102,149,195,197 sk., 243 sk.,
609,625,643,706,774,820,941 csoda
316,425,436,439,441,586,588, 605,646,682 sk., 694 sk., 706,760

D

daimón 54,97 sk., 191,234,240 darwinizmus

szociális — 948 dedukció 649 skk., 824,985 tiszta — 814

transzcendentális — 824,1136 dedukcionizmus 863 deduktív-
nomologikus modell 1110 sk. definíció (ált.) 70,73, 75,92,106 sk.,

124 sk., 140,170,338,383 sk., 406 skk., 470,544,698,724,
738,870,1078, 1087,1297 sk.

nominális — 417 sk., 501 skk., 682 osztenzív — 1091 reális —
501,682 deizmus **758-764**,786,1242 sk.

brit - **756-758** dekadencia 970

dekonstrukció 584,1050 sk., 1169,1174, 1344

tébolyodon: 1314 demarkáció

— kritériuma (—s kritérium) 1115,

1119

démiurgosz 83 skk., 162,208 sk., 241, 257, 261,263

demokrácia 53,63,66,136 sk., 139,696, 705,777, 783,946 sk., 1057 sk.,
1170, 1229,1237,1239,1335 formális — 1167 képviseleti —
947 közveűen — 808 liberális-1115,1118 narratív —elmélet
1170 parlamentáris — 1118,1227 tartalmi — 1168

démon 258,260,264,270,577, 588,607, 667 sk., 694,958 —argumentum
187 csaló — 669

deontológia 1163,1193 sk., 1205 derűlt kedélyállapot (**euthümié**)
53,146 destrukció 1018,1026,1050,1177 determináció
973 determináltság 788 sk., determinizmus
156,164,176,178,199, 473,478 sk., 687, 707,750,841,1106, 1114

in- 1037,1119 kauzális - 176,178 sk., 474 logikai — 164 pszichológiai
— 979 dialektika 75,78,91,108 sk.,
121,170, 225,227,311,334,384,590,618
skk., 626,829,832,909,911,919,939, 1031,1035,1040,1054 sk., 1056
sk., 1070,1149,1162,1168 negatív — 1056 sk. spekulatív —
1158 természetes — 619 transzcendentális — 823,827 dialogicitás
1031 dialógus (nem műfajként) 1031,

1198,1228

dichotómia 181,459,620,848,1316,1318 **dictum** 355, 519

állítás ~a (**—propositionis**) 355,519 differencia
411,419,883,1178 ontológiai ~ 1026,1030 dinamika 217,223,418,

728,835,888,

909,1056,1188,1251,1253 diskurzus
435,536,771,1057,1154,1286, 1305

—elv **1238-1240** erkölcsi —1217 racionális — 541 diszjunkció 171

diszpozíció 165,172,174 (**pószekhon**), 330,
650,674,739,769,834,1022,1195 relatív ~ (**prosz ti pósz ekhon**)
174 viselkedési ~ 1088,1099,1131 dogma 151,441,444,585,604,
746,808, 810,907,1000,1019,1129,1138,

1168,1334

dogmatizmus 151,153,187,200,603,

818 sk., 822,839,849,859,862,868, 873 skk.,
882,889,1208,1223 negatív ~ 203 dolog

alapul szolgáló ~ (gör. **hüpokeimenon**, lat. substratum) 110 sk. egyedi
~ 74,77,102,104,107,119, 123 skk., 127,231,239,311 sk.,

351 sk., 356,408,412 sk., 433,

449 sk., 462,465,469,484,486, 488,494,508,615 sk.,
701,714, 917,1072,1123 gondolkodó — 668,673 használandó ~ (**res
utendae**) 288 sk. jelölt —ok (**szémainomenon**) 170 közömbös —
179,362 (**indifferentia**), 680 külső - 59,182,196,462,598,666, 774,
785,928

magánvaló ~ 818,824 (**Ding an sich**), 844,913 sk.,
937,962,984,986, 988,998,1014,1057

összetett -124 sk., 145,165,431,470 sk. részesedő — (**methekemon**)
235 testi - 287,291,670, 701,761 természeti — 110 skk.,
114,121,417, 596 sk., 607,815,987 valóságos ~
324,355,411,413,470, 484,495,498,522, 764, 775,815, 927,931,992

véges — 450,456 sk., 544,546,548,678, 701

döntés 42,63,80,85,91,131 skk., 136, 165,179,183 sk.,
187,196,203,258, 272,302 sk., 316,341,365 skk.,

370, 386, 463, 475, 477, 493, 525,
588, 601, 604, 618, 634, 669, 697, 762, 793, 923, 980, 1061, 1105, 1185, 1204,
1207 sk., 1213, 1220, 1232, 1235 skk., 1240, 1320, 1325, 1341 —elmélet
1207 skk.

—i kritérium 601, 725, 1320 akarati - 271, 274, 699, 743 irracionális —
1208, 1230 racionális — 132 sk., 1207 sk., 1213 szabad -
312, 314, 365, 739, 730, 1039, 1186

dualizmus 116 sk., 120, 208 sk., 611,

673 sk., 690, 850, 1269 anyag és szellem —a 982 érték- 193 jó és rossz
—a 966 karteziánus — (szubsztancia—)
673, 700, 1134, 1268 metafizikai — 193 morális — 964 test-lélek - 79,
790, 966 tulajdonság— 1268

E, É

egoizmus 918, 1003, 1006, 1036, 1048 sk., 1361 elmélkedő —1005

transzcendentális —1004 sk., 1012, 1038 egoizmus 584, 884, 916
skk. egológia 1005 sk.

egzisztencia 45 sk., 74, 89, 122, 328, 615, 920 sk., 923 skk., 971, 1020,

1024-1026, 1027, 1036 sk., 1040 sk.,

1280, 1362

aktuális ~ 465, 615

individuális ~ (egyedi ~) 920

pre~ 273

reális ~ 904

egzisztenciáié 1020, 1023, 1037, 1362 egzisztencializmus 274, 1035-
1041, 1165, 1167, 1220

egy (fn.) 51, 94 (*hen*), 97, 208 sk. (7ten, *monasz*), 214, 218 skk,
223, 225, 227, 231 skk., 237 skk., 372, 582, 584 sk.,

616 (*unum*)

egyediség 273,409,430,435,462,

464 skk., 747,890,895,920 sk.,

1223,1256,1360,1368 —elv 462,468,616 (*haecceitas*)

— alapelve 409,452,479,487 radikális ~ 921,926 egyenlőség

73,280,303,311,650,689, 706, 719,

738,793,804,854,856,966, 1159,1206,1222,1294 természetes — 720

egyenlőtlenség 73,794,802, 804,806, 885 nem természetes — 806
sk. társadalmi — 783

egyetértés 40,364,366 (*consensus*), 516 sk. (*assentire*),

634,771,851,1197,1209, 1222,1229,1231 sk., 1234 sk., 1342 általános

— 605,1332 egység 38 skk., 43 sk., 48,51 sk., 59,71,

77 sk., 84, 87,90,92,123 sk., 126 sk., 135 skk., 144,160 sk.,

164,171,175, 195,215,217 sk., 220,222,237 sk., 260,263 (*monasz*),

266,273 sk., 276, 278 sk., 282,289,303,351,374,410 skk., 431,450 sk.,

455 sk., 459,464,468 sk., 487,541 sk., 545,547 skk. (*unitas*),

582, 584,609,616,652,704, 728 sk.,

826,873,881,883,918,921,937,957, 973,981,997,1001,1056,1136,1157,

1267,1291,1336

abszolút — 219, 875 sk. elemi — 933

legfőbb — (*unitas maxima*) 410 isteni — 237 (*henasz*), 611 organikus

~ (szerves —) 170,175,214 sk., 225,229,233,240,255,257,378, 630,

655,873,878,1077,1251 szintetizáló — 824 szubsztanciális — 290,430

sk. együttérzés (szimpátia) 230 (*sziimpatheia*), 768,771,917 sk.

együttlét 140,224,961,1021 sk. (*Mitsein*) együttműködés 277

(*szünergeia*), 474 (*concurrentia*), 795,1015,1206 sk.,

1209,1229,1326,1334 *eidosz* lásd még forma 124,231 eklekticizmus

26,193,195,581, 795,1159 eksztázis 207,277,889,1025 elem 29,

36,40,46,49,53 sk., 56,82 skk., 110,114,129,218 sk., 472,606

skk., 621,658,674,684,656, 729,747,933, 942,949 sk., 963,974,978 sk.,

1007, 1034, 1045, 1049, 1077, 1080, 1084, 1179, 1271, 1287 anyagi —
53 isteni — 135

négy — 53 sk., 126, 175, 661 ötödik — 155

élet 34, 39, 42 sk., 53, 64, 66, 69 skk., 78, 89, 92, 115, 129, 134 skk.,
143, 157, 163, 180 sk., 217, 223 skk., 231
sk., 235, 238, 269, 274, 276, 280, 290, 303, 312 sk.,
322, 331, 361, 451, 460, 570, 604, 611, 633, 666, 692, 713, 717,

721 sk., 731, 739, 805, 817, 836, 841, 867, 900, 913 skk., 922 sk., 928,

956 skk., 961, 965 skk., 971 skk., 979, 982 sk., 987 sk.,
1007, 1012, 1023, 1061, 1086, 1178, 1181, 1187, 1222, 1226, 1285, 1336, 13
38, 1352, 1355, 1359

—akarat (—akarás) 913, 915 sk., 918, 967 (*Wille zum Leben*), 970 —
szabály 35, 280

—tagadás 971

—vezetés 35, 184, 333

boldog — 128 sk., 135 sk., 166 sk., 1085

erényes — (erényeknek megfelelő—)

72, 135, 166, 587 erkölcsi — 1209 sk. erkölcsös — 280, 1085 földi - (e
világi ~) 288, 301, 665, 706, 717

jó-971, 1192, 1235 kontemplatív — 1085 közösségi — 63

lelki - (mentális ~) 927, 929, 933 sk., 974 skk.

mindennapi — 300, 697 organikus — 835 örök — 320, 602, 685 társas
— 226, 980 túlvilági - 685, 717, 725 életforma 33, 37, 54, 72, 80 sk.,
85, 96, 130, 141 sk., 147, 154, 193, 965, 1040,

1052, 1089, 1210, 1226, 1228, 1236, 1238, 1240, 1249, 1319 életlendület
978, 982 sk. (*élan vital*) életszellem 659 sk., 671, 674, 677,
729, 735 életvilág 995, 1005, 1007 sk., 1060, 1178, 1233 sk., 1236, 1240

— *a priori* 1007

— kolonizációja 1060 elhatározás 88 sk., 128,131 skk. (*proaire-*
szisz), 184,196 (*proaireszisz*), 233,671, 680,1043 jó-89

kölcsönös — 1207 szabad - 463,702,1256 elhatározottság
665,1025 elidegenedés 908 skk., 923,1190 államhatalom — e
908 gondolkodás —e 908 munka —e911

elkülönбözödés (*différance*) 1050 sk. ellenfeszülő illeszkedés
(*palintonosz harmo-nié*) 40

ellentétek 29, 38 skk., 43,73 sk., 110,350,

463,474 sk., 550,578,600,814,859, 887 sk.

— egybeesése 540 (*coincidentia opposi-*
torum), 546,626

— egybefonódása 39 -harca 29,31,39

— kibékíthetetlensége 38 ellentmondás (ált.) 140,474,1306,1333

— elve (— tétele) 766,849 sk., 859

— kizárásának elve 798

— mentesség elve 80,106,109,122,

427,540, 550, 799 sk. elme 117,158,163 sk. (*animus, mens*),

173 skk., 186 sk., 203,275 sk., 311,353, 426 sk., 442,483 sk.,
486,497,508,516, 534,546,548,578,608 (*mens*), 622, 641, 649 skk., 661
skk., 668,673 skk., 683, 696,698 skk., 704,710 skk., 716, 724, 728,
761,763 sk., 766,774 sk., 783,785 sk., 789,818,820,822,835, 857,945
sk., 990,995,997,1068 sk., 1073,1075,1119,1129 sk., 1174,

1277,1285

— egysége 662 isteni — 391,426 sk. megismerő —
483,649,913 testetlen — 673

testtől elválasztott — 661 élmény 214,217,226,293,542,834
sk., 928,931,974 skk., 998,1006,1036 skk., 1355 —áram 980 —
minőség 931 alap- 934,1035 belső — 974 esztétikai —
916,1202 jelenvaló — 293 (*praesens affectio*) intencionális — 998 sk.,
1002 sk., 1355 metafizikai — 1039 tudati — 1038

el-nem-rejtettség 1024,1028 előírás 258, 366,602, 604,650, 715,
724 (—ok *praecepta*), 830 sk., 1193 sk.,

1205 sk., 1210,1224

abszolút ~ 739

erkölcsi ~ 829,1196,1205 sk.

hipotetikus ~ 739

előítélet 605,641,656, 744, 757,778, 794, 840,908,931 sk.,
960,1003,1010, 1013,1019,1031,1043,1360 előre elrendelés
315,332,617 elrendezés 29,52,105,154,162,257,

362 sk., 385,613 (*dispositio*), 619,659, 725,1196,1270 elv

aktív ~ 597

általános *a priori* — 1085 élet— 608 ész- 738,1226

harmadik kizárásának —e 712,828 individuáció ~e *lásd principium
indivi-duationis* normatív — 298 objektivitás— 1316 tehetetlenség —e
733 velünk született — 713,715 velünk született gyakorlati — 715,
782 világkormányzó — 756 élvezet 86,142,166,201,288 (*frui*),
292, 385,521,594 (*fruitio*), 702 sk.,
716, 778,780,887,921,946,1078,1201 érzéki — 946 esztétikai —
1201 intellektuális — 946 elvonatkoztatás 210,855 transzcendentális
— 881 emanáció 219,221,263, 268 (*aporrhoeia*), 282,872,1097

emberiesség 283 (*humanitas*), 803 embert felülmúló ember (embert
meghaladó ember) (*Übermensch*) 964 skk. emergencia 1322

emlékezés 143,158,167,484,523,598, 625 sk.,
714,959,999,1189 jelenre való — 297 vissza— *lásd ott* 72 sk.,
79,485 emlékezet 288 skk., 293,296 sk. (*memoria*), 299,301,
584,650,652,672,715,

785, 790,887,895,977,981 sk., 1000,

1190,1368

elsődleges — 1001

felidéző — 1001

kulturális — 1189

szokás— (*mémoire-habitude*) 981

tiszta — (*mémoire pure*) 981

emotivizmus 1079,1137,1193,1196,

1198,1216

empirizmus 174,766,784,787,790,793, 820,886,889,939,990,1096,1103
sk., 1126,1159,1262,1338,1362

— (dogmái) 1120 sk. átfogó - 947,1095 brit -
933,935,1152 holisztikus — 1121 sk.

logikai - **1090-1095**,1109,1111 radikális — 944

én 288,294, 297,604,697,767, 774,

809,818,851 skk., 855 skk., 867 skk., 876,879 skk., 884,889,893 sk.,
897, 918,928,937,950,962,979,986,

1004 skk., 1006,1036 skk., 1048 sk.,
1073,1076,1088,1097,1162,1197, 1199 sk., 1286,1352,1362

— azonossága 859

— tétele 851 —élmény 1221 —spontaneitás 928 abszolút —
860,863,871 skk. bűnös — 293

cselekvő — 968 elmélkedő — 667 empirikus — 860,987 felszíni —
979 sk. gondolkodó — 668 magában való — 862 mély — 979
sk. objektív — 905 személyes — 1231

enciklopédia **314-315**,381,405,613,1094

***energeia* lásd még** teljesültség 129,215,218, 274,1028,1176

energia 757,886,910,948,1271,1324,1336

~ megmaradása 934,948 engedelmesség 260 sk.,
316,320,390,605, 618,643, 676 (*obedientia*), 701, 703, 740,791,830

entitás 38,119,170,177,468 skk., 482, 484,486,493,499,502,508,
510,524, 855,929,939,1117,1120,1125,1215, 1271,1333,1343 absztrakt
~ 413,1104 sk., 1258 elméleti ~ (teoretikus ~) 1135,1313 fizikai
177,357,1107 logikai — 904 ideális ~ 1050 immateriális ~ 329
sk. mentális ~ 355,410 metafizikai 235 szinguláris ~ 464 univerzális ~
494

epikureizmus 25 sk., 143,156,592,594, 642, 760

episztemológia *lásd* ismeretelmélet 204, 320,352,376,426 sk.,
435,459,461, 482 sk., 492,502,508 sk., 513,520, 523,533,539,547,548
sk. *epokhé* *lásd* ítéletfelfüggesztés épületesség 889

érdek 64,86,90,136,378, 779,783 sk.,
834,916,1002,1058,1208,1235, 1239,1314,1316 sk.,
1327 általánosítható ~ 1232 sk. egyéni ~ 942 sk., 1052,1237 ész ~e 819

közösségi ~ 784,808,1226 megismerés— 1058 sk. partikuláris —
(különös ~) 784,8899 ön— 781,795,943,1212 erény 32,42,58,60 sk.,
63,67,69-72,

74,78,85 skk. (*areté*), 98 sk., 129 skk. (*areté*), 139 skk.,
144,166,174,179, 182,184,194,224 skk., 231 sk., 237, 241,259,263,281
skk., 294,312,

364,479,587,596,599,629,671,

676,706, 718,755,773,777, 782,

786, 789,801 skk., 805 sk.,

831,842,924,967,1014,1129,

1195,1199 sk.

erkölcsi — (morális —) 130 sk., 133 sk., 587, 753,926

értelmi — (*dianoétiké areté*) 133 jellem— (etikai erény) 69, 78,130 sk., 133 skk.

kardinális —ek 594,676

közösségi — 599

megtisztító — 224,231,241

polgári —ek 224 (*politiké areté*), 231

társas — 806

teljes — (*teleia areté*) 134

teoretikus — 231,237,241

természetes — 806

tudás alapú — 958

eretnek(ség) 212,261,267,278,302,336,
340,346,348,384,387,389,401,420, 436,440,451,479,489,
540,575,577, 582,635,747,765, 769, 794 begard — 546 pelagiánus —
681 valdens — 625

erkölcs *lásd még* morál 63,139,191,362, 377,489,605,642,717,771,781
skk., 802 skk., 806 sk., 836, 958,1079,

1150 skk., 1193,1195 sk., 1198 sk., 1208 sk., 1213

— alapelve 943

— nyelve 1194 sk., 1198 —elmélet 1208 sk. keresztény
262,966 konvencionális — 63 szokás— 1238

erkölcsiség 750,781,813,830,832,

837 sk., 895,899,901,922,936, 1196,1198,1210,1217,1236 erkölcsstan
664, 796 erő 31,40,42,55,60, 72,80,132,136, 188, 211,215,218
(*dünamisz*), 232, 251 (*dünamisz*), 256,263,268 sk.,

277 sk., 293,526,582,608,613,644, 721,735,788,798,806,809,815
sk., 818,835,889, 928,941,957,959,

968 skk., 975,1053,1055,1061,1247,

1249,1271,1326

aktív ~ 194, 774

dinamikus ~ 846

élet- 963,971

eleven — 815

eredendő — (*vis primitive*) 728 sk. ható- 784,790,793 illokúciós —
1133 isteni — 208,232,629 képzelő— 296 (*imaginatio*,
cogitatio) lokúciós— 1133

megismerő — (*vis cognoscens*) 652 mozgató— 54 sk., 239 perlokúciós
— 1133 spontánul ható — (*effort*) 928 szellemi — 706 sk.,
1073 társadalmi — 693 termelő— 912

végtelen — 162,218 (*dünamisz*), 628

erőfeszítés 140,152,181 sk., 218,226,

266,290 (*intentio*), 293 sk. (*intentio*),
298,322,849,866,887,928,934,986 lelki — 275,289 sk. (*intentio*
animi), 1256

érték 62 sk., 70,86 skk., 90,92,130,

141 sk., 193,195 sk., 205,220,

232,261,302, 362, 708, 738, 767,

784,804,902 sk., 940,946 sk., 956, 961,963 skk., 981,991 skk.,

1011 skk., 1040,1097,1163 skk., 1168,1193,1200,1215,1220,

1225,1230 sk., 1237,1258 esztétikai — 1017 etikai - 708,
799,803 határ- 1108,1297 morális — 970 sk., 1078 sk.,
1085, 1097,1137,1200,1215 objektív — 1215 pragmatikus —
1011 szellemi — 1011 vallási — 1011

értékelés 196,220,282, 718,783,968, 1116,1163,1214 —i kritérium
691 át- 141,965 sk. etikai 71

morális - 164,178,768,943,969 értékelmélet 984,991 sk., 1009,

1201 sk.

hedonista — 1201 kriticista —1163 utilitarista —1202

értékítélet 90, 891,940,1196,1214 skk., 1232

esztétikai — 1096,1201 morális — 771

értelem 34,48,52,55 (*nász*), 56 (*noiészisz*), 63,70 sk., 80 skk. (*nűsz*),
114,116skk. (*nász*), *YII* (*nűsz*), 129,130 skk. (*logosz*, *nűsz*, *dianoia*),
144,147,157 sk., 166, 175 skk. (*logosz*), 182,184,186,188, 207 skk.,
212,214 skk., **224-228**,

229 skk., 237 skk., 262,264,266,269, 276,285 skk., 290,292,296 skk.
(*mens*), 301,311 sk., 320 sk., 324,326,338,345, 354,361 (*intelligentia*),
372,388 sk.,

412 skk., 432 sk. (*intellectus*), 440,446, 450,456 sk., 460 skk., 470
skk., 482 skk., 488,494,496,502,508 skk., 516,538, 547 sk.
(*intellectus*), 550,578,589,603, 616,652 sk., 662,666 sk.,
669,671,676, 678,689,691 skk., 697,706,708,710
sk., 714,727,737,759,775 sk., 780 sk.,

785,790,796,798,810,813,818,

820,823 skk., 827,830,833 skk.,

842,844,847 skk., 869,886,888,

902,927,970,982,986,988 sk., 999, 1174,1196,1321

— egysége 422,434,440,463

— egyszerű fogalmai (*simplices concep*

tiones intellectus) 496 aktív - 240,578 anyagi — 240

cselekvő — 388,391,425 (*intellectus agens*), 427,508,591 diszkurzív
— 291 egyetemes — 217,628

emberi ~ 258,288,327,425,427,456 sk., 492,709,742, 795, 820,888,

937,941,1204,1332 individuális — 412,462 isteni ~
188,195,200,209,213 sk.,

216 skk., 257,263,684 passzív ~ 427,578 potenciális ~
240,389 produktív ~ (alkotó —) 120,199 szenvedni képes ~ (*intellectus*
patibilis) 591

transzcendens ~ 233 világot mozgató ~ 35 értelem ('jelentés') 121 sk.,
319,501,

998 sk., 1004 sk., 1009,1035,1046,
1050,1067,1120,1132,1278,1280, 1355 skk., 1366 skk.

—összefüggés 1043 —alakzat 1350 —egység 1003,1350,1355 —hatás
(*effet de sens*) 1355 sk. —képződmény 1350 sk., 1355 —konstitúció
1221 —összefüggés 1358 —réteg 1051 —rögzítés 1354

—szerkezet (—struktúra) 1032,1038

—tartalom 1173

—vonatkozás 1175

felfogás— 999

kognitív — 1094

latens — 1030

narratív —alakzat 1034

rejtett — 268

szó szerinti — 255,530 sk. tárgyi — 1004 tapasztalati —
1005,1043 értelemadás 998 sk., 1047 sk., 1350,

1352,1354

értelmképződés 1044 sk., 1050,1352, 1354 skk., 1360,1365
skk. értelmesség 1080,1001,1251

— empirikus kritériuma **1001-1003**

— konfirmációs elve 1002

— verifikációs kritériuma 1080,1096,

1114 sk., 1120

—i kritérium 1001 sk., 1007,1009 sk. kognitív — (kognitív
szignifikancia) 1112,1120 sk.

értelmezés (ált.) 397 (**expositio**), 811,867, 971 sk., 976,990,1022,1025
sk.,

1029 skk., 1059,1098 sk., 1103 sk., 1182,1280,1300,1305,1340

— előstruktúrája 1022 hermeneutikai —1033,1281 természet —e
606,655, 787 (**interpretatio naturae**)

történelem— 1025,1183 világ- 623,644,941,1342 érzék 117 sk.,
136,152,173,177,189,

201 sk., 276,299 sk., 353,546,604, 645,650,652 sk., 667,689,706,
764, 785,796,823,833,898,944,956,

1217.1331

—i csalódás 185,483 (*ludificatio*), 485 belső - 288,706

közös — 296,652,662,774 (*sensus communis*), 754,1333 (*common sense*) külső — 652 sk., 974 morális — 753 (*moral sense*) sk., 768 sk., 771,773 történeti — 659

érzékelés 47 sk., 52 skk., 79,84,92,107, 115 skk. (*aiszthészisz*), 120,129,157 skk. (*aiszthészisz*), 163 sk., 172 (*aiszthészisz*), 206,225,239,274,276,288,290 sk., 294 skk., 301,312,430,471,482, 509, 533, 550, 652 sk., 659 sk., 677,691, 707,715,741,785,809,823 (*aiszthészisz*), 886,937,949,962,1007,1173,

1269.1332 sk., 1362

— aktusa 808

-elmélet 57,60,118,295,1217 (*sensibility theory*) tudatos — 729

érzékiség 818,822 sk., 825, 834 sk., 837, 844,848,860,893,904 sk., 923

— és értelem 823,827,848

érzékszerv *lásd még* érzék 118,157,164,

171 sk., 181,201,276,295 sk., 600,

623,644,652,659 sk., 667,673,690, 722,731, 760,762 sk., 766,788,846, 1079,1123

belső ~ (*sensus interior*) 296 érzelem 115,120,130 sk. (*pathosz*), 163, 281,599,641,660,692,746,842,

853,891,1038,1089,1097,1112,

1210,1355

~ mentesség 194

altruisztikus ~ 754

erkölcsi ~ 771

helyes ~ek (*eupatheia*) 183 sk. érzés 157 skk. (*pathosz*), 181 sk., 184, 753, 768, 771, 775, 785, 806 sk., 809, 834, 842, 864, 888, 937, 957, 974 skk., 978, 1011, 1022, 1073, 1129 sk., 1215,

1269, 1330 sk. együtt— *lásd ott* ön— 905 szellemi — 835

érzet 140, 143, 690, 784 skk., 788, 927,

935, 945, 949, 978, 985, 1043,

1061, 1076, 1084, 1088 sk., 1099, 1123, 1271

érzetadat 974, 1074, 1076, 1079 sk., 1093, 1112 sk., 1116, 1137 -elmélet 1112 sk., 1133 érzettárgy 117 sk.

esetlegesség, 829, 920, 967, 1043, 1165 sk., 1187, 1216, 1361 skk., 1369 *esse est percipi* (lenni annyi, mint észlelve lenni) 761, 763

ész 32, 38, 71, 80, 89 sk., 132, 151, 157, 193, 312, 318, 428, 442, 473, 480, 548 (*ratio*), 550, 580, 591, 594 skk., 621, 634, 648 skk., 652, 661, 665, 680, 684, 697 sk., 700, 703 sk., 720 skk., 738,

745 sk., 749 sk., 757, 759, 765, 767 sk., 781, 795, 799, 801, 806, 815, 819 sk., 824, 827 sk., 830, 835 skk., 841,

844 skk., 849, 851, 859, 873 skk.,

885 sk., 888 sk., 895, 901, 906,

915 sk., 920 sk., 924, 935, 958, 962, 973, 982, 1024, 1050, 1056, 1079, 1174, 1180 skk., 1185, 1196, 1204, 1208, 1215 sk., 1247, 1330 skk.,

1336 sk., 1343,

— csele 755

— törvénye 721, 833

—csírák (*logoi szpermatikoi*) 258 —kritika 845 diszkurzív — 241

elméleti — (spekulatív —) 827 skk., 832 sk., 876, 887

gyakorlati — (praktikus —) 129 skk., 819, **829-832**, 832 sk., 874,

1207 sk., 1238

józan — 649, 662, 665 (*bon sens*), 749,

755, 774, 921, 958, 1074, 1077, 1080 sk., 1134 teoretikus — 134 sk.,

666 természetes — 417 sk., 440 sk.,

479, 587, 598, 604, 614, 619, 676 történeti — 973, 976 észhasználat 130,

708, 767, 775, 793 demonstratív — 767 matematikai — 793 tényekre

vonatkozó — 767 teoretikus — 130

észlelés 118, 485, 578, 596, 598, 686, 716,

730, 769, 775, 783, 788, 798, 801, 826, 829, 905, 939 sk., 945, 950, 981

sk., 999, 1000 sk., 1006, 1011, 1038,

1042 skk., 1073 skk., 1079, 1081,

1088 sk., 1093, 1096, 1001 sk.,

1107, 1112 sk., 1119, 1123, 1125, 1127, 1130 skk., 1173, 1269,

1320, 1352 érzéki — 598, 894 mentális — 158 testi — 1042

észleléselemélet 769, 1127 atomista — 686 mechanikai — 686 oksági —

1075 realista — 1113

észlelet 671, 674, 728, 732, 763, 767, 775, 790, 1043, 1046, 1074

skk. érzéki — 1074

esszencia (*essentia*, *quidditas*) lásd még lényeg, mibenlét 124 sk.,

1037, 1250, 1268, 1362

dolgok — ja 107 (*to ti én einai*) esztétika 297 sk., 578 sk., 754, 775, 834

sk., 867, 875, 898, 914, 916, 957 sk., 991 sk., 1009 sk., 1017, 1043, 1061

sk., 1165 sk., 1169, 1171, **1173-1179**, 1196, 1343, 1354

transzcendentális ~ 822 sk., 979, 988 etika 41 sk., 51, 53, 61, 62 skk., 66

skk., 71, 72-76, 78 sk., 81, 85-90, 97 sk., 100, 102 sk., **128-138**, 140

skk.: 151 skk., 164-167, 168 skk., **178-184**, 188, 191, 193 skk., 205 sk.,

214, 223, 225 skk., 231, 237, 241, 255, 258, 265, 274, 280, 288 sk.,

339, 347, **360-367**, 384, 387, 402, 422, 425, 438, 451, 471, 520, 590, 592

skk., 596, 613, 631, 664, 666, 676, 684, 702, 714, 722, 767, 771,

790,817, 890,917 sk.,
921,924,946,983,987, 992,1009,1011,1014,1048,1078 sk., 1085,**1097-1098**,1112,1151,1165, **1192-1218**, 1219,1353 argumentatív —
1227 deontologikus — 830 emotivista — 1114 érték— 1011 sk.,
1014 ideiglenes — (ideiglenes erkölcsstan) 604, 664

igaz — (*vera ethica*) 361 intellektualista — 71 kommunikatív —
1219,**1227-1233**, 1234,1236 sk. másodfokú — 1192 sk. materiális érték
— 1011 méta- 771,1078,1137,**1192-1194**, 1198,1201,**1214-1218**,
1220 naturalista — 789 racionális — 924,1196 univerzális — 1220

végleges — 665

evangélium 462,621,685, 756 skk., 841, 905,964,1151 örök — 841 sk.

evidencia 584,663,672,746,852,875, 902,931 sk., 975,1004 sk.,
1007,1182, 1221,1225,1243

— élménye 999

— kritériuma 745,749 érzékelés —i 159 ön— 845,866 tapasztalat —i
50

evolúció 805,807,948 skk., 982 sk., 1012, 1091,1118,1270 —s elv 948

exegézis (exegetika) 200,208,214,

229 sk., 235,255,320,422,473,

451,530,602,1030 allegorikus — 372 bibliai — *lásd*

bibliaértelmezés extenzió 478,1104,1120 extenzionalitás 1300 —i elv
1084

F

fa-hasonlat 666,670

faj (*species*) 107,114,123,125,

230 sk., 239,311,327,336 skk.,

348 skk., 357,371,376,405 skk.,

407 skk., 411,413,419,440,462,

465,469,479, 504,590,643,682,

713 sk., 807,948,983,989,1213,

1268,1332

emberi - 39,42,63,351,388,984 fájdalom 60,
85,89,131,143,155,159, 166 sk., 180,295,598, 715 skk., 785, 914 skk.,
938,943,946,967,993,

1073,1079,1135,1201,1270 sk. lelki — (gör. *lápé*, lat. *aegritudo*) 183
sk. testi — (fizikai —) 69,155 fajta 106 sk., 124,126 természetes —
501 fanatizmus 783

fatalizmus 315, 760,841 sk., 1301,1303

fátum *lásd még* sors, végzet 176,178,188, 374, 579,588, 592,605,666 -
elmélet 168,176,197 fecsegés 1023

fejlődés 63,154,165,181 sk., 264 sk., 304, 783,793 sk.,
803,807,846,899 sk., 902,912,916,934,941,948,982
sk., 1185,1200,1336 erkölcsi — 1233 sk. lineáris — (egyenes vonalú
~) 260 sk. társadalmi — 773,941 sk., 1233 felelősség
131,164,284,294,320,365, 473, 718,746, 797,799 sk., 921
skk., 1049,1224,1231,1233 kauzális — 165 kollektív ~ 295

morális — (erkölcsi —) 165,178 sk., 1258 felemelkedés 223 sk., 276
(*anagoge*), 320 sk., 893,895,932 felfedezés 807,1323,1340

— módszere 682

— útja (*via inveniendi*) 642 földrajzi 749,1190,1243 tudományos —
622 sk., 748,1054,

1119,1253,1324 felosztás módszere (*diarézisz*) 78 feltalálás 626,661

feltétel nélküli kezdet (*anüpothetosz arkhé*) 75,265

felvilágosodás 705, 710,722, **752-812**,

856,932,940,943,963,990,1031,

1054 skk., 1058,1148,1150,1176,

1185,1196,1228,1316

francia - **776-786**,1150,1243

német - **794-800**,841,843,1055,1243

radikális — **790-794**

skót ~ **768-776**

fenomén, 998,1002 skk., 1010,1016,

1018 sk., 1020,1028 sk., 1036,

1038,1042,1048,1050,1190,1350, 1352 skk., 1360 skk., 1369 fizikai —
930 sk. külső — 974 mentális — 930

pszichikai — (lelki —) 930,974,978, 980,1011

fenomenalizmus 939,946,1079,1107, 1113,1271 módszertani ~
949 fenomenológia 932, 990,993 sk.,

995-996,998,**1005-1008**,

1008-1015,**1015-1017**,1018skk., 1023,1033,1035,1038 sk.,

1041-1051, 1162,1164,1171,

1174,1183,1190,

1245 skk., 1250,1346-1369 egzisztenciális — 1009 deskriptív ~ (leíró
—) 998,1015 genetikus —1005 hermeneutikai — 1009 realisztikus ~
1013 transzcendentális ~ 994 sk., **1000-**

1005,1008,1033 transzcendentális-konstitutív — 1015 fenséges
781,817,834 sk., 1354 fény 42,46 sk., 84, 88 sk, 98,119,219,

257,269,276 sk, 280,284,290,297 sk, 426 sk,
430,450,484,596,622,625, 653,658,660 sk, 707,735,

747,895, 1109,1320 intelligibilis — 297 isteni — 298 teremtet —
299 fideizmus 604

figyelem 292 (*attentio*), 785 sk, 933 sk. fikció 44,64,220,312,333,356,
587,597, 615, 719 sk, 728, 739,942 sk, 973 filozófia

— *novantiqua* 745 alkalmazott — 1170 azonosság- 885,888 sk, 911
sk. dogmatikus - 150,201,599,824, 867, 883

egyetemi - 612,730,1010,1165,1335 elementáris - 845,850 skk, 855,
857. 863

élet- 195,**955-972**,976 sk, 988,

1061,1162,1164

első ~ 116,121,620 sk., 651,664,666, 689, 723, 761, 797,1353, **1357-
1369**

erkölcs- 813,819,829 sk., 832, 837, 917, 925,1138,1192 skk.,
1204, 1206 sk., 1209 skk. érték- 1162 sk., 1167 gyakorlati - 241,
589,664,689, 692, 713,715,723,766, 775,796,799, 827,
830,837,852,855 sk., 860, 863 sk., 876,878,881 sk. hermeneutikai —
1029,1031,1247, 1278,1280

hézköznapi nyelv— **1126-1138** iskola- **612-614**, 799,838 kritikai **-813-
954**,984,991,1151,1164 kultúr- 984, 989 skk., 1163,1165,

1187,1189

lélek- 51,67 sk., 86,98,100,116,118, 154,214, 216,
231,233,235,291 sk., 379,388,390 sk., 401,422,

427,430 skk., 454,470 sk., 502, 626,1150

mechanikai - 644,686,693, 705,722, 731,741

morál- 361,370,383,435,463,473, 502,570 sk., 613,620,670 sk.,
680, 690,709, 715 skk., 770, 772 skk., 776,
790,813,837,1153,1190 művészet- 753,879,956,1061,1164, 1273

nyelv- 60,99,362 sk., 371,491,

845 sk., 1033,1067 skk., 1171, 1194,1223,1229,1258,1260, 1265,**1273-1285**,1340 sk. ősi — 574

politika- 631,636,645,690, 719 sk., 778, 791,793,807,935,947,

1158 sk., 1183

populár— 843, 862, 886,888 sk. reflexív — 866,1042 rendszer—
(*systema*) 613 spekulatív — 664,818, 889,904 skk., 909,911,984

spiritualisztikus — 927 szellem— 899,1167 társadalom-
166,194,378,698, 710, 770,907,910 sk., 938,943 sk., 946, 1052 skk.,
1069,1097,1114sk., 1118,1156,1190

természet— 25,33 sk., 36,43,47,49, 51,55 sk., 58,61 sk.,
64,66,82,84, 102,109 sk., 113,115 sk., 120 sk., 133,136,147,153 skk.,
160-164, 168,171 sk., 174-178,183,188, 195,199,202,225,227,238
sk., 241,255,372 skk., 380,383,

386 sk., 398,400 sk., 420,422,424, 428,432,434 sk., 438,442 skk.,

521,523,526,533 sk., 538,576,

586 sk., 589 skk., 595 skk., 606-612, 619,621 sk., 627,636,651,660,

664 skk., 690, 734,827,837,846, 877,887,890 sk., 897 sk.,
927,977, 978,983,1150,1165,1168 történelem— (történet—) 303 sk.,
688, 780,841,845 sk., 901,1054 sk., 1058,1168,**1180-1190**,1273, transzcendentál— (transzcendentális —) 615,813,820 skk.,
827 skk., 832, 836,845,847,876 skk., 988
sk., 994,1005,1027,1163,1220 sk. vallás- 622,710,
754,837,928,978, 983,986 sk., 1011,**1242-1256**, 1273

vitalista — 1162

fizika 97,103,110 sk., 120 sk., 147,153, 155 skk.,
160,170,174,198,226,239, 240,311,374,434, 502,527,
534,598, 604,612,619,628,664,671,690,708, 725, 728, 747, 773,789,
791, 797,

815 sk., 822 sk., 935,941,949 sk., 1073,

1092,1099,1125,1253,1258,1269,

1271,1273 sk., 1277,1303,1321,1334

atomista — 645

klasszikus — 734

kvantum— 1106,1126

mechanikai — 745

fizikaiizmus 1094,1098 sk. fiziokratizmus 792

fiziológia 115,154,633,675,691,927,

933 sk. 948,956,960,962 sk., 968,

970,973 sk., 978,981,985 sk.,

1042,1044 neuro— 1270 sk. pszicho— 1010 fogadás-érv 717

fogalom (ált.) 103,111,119,123,127,130, 170 (—*akennoia*),
213,241,324 sk., 328,405 sk., 411 skk, 456,459,462, 468,470,491,496
skk. (*intentio*), 507 skk., 520,524,534 skk., 538, 544,547 sk.,
590,621,674, 682, 708, 733,819 skk., 827,829, 834,844,847 sk.,
850, 878,888 sk., 892, 900,905,920,926, 936 sk., 940,943,950,961 sk.,
976, 982, 988 skk.,
1002,1018,1020,1026, 1057,1087,1098,1031,1050,1056, 1065 skk.,
1073 sk., 1077 sk. 1088,

1091 skk., 1099 sk., 1102,1106,1111, 1117,1127 skk., 1134,1137,1153,

1155,1176,1189 sk., 1221,1259 skk., 1271,1283,1286,1290 sk., 1299
skk., 1333,1337,1366 —elemzés 1065,1091 *a priori* —
825,937 absztrakt — 412,1267 általános -
158,171,298,413,496, 508,664,926,990,1258,1290 egyedi — 412 sk.,
507-509 egyetemes — ak644 egyszerű — 496,498 elméleti — 1102

előzetes — 157 skk. (*prolépszisz*), 171 sk. empirikus —ak
735,825,950,1091 skk., 1098,1105

értelmi —ak *lásd még* kategória 311 formális — 616 határ—
824 individuális — 462 közép— 416,456,474 (*medium, terminus
medius*)

közös —ak 172 (*komé ennoia*), 213,

354,356,700,1189 kvantitatív — 978

logikai — 406,411,1068,1071 sk., 1280 másodlagos —ak (*secunda
intentio*)

410 sk.

matematikai —ak76,287,374,1091, 1307

mentális — 118 modális — 476

morális — (erkölcsi —) 140, 712,718, 1194

primitív — 1135 pszichológiai — 1129 sk., 1137 természetes —ak
(*notitae naturales*) 620 tiszta — 848

tudományos — 1093,1098,1102,1127 univok — 456 sk. viszony—
990 fordulat

antropológiai — 817,819 kopernikuszi — 891, 969 nyelvi - 1049,1066
sk., 1192,1275, 1343

szkeptikus — 26,148,184,932 transzcendentális —
814,820,827, 1003,1009,1015,1019,1038 forma 28, 36,46, 70 (*eidosz*),
72-78,

76 skk., 81 sk., 84,88 skk., 100,103, 110 skk., 118 sk., 124 skk.,
142,217, 220 skk., 233,235,279, 286,290 (*species*), 297,311,348,
355,374,

376 sk., 407 skk., 412,414,418 sk., 427 (*species, ratio*), 430 skk.,
468,470,478, 482,492,508, 526,533,597 sk., 616, 628,689, 708,
728,823 skk.,
825,844, 853,865,916,957,960,989,1001, 1043,1011,1149,1174,
1177,1228, 1254 sk., 1282,1319 —k pluralitása 429 sk., 471 *a priori*
— 823 sk. abszolút — 902 akcidentális — 431 anyagi —

112,415 csíraszerű ~k 287 (*ratio seminalis*) egyszerű — 432 értelmi —
824 érzéki — 847

funkcionális — 113,116,119sk. intelligibilis ~ 296,425 interakciós ~
1235 logikai - 1087,1276 matematikai — 733,1293,1309 materiális ~
471 nyitott — 983

oksági ~ 287 (*ratio causalis*), 297 örök ~k287 (*rationes aeternae*), 297
sk. passzív ~ 934 szemléleti ~ 848,934 szimbolikus ~ 989
sk. szubsztanciális ~ *lásd ott* transzcendentális ~ 616 univerzális ~
240 uralmi — 136 vallási - 1251,1254

formalizmus 848, 889 skk., 897,902,1014, 1292 skk., 1297,1308 etikai
— 832

fundamentum 540,657, 684, 730, 767, 845,848,852 sk.,
855,873,1163 funkcionális 117 skk., 1340 *futurum contingens*
109,482 függvény 324 sk., 1299,1304,1308

gazdaságtan 1059 nemzet— 909

politikai - 770,772 sk., 909,943 geometria 174,238,297 sk., 374,
384,392, 544,624,654,661,667, 681 skk., 688 skk., 717 sk., 727,
730, 761, 766 sk., 785, 788 sk., 821 sk., 855,931,

944,1067,1069 sk., 1092,1096, 1108 sk., 1149,1294 sk.

—i alakzat (—itest) 83,97,311, 607, 652,670, 689, 692, 731,801 —i
bizonyítás 621

—i rend 697

természetes — 660, 761 sk. gépezet 597,659 sk., 676, 729 skk.

—ben lakó kísértet 1129 világ- 578,621, 798 gnoszticizmus (gnózis)
212,256,259,

261 sk., 265 keresztény — 272,284 gond (*Sorge*) 1023-1024 gondolat
(ált.) 120,126,160,178,202, 208,217,231,263,290, 353,355,357 skk.
(*intellectus*), 415,497,580,,
674, 775,826,896,929,935,937,965, 1053,1068 (*Gedanke*),

1088,1119, 1129,1157,1281,1283,1323 sk., 1331 gondolati
összpontosítás 158 (*epibolétész dianoiasz*)

gondolkodás 34,45,47 sk. 53 sk., 75 (*dia-noia*), 79,82,114,117,119 sk.
(*nőien*), 162,170, 186, 210, 216 (*dianoia*), 276, 280 sk. (*ratio*),
312,356,359 sk., 414, 427,449,471 sk., 483,508 sk., 524, 533, 591,
616,666, 668,673,682,688, 699 sk., 723,728, 741,780, 793,801, 805,
809,817 skk., 830,840, 843, 846, 848 skk., 855,864,
873,875,878,881, 903,907 sk., 917,920,925 sk., 928
sk., 932,937,945,956, 958 skk., 969 sk., 981,985 sk., 995 sk., 1012
skk., 1016, 1018,1020,1025,1027 skk., 1031, 1036,1047 skk.,
1055,1131,1216, 1254,1276,1282-1284,1318,

1335 skk., 1367

— *a prion* formái 824,

— aktusa 840 diszkurzív — 216,225 dogmatikus — 827

józan — 32 (*szóphroszüné*), 42 (*szóphro-nein*)

történeti — 973,991,1184 gondviselés
113,176,182,197,203,205, 237,243, 257,260,265,281 sk., 301, 304,
577, 592, 617,666, 782,806,808, 837,881,1184 sk.

immanens ~ 258

isteni - 162,275,302 sk., 312, 732, 760, 775,899

természetes ~ (*providentia naturalis*) 301 grammatika
169,244,317,325,368,

370 sk., 373,394,397,399 sk., 420, 463,491,495,502 skk., 523,
528,570, 576,595,
775,805,933,936,1030, 1097,1127,1193,1217,1231,1274, 1276,1279
sk.

—i szabály 1087 sk. filozófiai - **1087-1089** gravitáció 707, 735,
760,1121

Gy

gyönyör 69, 80, 85 sk. (*hédoné*), 91,

128 skk., 139 skk., 155,159,166 sk. (*hédoné*), 180,183 sk. (gör. *hédoné*, lat. *voluptas*), 295,593 sk. (*voluptas*), 598, 645, 716 sk., 783, 790,922,

957,965

— maximalizálása 166 —elv 645

égi ~ (*delectatio caelestis*) 680 érzéki ~ 702,921

győzdelmes —űség (*delectatio victrix*) 681

hús ~e (*delectatio carnalis*) 681

katasztémikus ~ 166

kinetikus ~ 166

közvetlen — 921

rossz ~ 85

testi ~ 365, 645

háború 39,43,613,688,692,806,1047, 1238

jogos ~ 613

hajlam 291,364,663,830,838,1023 hasznos dolgok iránti ~ (*affectio ad commodum*) 330 igazságosságra való ~ (*affectio ad iustitiam*) 330 mozgásra való — 657 szubjektív — 885

társulásra való — 136, 739 természetes — 770,819,828 testi — 837,915

haladás 684, 709, 792,801 sk., 807,1055, 1184 sk., 1189,1222 -elv 793,1185 történelmi — 837

tudományos — 652,684,841,1099, 1317

halál 34 sk., 39,42,62,79,156,166 sk.,
180,265,303,365,389,433,435,439, 533, 551,586, 633, 704,
729,927, 1016,1024 skk., 1035 skk.,

-félelem 163,166,198,692,805 fizikai — 927

halandóság 164,313, 587, 741,1025 halhatatlanság 34,430,838 lélek —
a **lásd** lélek személyes — 199, 240, 585,620 halmaz
1069,1071,1105,1124,1258, 1264,1289 skk., 1298,1306 -elmélet
929,1072,1093,1290 sk., 1294 sk., 1297,1309 önmagukat elemként
nem tartalmazó -ok 1068

halomérv (**szóritész**) 187 hamisság 119,442,513,540,
601,619, 803,837,1315

hangoltság (**Befindlichkeit**) 1022 hanyatlás 588,633, 760, 802,
886,932, 958,988,1023,1055,1196 —elmélet 63 —történet
23,1198 harmadik ember érve 76 sk. harmónia 35 sk.,
40,87,215,241,279, 725, 746, 753,769, 778,
798,816,856, 1017,1165 célszerű — 829 egyetemes —
647 prestabilizált — 1052,1332 hasonlóság 158,257,266,351,486,
506, 598, 674, 785,807,1006,1092 sk., 1099,1262

—i reláció 356,496,498, 524

~ nélküli hasonlat 276 családi ~ 1087,1250 természetes ~ 62,167,
714 haszon 167, 737,1204 sk. köz- 755, 781

hatalom 63,302, 604,630 sk., 633,635, 641,643,693,696, 719, 777 sk.,
791, 938,943,957,967,1060,1237,1239, 1255

— akarása 965,967 (**Wille zur Macht**), 971 sk., 1028,1046,1053 —
átruházás aktusa 637 ~i ágak 694,720,778 sk. állam- 303, 705,
908,1058 antropomorf — 791

egyházi - 395,397,445,630,693, 695

fő- 689,695, 740, 777, 808

pápai — 395,490, 733

spirituális — 445

természeti — 835

törvényhozó — 720

végrehajtó — 720

világi — (világi uralom) 302,331,445 (*dominium*), 571, 693 zsarnoki — 727 határhelyzet 1036 sk. határolók (*perainonta*) 36 határtalan (fn.) 29 sk. (*apeiron*) hedonizmus 85,139,141 skk., 156, 594, 645,715 sk., 791,1201 keresztény — 594,717 hegelianizmus 1154 skk., 1248 brit - 1070,1244

hermeneutika 275,372 sk., 581, 691,748, 864, **972-977**,992,1019 sk., **1029-1035**, 1051,1174,1178,1180, 1183,1220 sk., 1223,1230,1246 sk., 1250,**1278-1281**, 1350,1353 hermeneutikai kör 1022 hermetika 607 sk. hét bölcs 28,32,38 hét szabad tudomány (*septem artes liberales*) 241,372,374,388,

392,396,400, 541

hiány 46,110,130,221,291,295,320, 406,464 sk. (*privatio*), 473, 591, 804,1051 lét— (*defectus*) 294 ontológiai —1040 hierarchia

erények —ja 135,231 egyházi — 277 lét- 292 mennyei — 277 ontológiai — 289,301 hiparchológia 1167 hiposztázis214-218,224 sk., 227,

231 skk., 237 sk., 240,372 historizmus 1002,1008,1181 radikális — 903

hit 34,152,229,237 (*πισztisz*), 256,

259,262 skk. (*πισztisz*), 267 sk.,

272,284 sk., 297 skk., 317 skk., 319-322,330,344,361,370,

373,393,429,433 skk.,

439 skk. (fides), 460,488 sk., 513,

516 skk., 527,537,572, 594 sk., 602, 609, 626, 647,682, 756,794,842,

920 sk., 923 sk., 924-926, 927, 963, 1073, 1075, 1088, 1130, 1195 sk., 1233, 1243, 1308, 1327 — ésszerű megokolása 318 (*ratio fidei*) — abszurd ereje 924 — aktus 516 (*actus credendi*), 518 igazolt igaz — 1113 irracionális — 256

keresztény — 263, 314, 321, 384, 444, 451, 604, 757, 921, 965 megértés felé törekvő — (megértésre törekvő —) 319 sk. (*fides quarens intellectum*)

hittétel 260, 311, 319, 321, 361, 388,

391, 393, 417, 429, 442, 516, 587, 603, 605, 759

hozzám tartozik elmélet (*oikeiósizis*)

172 sk., 179, 181 sk., 188 humanizmus **570-574**, 579, 617, 801, 803, 911, 1334

anti~ 1236 keresztény — 601 hús 111, 143, 170, 409, 602, 887 világ — a (chair) 1045 sk.

idea 74 skk., 83 skk., 88 skk., 95, 97, 134, 175, 186, 189, 208 sk., 217 sk., 221,

226, 234, 255, 257, 269, 287 (*species*), 297 sk., 391, 426 sk., 483, 496, 538,

607 sk., 627, 641, 649 sk., 656, 668 skk., 673, 675 skk., 688, 700 sk., 705 skk., 709 skk., 742, 764 skk., 769 sk., 774, 785, 790, 818, 916, 936, 998, 1027

sk., 1048, 1065, 1067, 1070, 1097, 1119, 1129, 1166 - veridikussága 711 — elmélet 43, 73 skk., 92, 95 sk., 99 sk., 127

adekvát — 700 sk., 704 általános — 714, 762 sk. egyedi — 714

egyszerű - 711, 713, 715, 718, 769 inadekvát — 703

innáta — (beleszületett / belénk született / velünk született —) 650, 706, 710

összetett — 688, 711 sk., 715, 718 passzív — 764 transzcendens — 102 ideál 23, 32, 140, 145 sk., 152, 164, 194, 226, 594, 963, 971, 1358 ideisztikus előfeltevés 766,

774 ideológia 87,169,191,309,439,1061, 1158,1164,1166-
1170,1236,1249, 1255,1314,1317,1325 sk.

—kritika 640,1222

idő 29,34,39,46,49 sk., 74,77, 79,81,

84 sk., 97,110,114,122,126,160 sk., 165,174,176,182,209,212,215,

216 skk., 229,233,236,239,257, 263, 270,272,274 skk., 280,287 sk.,
291 skk., 295,301 skk., 313,315, 344, 350 skk., 363,370,410,428 sk.,
443 sk., 463 sk., 476 skk., 503 (*tempus*), 506,534,536, 579,593,597,
658, 706 sk., 729, 757, 760,782,823 skk., 840,846,903,914, 917,937
skk., 963,978 skk., 985,989, 997,1000,1009 sk., 1025 sk.,
1028, 1034,1044,1109,1189,1357 —tartam 49,292 sk.

-tudat 1000-1001,1012,1044,1050, 1356

abszolút — 734 élmény— 978 sk. fizikai — 979

időbeliség 46, 217,270, 273, 303, 704,

1024 skk.

igazolás 151,157,513, 715, 738, 755,943,
946,1065,1076,1108,1112,1117, 1134,1139,1196,1198,1222,1224, 1230
skk., 1274,1319 sk., 1324 induktív — 1115 konfirmációs elmélete —
1102 tapasztalat általi — 787 (*verifier*) valószínűségi — 1114

igazság 23,34,36,42 skk. (*alétheié*), 50 sk., 59 sk., 72, 75, 78, 88,90
skk., 102,106, 108,122,128,134,146,150 sk., 157 skk., 170,178,185,188
sk., 193,203,207, 212 sk., 216,237,264,269,283,287 sk., 297 sk.,
302,317 skk., 329,406,417, 422,426 sk., 429,433,435,439,441 skk., 450
sk., 484, 514,535,540, 542,548, 579,581, 592,604,648,652,
654,657, 661,670, 706,713, 746,801,809,819, 868,894 sk.,
898,902,913,925 sk., 931,937,959,961 skk., 966 sk.,
969, 982,992,1024,1029,1031,1103
sk., 1112,1117,1122,1166,1168,1175 sk., 1221 sk., 1229 skk.,
1292,1296,1298, 1312,1314 sk., 1317,1324,1326,

1331 skk., 1338,1343

— koherenciaelmélete 931

— konszenzuselmélete 1221,1228

— korrespondenciaelmélete 1134

— redundanciaelmélete 1134 -elmélet 1122,1285

—függvény 1084,1300,1305 abszolút — 902 analitikus ~
 1104,1303 aritmetikai — 1068 empirikus ~ 1068 értelmi — 706 ész-
 727,1302 hit-319, 321,373,439 kinyilatkoztatott — 417,
 744 kontingens 510

logikai - 287,1082,1085 sk., 1104, 1292,1303,1306

magánvaló — 929 (*Wahrheiten an sich*), 1011

örök -ok 296,610,654-655,678 sk., 707 sk., 727

szükségszerű — 510,948,1083,1104, 1303

tény- 727,1104,1302 igazságérték 363,370,504 sk.,
 525,584,993, 1068,1104 sk., 1133,1297,1300 skk. igazságkritérium
 151,157 skk., 172,185, 187,189,203,663,672,1324,1332 igazságosság
 31 sk., 38 sk., 42,44, 57, 60, 63 sk., 70,85 skk., (*dikaioszüné*),
 92, 131,134,166 sk., 182,185,188, 272, 279 sk., 283,286,295,302,330
 sk., 335, 363,450,500 (*iustitia*), 593, 599, 602, 676,680, 693, 715, 725,
 736, 759, 782,803,806,966,1150,1206 skk., 1217,1222,1229,1234
 sk. illumináció 298,390 sk., 427 isteni — 426,433

illúzió 75,483,485,667,801,913,916 skk.,
 959,962,980,986,1004,1110,1132, 1165,1175,1177,1197,1211,1366
 sk. —érv (—argumentum) 299,509,1113 immanenda
 220,229,386,1004,1360, 1363 skk., 1368 sk.

imperatívusz 300, 781, 860,968 sk., 1194, 1325,1333

hipotetikus — (feltételes —) 831,1207, 1225

kategorikus — 831 sk., 1207

imposztor 646,1326

Índifferencia (közömbösség) 152,464,599, 922 sk., 798,1297,1321 —
elmélet **350-352**

individuáció 464,467, 722, 918,1123 individualitás 375,462,464 skk.,
721,808,

886.894.916 sk., 957,991 skk., 1013, 1028,1061,1149,1185, 1315
skk.

-elv 1315

— princípiuma *lásd principium individua-*
tionis

lélek —a 389

individualizmus 610,1283 episztemológiai 1317,1319 liberális —
1098 módszertani — 1117

individuum 182,348,350 sk., 353,376 sk., 405,410,412,462,464 skk.,
494,496, 571,603,617,637, 644, 690,697, 699, 703, 713. 719 sk., 728,
736, 739,777, 793 sk., 808,856,865, 895,899 skk.,

907.916 sk., 921,928,937,942,976, 987,1054,1080,1134,1181,1185
sk., 1189,1237 sk., 1309 atomisztikus — 773

fenntartó — 899 természetes - 637 véges — 864,1181

világtörténeti — (világtörténeti egyén) 899

indukció 105 skk. (*epagogé*), 590,

641,734 sk., 762,944 sk., 1076,

1085,1107,1109,1112,1114,

1116,1232

— elve

eliminatív — 944 enumeratív — 944 skk. spontán — 945 teljes —
106 valódi — 641 innátizmus 622,650, 785 karteziánus —
713 *insolublia* 524,540 inspiráció 264,275,295, 750 instancia 464 sk.,
467 skk., 706,754,1226, 1256,1263 sk., 1316 intellektualizmus
1036,1043 anti— 140 sk.

intelligencia 119,237,388,390,409,414, 419,428,479,
548,550,588,607,611, 615,856,860, 881 sk., 888,975,1012, 1336

első ~ 425

intencionális Ínegzisztencia 930 intencionalitás 509,930,932, 997-
1000, 1001,1004,1006,1009,1019,1033, 1049,1137,1354,1356 emotív
— 1011 hossz— 1001 kereszt— 1001 intenzió
1104,1120,1304 interszubjektivitás 881,1005 skk.,
1041, 1052,1098,1101,1238 introspekció 508,862,934,1089,1092, 1129
sk.

intuíció 26,649 skk., 658, 663, 688,767, 775,944,978,982 sk.,
1011,1016, 1046,1092,1121,1193,1331 erkölcsi —
1079,1199 közvetlen — 973

intuicionizmus 1137,1193,1216,1292, 1297 sk., 1308 invenció
980,1146 íratlan tanítás 93-95,97,208 ismeret 32,34,37,58,71 skk., 78
sk.,

103,106,132,149,151,157,159,170,
186,195,217,220,226,258,286,290, 292,296 skk., 312 sk., 322,392
skk., 417,427 skk., 439,442 skk., 458,461, 463,469,484 sk., 488,530, 534
skk., 544 skk., 548,600,622,649 skk., 652, 663 skk., 669 skk., 698,
710,800,809, 814,818 skk., 821,824 skk., 827,833, 839,845,927,933 skk.,
940,962,

972 skk., 986,988,993,1031 skk., 1073,
1178,1182,1221,1228,1276,1313, 1316,1323

absztraktív — 458,484 skk., 510

empirikus — 1229,1243 érzéki — 689

intuitív — 461,485,510 skk. isten- 264,275 skk., 283,455,457 sk., 460 sk.,

matematikai — 732 objektív — 1220 ön- 42,241,298 sk. univerzális — 508 valószínű — 606, 766 zavaros — 591

ismeretelmélet (episztemológia, ismeretfilozófia) 25 sk., 33 sk., 36 sk., 43 sk.,

51 skk., 57,59,61,66 skk., 72-76,78 sk., 84,88, 91 sk., 97,100,128,143,145, 147 sk., 151 skk., 156-160,169-174, 183,186 skk., 198,204,206,210,

264 sk., 275,288,301, 320,352, 376, 426 sk., 435,459,461,463,482 sk., 492,502,508 sk., 513,520,523,533, 539,547 skk., 579,626,695, 709, 774, 819,891,914,917,984 sk., 987 sk., 1011,1030,1059,1065, 1073-1075, 1090,1095,1149,1151 skk., 1182, 1216,1315,1317,1331,1339 sk., 1343 evolúciós — 950,1118 naturalizált — 947,1313 relativista — 57,92

Isten, istenek, istenség 28 skk., 33 sk., 39,

41 sk., 44 skk., 53 sk. (*daimón*), 56,60, 64,66,81 skk., 90,97,113 sk., 119 skk., 127,134 sk., 137,144,156,158,162 skk., 166 sk., 173,175 skk., 182,186 skk., 193,197,199 sk., 202,206,208 skk. (*theosz*), 216 skk., 222 skk., 229 skk., 235,237,239 skk., 255 skk., 285-289, 289 skk., 311 skk., 317 skk., 322 skk., 327 skk., 331 sk., 334 sk., 336,341,

344,360 skk., 364,366 sk., 374,376 skk., 384 sk., 390 sk., 393,400,405,409,

414 skk., 422,425 skk., 429,432 sk., 435,438 sk., 441 skk., 446,449 skk., 454 skk., 479,482,484 sk., 487,500, 511 sk., 516 skk., 520 sk., 526,531,

537 skk., 541 skk., 570, 578,585 skk., 591, 594,597 sk., 602 sk., 606,608 skk., 615 skk., 622, 628 sk., 631 skk., 645, 649,653 skk., 660 skk., 665 skk.,

683 skk., 688,690 skk., 701 skk.,

706 skk., 710 skk., 715, 718 sk.,

722 skk., 732 skk., 737, 742 sk., 745, 747, 749, 754 skk., 762 skk., 771 sk., 775, 780 skk., 788, 791, 795, 797 skk., 804, 810, 816, 819, 838, 840 skk.,

844 sk., 864, 872 sk., 881 skk., 895,

897, 899 sk., 905 sk., 919, 921, 923 skk., 931, 941 sk., 948, 957, 962, 964 skk., 968 sk., 971 sk., 987, 999, 1006, 1015, 1020, 1048 sk., 1070, 1149, 1166,

1186, 1188, 1195, 1251, 1253, 1331, 1333, 1354, 1364 ~ egysége 259, 262, 286 sk.

~ előretudása (~ előrelátása) 312, 314, 332, 363, 433, 487 ~ élvezete 288 **(Deo frui)**, 594 ~ értelmi szeretete 698 ~ fogalma 278, 479, 620, 655, 698,

883, 962

— ideája 636, 669, 675, 701, 703, 1048 ~ létezése (~ léte) 203, 257, 265, 287 sk., 325, 328, 374, 390,

416 skk., 449, 456, 520, 823, 827, 829, 831 sk.

— megjelenése **(theophánia)** 315

— mindenhatósága 429, 667 ~ mozdulatlansága 34

~ szeretete 298, 636

— színről színre látása 322 ~ városa 302 skk.

—i beavatkozás 31, 273, 373, 511 ~i garancia 591 —i igazmondás 670 ~i ihletettség **(enthusziaszmosz)** 90 ~i jószág 279, 286, 312, 315, 332, 363, 579, 691

—i mindentudás 34, 312 —tagadás 642, 704, 919 gondviselő — 737

kozmikus — 43, 114, 208 rossz — 288, 782

transzcendens — 261, 263, 278, 699 istenért (istenbizonyítás)
81, 139, 288,

299, 417, 617, 669, 698, 781, 829 fiziko-teológiai — 817, 829 ontológiai
~ **322-330**, 416, 617, 707, 726, 798, 829, 883

ítélés (megítélés) 261, 296, 367, 662, 668, 692, 711 sk.,
759, 771, 783, 785, 885 sk., 940, 997, 1197, 1199, 1232, 1325 morális —
(erkölcsi —) 297, 363, 767 sk., 770, 775, 1085, 1210, 1220 ítélet
183, 288, 299, 336, 367, 441, 489, 512, 540, 604, 662, 666, 669, 682, 716
sk., 771, 785, 798, 809, 821 skk., 831, 834, 849 sk.,
873, 875, 881, 903, 930 sk.,

936 skk., 964, 988, 993, 997 sk., 1002,
1024, 1075, 1077, 1112, 1176, 1343 — aktus (ítélés aktusa) 785, 798,
997 sk., 798, 997 sk.

— alkotás aktusa (*actus iudicativus*) 510 *a posteriori* — 821 *a posteriori* analitikus — 821 *a posteriori* szintetikus — 821 *a priori* analitikus — 821 *a priori* szintetikus — 688, 821 sk., 846, 858, 931 sk.,
1333 analitikus — 821 érzéki — 60, 1331 észlelési — 1113 esztétikai
— 834, 1095, 1173 morális — (erkölcsi —, etikai —) 60,

768, 771, 1079, 1193 skk., 1199, 1214 skk., 1234, 1238 szintetikus —
821 sk., 825 ítéletfelfüggesztés (ítélet felfüggesztése) (*epokhé*) 173, 186
skk., 201 skk., 604 ítélőerő 717, **832-836**, 1174

reflektáló — 833, 835 sk., 1176 sk. transzcendentális — 833

J

janzenizmus 675, **680-685**, 749, 1196

jártasság 88, 91, 182 (gör. *tekhnai*, lat. *artes*), 831 sk.

jel 38, 44, 104, 203, 300 sk., 353, 356 sk.,
385, 450, 489, 492, 495, 498, 502, 505, 530,
538, 550, 898, 963, 1024, 1045, 1050, 1073, 1091, 1097, 1100, 1109, 1178, 12
76 sk., 1281, 1293 sk. közölt ~ek (*signa data*) 300 nyelvi ~ 495, 497 sk.,
506 (*dictio*),

524,674,1003,1051 szimptomatikus ~ 1178 természetes ~ 496,498
(*signa naturalia*), 507, 509 jelelmélet 300

diakritikus ~ 1045

jelenség 30 sk., 38,47 skk., 52 skk., 66, 71, 74, 80,82 sk.,
88,110,113,115 skk., 130,132,154,159,170,189,201,203, 264, 294,505,
606,640 sk., 645, 652, 659, 661,687,690, 707,727, 731
skk., 747,774,790 sk., 817 sk., 820,822 skk., 826 sk., 839, 841,
846,863,874,885, 889 sk., 892,913 sk., 916,933,939, 941,944 sk., 948
skk., 957,972,979, 982,998,1014,1042,1052,1074, 1084,1099,1108,
1110,1114,1131, 1242,1245,1247 sk., 1255,1267,

1274 sk., 1277,1284 skk., 1305,

1316 sk., 1360 ~ és lényeg 939,1228 ~ és magánvaló
823,913,964,1136 —világ 828 sk., 832 sk., 913 mentális ~ (lelki —,
pszichikai —) 675, 678,934,950,974,1092,1130 nyelvi
-1132,1274 jelentés 45 sk., 107,121,124,170, 275,

299 sk., 302,325,327,329,335,357, 397,491 skk., 501,505 sk., 524,530
skk., 999 (***Bedeutung***), 1004,1030,1033 sk., 1044 sk., 1050,1067 sk.,
1086,1089, 1096 sk., 1102 skk., 1110,1122 skk., 1177,1193,1274,1283
skk., 1304 sk.

— idealitása 997

— verifikációs elmélete 1096

—adás 492 sk. (*impositio*), 497,506,

524 (*impositio*)

-egység 999,1045 —kölcsonzó aktus 990 beszélő— 1284 empirikus
— 1096 fokális — 121 ideális — 999,1050 narratív —1034 nyelvi -
1123,1284-1287 jelenvalólét 1019 skk. (*Dasein*) jellem 130 skk.,
165,184,294, 768,807 jelölet 300,492 (*Bedeutung*) 1067 sk.,

1104,1286,1300,1304 jó (fn.) 71, 85, 87, 89,95,128,142
skk., 164,166,179,197,209,214,218,

220 skk., 241,259,261,269 sk., 272, 279,282,284,291, 302, 304,362 sk., 435,593 sk., 616, 697, 709, 716 sk., 746, 799, 831,842,922,925,964,

970 sk., 1011,1078 sk., 1165,1193, 1200 skk., 1216,1252,1335

— definiálhatatlansága 1078

- ideája 75,88,134,209,1047 sk.,

1173,1215

erkölcsi — (morális —) 718,966 sk., 1194 köz— 378 (*bonum commune*), 635, 740, 744,755, 772,790, 808,943,1314 legfőbb - 128,143,153,289,296, 302, 319,361 sk. (*summum bonum*),

587,669,692,810,860 sk., 940 jog 31, 58,63 sk., 136 sk., 331,343,367, 395 sk., 398,421,437,481, 541 sk., 569,635,692 sk., 695,705,709,719 skk., 724 sk., 736,739, 777 sk., 893,901, 938,943,947,972,1014,1196,1198, 1216,1224,1237 skk., 1278 —i aktus 987 -rend 793,901 alapvető — 1206 elidegeníthetetlen — 739 ellenállás —a 793 emberi — 947

nemzetközi — 613,617, 738, 758

pozitív — 634 sk. római ~ 635, 723, 725,77 skolasztikus ~ 573 szokás — 635 tulajdon— 633 választó— 947

jóság 83,144,255,272,276,450, 500,671, 723, 755,784,798,806,810,846,966, 992,1078 erkölcsi — 719

jóváhagyás 171 skk. (*szünkatathesizs*),

178 (*szünkatathesizs*), 185 skk.,

259, 265,695 erős — 173 gyenge — 183 sk. hamis —183,186

jutalom 526, 602,703,706,808,842,887

túlvilág! — 70

kabbala 579 skk., 607 sk.

keresztény — 581,607 *kartónika* 156 sk.

kantianizmus 1151 skk., 1160,1162,1165, 1207,1210

káosz 374,657, 782,816,957 karteizianizmus 677,744 sk., 749,796, 1147 skk.

kategória 122 skk., 174,179 sk., 196,210, 213,218,294, 349 sk., 405 sk., 409, 419,455 sk., 466 sk., 482,502,513, 515,522,527,534, 595,675,823 skk., 844 sk., 848,855,899,985,989,992, 1014,1020, 1037,1039,1105,1121, 1130 skk., 1153,1163,1188,1258 sk., 1268 sk., 1278,1285,1333,1361 sk., 1364,1366

-elmélet 111,174,206,311,363,463, 881,1017,1289,1309 —táblázat 824,846 értelmi — (értelmi fogalom) 824 sk., 833,986 morális — 731 kategóriahiba 519,1130 kauzalitás 739,826,828,839,914,917, 973,982,1015,1313 természeti - 1015 kazuisztika 683

kegyelem 386,421,479, 517,601 skk.,

617,677 —i aktus 573,642 -tan 295, 677 elégséges — 617 hatékony — 617 sk., 681 isteni - 232, 259, 270, 285, 302, 344, 438, 617,680, 701,738 keletkezés 28 sk., 33,41,46 skk., 50,52 sk., 55,82 skk., 88,97,109 skk., 114 (*gene-szisz*), 121,124,126,160 sk., 167,175, 209,219,282,431, 586, 596,614,628, 663,735, 789,815,866,872,972,976, 1043,1265,1267 sk.

— befogadója 84 (*hüpodokhé*), 220 skk. kellés 892,992

általános érvényű — 987 (*Sollen*) kép 75,290,300,327, 356, 578,673,678, 686,961,981,1016,1039,1127,1163, 1175,1269

emlék— (*images-souvenir*) 981 sk. észlelés— (*perception-images*) 981 sk. fantázia— 158

képzeleti —ek296 (*phantasmata*), 1038 köd— 641 sk.

mentális - 929,936,1068,1088 minta— 82 (*paradeigma*), 84 sk., 163, 208,215 sk., 223,231 ös- 217,224,287,391,607,741 természetes

minta— 718 testi — 653,690 képecskék 157 (*eidolón*) képesség 56, 71,88 sk., 94,107,116 skk., 129,130 skk., (*dünamisz*), 164 sk.,

177 sk. (*dünamisz*), 216,226,260,276, 280,286,288,291 skk., 296,312,320, 330 sk., 335,388,390,415,425,

427 skk., 432 sk., 435,462 (*potestas*), 471 skk. (*potentia*), 477 (*potentia*),

496,577,602,644,652,662 sk., 669, 676,680 sk., 684,688,692, 707,709, 711 skk., 716, 724, 739, 742, 746,753, 775, 782, 785 sk., 795,800,805,807, 823, 825, 827, 833 skk., 840, 842,846, 856,888, 898,902,905,910,915,922, 927 sk., 947,959,961,973,985 skk., 1001,1012 sk., 1009,1024,1030,

1034.1038 sk., 1136,1174 sk., 1204, 1207,1213,1223,1228,1230, 1235, 1237,1255,1282,1305,1316 sk.,

1331,1343

appetitiv ~ 472 cselekvő- 42,702,1228 elméleti — 853 érző- 785,906

érzékelő— 117 sk., 376,510, 548 sk. (*sensus*)

észlelő— 137 (*aiszthészisz*), 281, 597 gondolkodó— 414 sk., 673,698, 842, 906,1020

gyakorlati — 296,831,1130 ható- 312,441,500, 511, 521, 654, 698 skk., 702,1364 ítélő- 662,668,1173 képzetalkotó — 225,240,844 sk., 851 megismerő— 80.117,549 sk., 604,622, 629, 649 sk., 652,664,669,671, 699, 821,834, 852 sk., 892,985 nyelvhasználati — 1282 tápláló— (*threptiké*) 137 képmás 53 (*eidólon*), 75,92,158 sk., 163, 189,212,215,222, 224,226,234,255, 264,266, 269, 273 sk., 277,279 sk.,

302 (*imago*), 353,356,378,390,458 skk. (*species*), 482 sk. (*species*), 546,

548,636, 715, 763,825,1020,1038, dolgok értelmi —a (*species intelligibilis*) 508 skk.

képzelet 174,296,312,463,485,583, 650, 652 sk., 655, 704, 763 sk.,
801, 806,

907.1003.1038 sk.

képzet 117,120,152,157,162,170 skk. (*phantasztia*), 178 sk., 185 skk.,
196, 275,288, 293,297, 301,425,473,508, 593,691,807,820,824 skk.,
830,

839 sk., 843 sk., 847,849 skk., 855,

878,904, **913-918, 929** skk., 976,998, 1011,1066,1068,1157,1249

— anyaga 844

—alkotás 177 (*phantasztia*), 239 —ek használata (*khrészisz
phantasztión*) 196

akadálytalan meggyőző — 187 megragadó — 172 skk. (*phantasztia ka-
tapléptiké*), 182,187,189,200,204 meggyőző — 187,203 szubjektív —
913 valószínű — 187

készség 58,107 sk., 114,116,129, 790,

818,902,1032,1238,1337 készítés 177 sk. (*hormé*), 194,480, 716, 731,
757,1012

kételkedés 299,666 sk., 743 sk., 925 módszertani — 666

kétely 147,153,650,652, 667,675, 707, 717,1002,1331 kétértékűség
1300 skk.

— elve 164,176

kettős működés (*energeia ditté*) 219,226 kettősség 94,217 (*düasz*)

meghatározatlan — 97,208 sk., 221 kézhezállóság (*Zuhandenheit*)
1021 kéznéllevőség (*Vorhandenheit*) 1021 kifejezés 121 sk.,
124,333,354,456,494, 499,501 skk., 519,524,530, 535,580, 714, 762
sk., 799,835,858, 880,903, 908, 929,936,
939,976,1028,1034, 1046,1048,1066 skk., 1087,1100, 1102 skk.,
1116,1120,1123 skk., 1129, 1133 sk., 1193,1230 sk., 1252 sk.,

1281 skk., 1290,1294 sk., 1298,1300, 1303 skk.

— szignifikátuma 456 deiktikus — 1228 denotáló — 1071
sk. konntatív — 502 leíró — 1071 metanyelvi — 410 modális — 1301
sk. normatív — 1215 összetett — 501 rámutató — 1098 referáló —
1071 sk.

kifejeződés 301, 579,611,699 sk., 702,

970 sk., 976,983,1012,1016,1034, 1040,1048,1250,1252 sk. kijelentés
44,46,104,109,145,153,157, 171 (*axióma*), 178,187,201 sk., 204, 217,
358,370, 392,406 sk., 435,491 (*oratio*), 511,
513,631,733,824,828, 832,850 skk.,
868,929,944,1024, 1059,1066,1070 skk., 1076,1082 sk., 1084 sk.,
1091,1093,1096,1100, 1102,1104,1112 sk., 1137,1193 sk., 1221 sk.,
1225,1248 sk., 1251,

1261,1275 sk., 1280,1285 sk.,

1294 sk., 1300 skk., 1318 sk.,

1330,1338,1340 atomi — 1073

általános - 104,384,1102,1111 egyedi — 104 egyszerű 171

empirikus — 1082,1085,1102 magánvaló —ek (*Sätze an sich*)
929 matematikai — 944,1096 megfigyelési — 1101 molekuláris —
1084 összetett — 171 szintetikus — 944,1096 szintetikus *a priori* — (a
priori szintetikus) 1096

kijelentésmentesség 153 kinematika 728

kinyilatkoztatás 44,258,264,276 sk., 279, 283,390,420,425,441 sk.,
574,

586 sk., 609,621,634,680,695,698, 720, 722, 745,750,754, 756,
761,780, 810 sk., 841,881,883,1147,1250, 1332,1337 magán— 601 ön-
277,1355,1359 kiterjedés 49 sk., 77,83,97,160,276,279,

289 sk., 292 sk., 487,585,652,655,

675 sk., 678,699 sk., 707, 712, 727, 757, 761,785,821,911,979 —
ideája 700

kiválóság 42,58, 70 sk. (*areté*), 86,102,

129 skk. (*areté*), 135,141, 782,971, 1195,1199

kívánság 132,183,315,365 (*concupscientia*), 666, 702, 731 racionális
— (*buléssisz*) 132 kognitív szignifikancia lásd értelmesség koherencia
1095,1330 kohézió 728,942

kombinatorika 583,625 sk., 647, **722-726**, 747

grammatikai — 583 kommunikáció 65,300,504, 536,642,

905,1046,1059 sk., 1126 sk., 1222, 1224 skk., 1231,1233,1235 skk.,
1276, 1281 sk., 1318 —s aktus 1225

—s közösség 1221 skk., 1226 sk.

—s szabály 1224 sk. isteni — 606

kommunizmus 911 sk., 1040,1061, **1167-1171** spirituális — 303

kompozíció (kompozitív módszer) (*demonstratio compositiva*) 590 sk.,
651, 688 sk., 733

kondicionális 146,171,175,327 sk., 1080,

1301,1305 skk.

konfirmáció 1102,**1105-1106**,1109 sk.

-elve 1102 konfirmáltsági fok 1105 konjunkció 171,477 sk.,
1223 konklúzió 103 skk., 144,171 (*epiphora*), 216,265,319,392 sk.,
442,451,456, 461,473,516,535,1080,1083,1211,

1213,1323,1341 konnotáció 1104 konnotátumok (*connotata*)
501 konstantinuszi adománylevél 571,593,595 konstatálás 1098

konstatívum 1133

**konstitúció 1000,1003-1005,1006,1033, 1038,1043,1197 jelentés—
990 ön— 1001**

**konszenzus 706,843,1227,1313 -elmélet 1221,1228 kontempláció
lásd még szemlélődés 587, 589,835,916**

**kontextus 151,328, 359 sk., 493, 504,506, 524, 604, 675, 749, 844,
855,909, 941, 989,1004,1030,1032,1072,1134,**

1198,1251,1286,1300,1305 —elv 1067 sk.

ampliatív — (temporális és modális —) 328, 506

propozicionális — 394 kontingencia 288,391,470-478,588, 867, 1306

kontinuum 487, 515

konvenció 57,62 (*nomosz*), 141,167,

**491 sk., 1061,1108 sk., 1120,1224, 1238,1283 társadalmi —
139,143 konzervativizmus 198,1156 kopula *lásd még* létige 45,491**

— szignifikációja 518

korlátozott legnagyobb (*maximum contractum*) 542

kormány (kormányzat) 632, 634, 709, 719-722, 776 skk., 783

**— természete (*nature (du gouverne
ment)) 111***

— vezérelve (*principe (du gouverne*

***ment)) 111 arisztokratikus — 801 demokratikus —
696,947 köztársasági — 632, 746, 787, 795,801, 803***

**polgári — 719 sk. kormányforma 633,696, 777 —k megromlása
778 mérsékelt — (*gouvernement modéré*) 111 vegyes — 111**

korpuszkuális elmélet 154, 656 korreláció 945,1004 —s elv 1013

korrespondencia 1095,1134 korroborálás (korroboráció) 1115
skk. kozmogónia 28 skk., 35,38,41,55,83 sk., 175,814,816

kozmológia 28 skk., 38,41,43 sk., 46 skk., 55 sk., 66,81 sk., 96 skk.,
110,127,

147 sk., 162,165,168,175 skk., 182, 194 sk., 197,199,205,
208,269,278, 284,372,374,434,547,583, 627
sk., 645,647,661,747,817,829,915,968,

978,1016,1034,1168,1253,1258 atomista — 52 hermetikus —
609 monista — 56 racionális — 798

kozmosz 30 sk., 35 sk., 39 skk., 43,54 sk., 81 skk.,
89,110,126,141,175,208, 212,214 sk., 222,230,239,257,263, 270 sk.,
272, 284, 594,607,610,626, 740,747,856, 864 makro— 378,607
skk. mikro— 292,378,607 skk. kötelesség 302 sk., 636,717 sk., 737
skk., 775,829-832,860,900,917,936,966, 968,982,
987,1048,1186,1194,1199, 1206,1210 sk., 1238 sk., 1333 kötelezettség
197,226,234, 378, 724, 737, 739, 760,807,1138,1015,1205,1211, 1224
sk., 1230,1323 természetes — 739

következtetés (ált.) 75,90,102-109,122, 144,170 sk., 178,286,310,
368,398, 473, 505 sk., 533, 544,590 sk., 642, 674 sk., 682, 687 sk.,
692, 717, 733, 762,766,806,821,823,833,930,

936 sk., 974,1066,1072,1076,1080, 1102,1111,1128,1138,1182,1224,

1289,1299,1301,1341 —i szabály 590,1102 deduktív-102,105 induktív
- 945,1108,1114

közeg 84,118, 202,221,584,653,837, 873,891 sk. (*Mittel*),
894,905,962, 979,1007,1032 sk., 1044,1195,1221, 1232 sk.,
1239,1275, közép 130 sk.

magunkhoz mért ~ (önmagunkhoz viszonyított —) 130,
594 közmegegyezés 52 (*nomói*), 799, 805,

1219,1222 sk., 1232,1238, közömbösség *lásd* indifferencia közösség
42,63, 74,86 sk., 96,135 skk., 141 sk., 167,182,280, 284,
303,412, 462,486 sk., 598,623 sk., 629,634 skk., 642,647, 691,697,

715, 718 skk., 737, 755, 784, 807 sk., 830, 837, 856, 863, 910, 916, 921, 923, 936, 938, 947, 974, 1014, 1070, 1088 sk., 1098, 1123,

1128, 1221 skk., 1317, 1324 sk.

—forma 739

állam- 23, 62, 70, 725, 899 sk., 986 kevert — (*corpus mixtum*)
284 kommunikációs — 1226 skk., politikai - 141, 720 sk., 772,
837 társadalmi - 725, 739, 773, 777, 793 transzcendentális —
616 kreacionizmus 291

kritérium (ált.) 129, 157, 159, 170, 186, 457, 513, 601, 775, 803, **1101-1103**, 1121, 1132, 1195 skk., 1306, 1309, 1317, 1320 —argumentum 601

kriticizmus 814, 819, 824, 827, 829, 836 sk., **838-850**, 859, 868, 873 skk., 984, 1152, 1162, 1244,

kritika 813-954 (kük: 819, 844, 865 sk., 894, 902, 907 skk.),
959, 1056, 1058, 1177, 1183, 1232 sk., 1251, 1279, 1330, 1340 biblia-
748-750 filozófiai — 885 skk., 890 írás— 94

ismeret- 1003 skk., 186 kapitalizmus— 1054 kultúr- 1006, 1022, 1164

metafizika— 963, 1027, 1050 nyelv— 961, 1275 tiszta ész —ja
814, 1366 történeti ész —ja 973, 976 kultúra 63, 141, 167, 548, 570, 632,
747, 836, 856, 897, 899, 947, 958,
973, 989, 1053, 1055, 1089, 1155, 1163, 1181, 1196, 1220, 1316 skk.,
1342, 1366 —alakzatai 957 tömeg— 1053

különbség (ált.) 30, 62, 107 (gör. *diaphora*, lat. differentia), 143, 337, 410 sk. (*differentia*)

fajalkotó — (specifikus —) (*differentia specifica*)
107, 230, 411, 419, 469 individuális — 469 sk. kvantor 1072, 1290 —
csúsztatás 418 kvintesszencia 628

látás 24, 38, 84, 88 skk., 129, 157, 210, 219, 295, 459 skk. (*visio*), 483 skk. (*visio*), 541 (*visio*), 545, 625, 653, 661, 678, 690, 715, 761 sk., 768, 785, 788, 1039, 1046

Isten —a 258,260

színről színre — 320,322 (*species*), 406 láthatatlan kéz 755,772 látszat
34 (*dokosz*), 44 (*doxa*), 48, 53,89, 259,282,631, 729,
763,828,894,915, 917 sk., 937,957,959 skk.,
998,1006, 1028,1050,1070,1074,1084 legalitás 830 sk. legitimitás
795,819,1169 isteni — 645 matematika —a 653 sk. lehetőség
103,116,146,160,216, 377, 474,476,650, 713, 743, 826,980,1023 skk.,
1039

abszolút — (*possibilitas absoluta*) 374 logikai — (*possibilitas logica*)
All meghatározott — (*possibilitas determinata*) 374

valóságos ~ (*potentia reális*) 477 leigázó érv (*kürieuón*) 146 leírás
140,144, 329,416,949,974,989, 1003,1017,**1071-1072**,1073 sk.,

1084,1087,1109 sk., 1134 -elmélet
936,1124,1127,1133 fenomenológiai ~ 1010,1019 sk.,

1043,1045 *lekton* 170,174,177 teljes — 171

lélek 25,28,30 35 skk., 42 sk., 53 sk., 56 sk., 60,69-72,, 73,78-81, 83,85
skk.,

90 sk., 93,98,107,**114-120**,129 sk., 132,134,136 sk., 140 sk., 154,158
sk., 163 skk. 167,170 skk., 177 skk.,
174, 183,193,195,201,203,208,214 skk., 223-227,230 skk., 237,240
sk., 256, 258 skk., 261 sk., 265,270 skk., 279 sk., 281 sk., 284 skk.,
291,296 sk., 302,

327, 332, 335 sk., 355 sk., 361, 364,

366, 375,382, 388 skk., 411 skk., 422, 425 skk., 430 skk. 435,439 sk.,
452, 462,464,470 sk., 480,486,496 skk., 508,519, 548, 550, 578, 585
skk., 589, 598, 602,608 622,627,645 sk., 659 sk., 671, 673 skk.,
686,701 skk., 707,723, 729, 741 sk., 786 sk., 790,797 sk.,

817 skk., 827,831,895,917,925,

926 skk., 933 sk., 939,950,964,966, 980 skk., 1012,1019,1034,1036,

1042,1044,1061,1084,1096,1129 sk. ~ alászállása 222 sk., 233

— börtöne 222,274 ~ egysége 295

— halhatatlansága 70,75,99 sk., 283,

388,431,585 skk., 723 sk., 757, 759, 780, 785,810,823,827,829, 832

— potencialitása 216

— preegzisztenciája 271,273

— szétterjedése (*dissentio animi*) 292 sk.

— zavarai 155,166

— zavartalansága 152,156,166 (*ata-raxia*), 198

-elmélet 43,79, 86,102,116,118,

163 sk., 177

—vándorlás 32,34,36 sk., 54,70,271, 842

állati - 177, 784 anyagi — 596 anyagtalan — 615,817 egyéni ~
216,220,222 sk., 231 eszes - 292,294,578,660,663 nép—
933 oszthatatlan — 291 racionális — 178, 230, 615 világ- 81, 83,
85,97 sk., 175, 208 sk., 215 sk., 220,222 sk., 233,263,372, 546,607 sk.,
628, 706 lélekresz 80 sk., 86 sk., 177,274,292,294, 302,659

értelmes 81,129 sk., 133,320 sk. gondolkodó — 80 sk. indulatos — 80
sk. irányító — 177 sk.

irracionális —ek86,90 sk., 195,266, 290 sk.

megfontoló — 87,133 racionális — 291 szemlélődő — 296 törekvő —
136

uralkodó — sk. (*pneuma*) 171 vágyakozó — 80 sk. lelki alkat
(beállítottság) 91,130 skk. (*hexisz*), 184,

lelkiismeret 280,601,693, 754, 775, 781, 809 sk.,971,1015,1025 lény
64,130,135 sk., 162,166,171,176
sk., 210,212,239,255,260,262,273,301, 417 sk., 577,589,667,698, 709,
759, 788,791, 816,828,830 sk., 833,836, 904 skk., 913,916,918,924 sk.,
959, 961 skk., 968,973 sk., 1016,1020, 1023,1089,1124

abszolút (feltétlen) tökéletes — 706,

726

autonóm erkölcsi — 814

eszes — (racionális —) 133,176,271,

330,472,697, 717, 775,819,837, 915 (*animal rationale*) legfőbb -
706,717 morális ~ 837,987 nembeli ~ 910 társadalmi ~ 303,935
sk. társas ~ 753,755

lényeg (ált.) 40, 77,88 sk. 111,119,126, 203, 218 sk., 254,256 (*úszia*),
272 skk. (*úszia*), 339,404—407 (*essentia*), 410 sk., 414 (*essentia*), 415-
419,445,462,

464 sk., 496, 500,508, 616 sk., 644, 676, 711, 714,816,894,897 sk.,

902 sk., 905,914 sk., 917,939,944, 961 skk., 1040,1048,1057,1087 —
látás 275,688 —tudomány 1002 aktuális — 617

anyagi — 348-350 (*essentia materialis*), 405,411

fogalmi - 455,926,962 nembeli — 911 névleges — 714 örökkévaló —
293 transzcendens — 1040 vad — 1046

valós — (valóságos —) 711, 714 valóságos, létező — (*actualis*
essentia existens) 617

lényegiség 462,482,496,882,1012,1057 magánvaló — 962 reális —
615

lét 74,83 sk., 88,97,122 sk., 231 sk. (*úszia*), 235,238,271, 579, 584,
615, 617,626,683, 763, 781,808,810,817, 829, 855,858, 871 skk., 879,
888 sk., 902 sk., 920,957,963,967,972,

979,983,997,1013,1016,1018 skk., 1022,1024 skk., 1030,1036 sk.,
1039, 1045 skk.

— és nemlét 45,48, 74

— kritériuma 173 sk.

—kérdés (létre irányuló kérdés)

1018-1020

—megértés 1013 —tételezés 1004 abszolút — 860 autentikus -
1025 halálhoz viszonyuló — 1025 mindennapi — 1022,1025 objektív
— 1036 sk. szubjektív — 1036 társadalmi — 837,1062 transzcendens
— 1004 véges — 636,1012

létezés 20,144,232 (*úszia*), 255,268 sk., 271 sk., 276,315,324 sk.,
375,390,

405 sk., 412,414 (*esse*), 415^119,445, 449 sk., 455 skk., 460,465 skk.,
483, 506,510, 523 sk., 545 sk., 611,615 sk., 698, 701,712, 763, 765,
820,826,829, 855,869, 888,914,916,918,920,922, 928,931,957,961,964
sk., 982,991, 1002 skk., 1013 sk., 1018,1020
skk., 1025,1038,1040,1057,1080,1105, 1124 sk.

— analógiája (*analogia entis*) 450,457,

616

— formája 546 (*forma essendi*), 668,670

— princípiuma 431

— tisztasága (*puritas essendi*) 450

— transzcendentális fogalma 459

— univocitása 455,458 sk., 482,512

— univok fogalma, 458 individuális - 917,920,928,957 intencionális

— skk. (*esse intentionale*)

objektív — 508,1036 személytelen — (*ily a*) 1047 szubszisztens — (*esse subsistens*) 419 testi - 915,971,1042,1045 valóságos — 324 sk., 352,482,484,

522,652,1027,1032 létező 46 skk., 56, 59,61, 71, 75 skk., 81, 110 sk., 114,119,120-128,150,163, 174 sk., 186,188,217 sk., 220, 234 sk., 257,261,273 sk., 279,287 skk., 327, 336,404-407 (*ens*), 408,414,416, 419,427,432,443,450,454 skk.,

466 skk., 483 sk., 486,488,500,510 sk., 513,535,545,578 sk., 582,594,596, 607,615 skk., 626,668,687,692, 702, 705 sk., 708, 727 skk., 742, 764,829, 888,891,939,950,962,982,985,990, 1002,1006,1012 sk., 1018 skk.,

1023 sk., 1026 skk., 1047,1057,1070, 1072,1077 skk., 1082,1105,1129 sk., 1135,1166,1181,1259,1265 skk., 1280,1313,1338,1362,1366 ~ legvégső realitása (*ultima realitás entis*) 470

~ mint létező **120-128**, 798,871 absztrakt ~ 496,1088,1104 általában vett ~ 798,823,871 észbeli ~ (*ens rationis*) 615 immateriális ~ (anyagtalan —) 414, 791 individuális — (egyedi —) 349,351,

357,359,408,412,430 sk., 464, 500,509 sk., 699,917,936,938, 1071

intencionális ~ 482,484, 500,509 (*esse intentionalis*) konkrét ~ 374,891 legfőbb ~ 144, 579 legtökéletesebb ~ 327 sk., 708,829 logikai ~ 1091,1096 magánvaló ~ 832

materiális — (anyagi 409,462,467, 469 sk., 653 megformált ~ 483,486 mentális ~ 328 (—ők: *entia rationis*), 675,766,1077,1129 objektív-516,1068,1075 önálló — 123 sk. (*khóriszton*), 231,730, 798,937,942 szinguláris — 486 sk. teremtetlen — sk. (*ens increatum*) 616 teremtet — 390,420,450,548,616 sk.

(*ens creatum*) testi ~ 271,287, 728 testetlen — 115, 582, 723 valóságos ~ (valódi —) 326 sk., 330,

484,615 (*ens inquantum res reale*),

818,942,1075,1166,1258 véges - 450,458 sk., 616,675,678, 688,699, 702, 759 végtelen — 456,544,616,669,675,

699, 743

létfelejtés **1027-1029** létige 45 sk., 50,324,375,405, 518 egzisztenciális —122 kopulativ — *lásd még* kopula 46, 74,122 veritativ — 45

liber arbitrium *lásd* választás liberalizmus 948 sk., 1156,1159,1165, 1169 sk., 1222 —kritika 1164 brit - 944 magyar — 1158 libertinizmus **643-646**, 756 logicizmus 988,1289,1292 sk., 1296 sk. logika 64 skk., 153 sk., 168,169-174,191, 196,199 sk., 230 sk., 310 sk., 336 skk., 347 sk., 368 skk., 375,378 sk.,

393-394,398 skk., 491 skk., 523 skk., 528, 533 sk., 537 skk., 589 sk., 625 sk., 653,675, 682, 710 sk., 774 sk., 796 sk., 897 sk., 906 sk., 928 sk., 936 skk.,

943 skk., 984 skk., 988 sk., 996 skk., 1065 skk., 1072 skk., 1090-1095, **1095-1098,1098-1103,1103-1106, 1107-1111, 1111-1115**, 1115 sk.,

1127 sk., 1133 sk., 1137,1149,

1152 sk., 1165 sk., 1192 skk., 1210 sk., 1214 sk., 1247,1248 sk., 1275 sk.,

1279 sk., 1287,1289-1309 - szabály 292,298,1106,1193 sk.

—i tér 47

elsőrendű - 1290,1295,1298 sk.,

1300,1302,1305 extenzionális — 1300 sk. fenomenológiai — 904 formális - 102,848,929,988,1134, 1225

induktív - 944,**1103-1104**,1106,1114 intenzionális —1304 sk.

kétértékű ~ 1121,1225 kijelentés— 171,310,524,1299,

1301 sk.,

korábban élt szerzők —ja (*logica antiqua*) 368

kortársak —ja (*logica moderna*) 368 kvantifikációs — 1067 meta—
1100

modista — 369,490 sk., 523 modális - 154,478,1104,1300

skk. parakonzisztens — 1305 sk. predikátum— 104 régi — (*logica/ars
vetus*) 368 releváns —1305 sk. szimbolikus — 1066 sk.,

1104,1300 terminista — 369,394,490,523 skk. terminus—

171,310 típuselméleti — 1292 többértékű — 1301 sk. transzcendentális

— 823, 848,985 új — 368 (*logica/ars nova*), 674 valószínűségi —

1105 logocentrizmus 1050 *logosz* 37-40, 59 skk., 64,131,140,170, 173-

178,182,257 skk., 262 skk., 271, 988,1024,1050 lullizmus 542

M

magánvaló (fn.) *lásd még* dolog 824,913 sk., 927,960,964, 998 mágia

208,424, 569,573,577, 582, 606-612, 623 sk., 627, 629, 708, 740-

744,789 ceremóniális — 607 sk. égi — 607

matematikai-kabbalisztikus — 626 szimpatikus — 708

természetes — 577,582,607 (*magia naturalis*), 611 sk.

természetes és démonikus — 581 mag, magvak 29 sk. (*gonimon*),

209,258, 273,598,650,1051 beleszületett ismeret— 663

dolgok —ai 645 (*semina rerum*), 757 igazság— 663 ismeretek első —

ai 650 ésszerű — (*semina rationalia*) 607 magyarázat (ált.) 23,

73,82,106,**109-115**, 159, 202,392,655, 708,732 sk.,

790, 847,972,1031,1094,1109 skk., 1249, 1275,1313 sk.

—i modell 789

— fedőtörvény-modellje 1110 sk. funkcionális — 114 induktív — 1111

mechanikus — 82 sk., 113,116,654, 659,735

naturalista — 373

oksági — (kauzális —) 195,442,579, 771

teleologikus — 82 sk., 113 sk., 787 manicheizmus 262,283 sk., 288, 602,750 marxizmus 1012,1040,1051,1060 sk., 1117,1164,1168 skk., 1244,1348 —leninizmus 1146,1168,1170 kritikai — 1146 Más (*Autre*) 1048

Másik 922 sk., 1006,1041,1047 skk., 1352 matematika 374 sk., 443 sk., 589 sk., 612 sk., 618 sk., 622 sk., 653 sk., 666 sk.,

675 skk., 685 skk., 796 sk., 801,813, 815,820 sk., 940 sk., 944 sk., 1067 skk., 1071 skk., 1120 sk., 1258,1273, 1289-1309 (kiil. **1302-1307, 1307-1309**)

—i modell 31 alkalmazott — 741 intuicionista — 1101,1308 társadalmi — 794 tiszta — 788,822,1069 univerzális — 648

materializmus 77,115,626,760, 776,926 skk., 981,1099,1270 sk. ateista — 780 dialektikus — 1168, interdiszciplináris —1054 naiv — 935

reduktív ~ 117,1269 történelmi — 1168 skk. mechanika 619, 646,648, 664 sk., 670,

708, 730-732, 733, 789, 805,815,822, 950,1129,1180 ~i elmélet 735 — i metafora 772 —i modell 732

kvantum-1107,1119,1121 mechanizmus 84,113,164, 731, 775,933, 937,981

megállapodás 62 sk., 86 (*nomosz*), 167, 693,715,719,961

megértés 75 (*noészisz*), 119 (*noéin*), 126 (*noészisz*), 137,216 skk., 225,285,

300,320,322 (*intellectus*), 353 skk.,

356 sk. (*intellectus*), 433 (*intellectus*), 492,494,591, 864,972,974,976 sk.,

993,1022 sk., 1030,1032 sk., 1047, 1085,1089,1130,1152,1174 sk.,

1177 sk., 1231,1274,1278 skk.,

1284,1354

— aktusa 216,1280

— dialógusjellege 1031

— horizontja 989

megfontolás 132 sk. (*búleuszisz*), 136,472, 691, 700,709,
716,1199,1212,1325, 1334

erkölcsi — (morális —) 696,900,1205, 1209 sk.

mentális — (*mentalis negotiatio*) 591 meg hasonlítás 887 (*Entzweiung*),
916,923 meghatározás (ált.) lásd még definíció 73, 124 sk.,
140,144,410 (*determinatio*), 578,1078,1087 akcidentális —
431 felosztásos — 78,96,107 ön- 177,330,474 sk.,
881,1238 megismerés 23,42,44,48,59, 72, 74 sk.,

78 skk., 88 sk., 93,97,106 sk., 115,119, 127,148,151,159,171 sk.,
186,202 sk., 209 sk., 216 skk., 225,261,268, 276 sk., 292,296 skk.,
301,407,426 sk., 430,458,473,483 skk., 508 sk., 520,

540 sk., 544, 547 sk., 550, 578,600,

604, 606,615, 621 sk., 627, 642,

648 skk., 673,689,693,701 sk., 708 skk., 732, 737, 746, 763, 766 sk.,
774 sk.,

782, 820,823-825,827,832, 834,839, 848 sk., 854,873,876,883 sk., 890
skk., 897 sk., 904,914 skk., 927,929,937, 940,944 sk., 961 skk., 974
sk., 985 sk., 989,993,1002 sk.,
1013,1021,1024, 1026,1031,1033,1035,1046,1050, 1058,1065,1118,11
30,1163,1165, 1215,1221,1223,1232,1279,1313 skk., 1317,1330 sk.,
1335,1341 skk.

— aktusa 615,1279

— alapelvei 670

— apóriája 1014

— korlátai 152,1204

— lehetőségfeltétele 821

— tükrözéselmélete 1168 —érdek 1058

—i mód 75,216, 390,486,693 sk.,

698 skk., 990,1030,1312 absztraktív — 458,459-462
(*cognitio abstractiva*), 484 skk., 488,509-512 (*cognitio abstractiva*),
515,520 alsóbb — (*gnoseologia inferior*) 1173 diszkurzív — 460

értelmi — (racionális —) 119,127,214, 226,297,482, 550,
584,818,977, 1313

érzéki - 186,265,297 sk., 300,1173 ész— 596,598

intuitív — 458,459-462 (*cognitio intuitiva*), 484 skk., 488,509-512
(*cognitio intuitiva*), 515, 520,915 metafizikai — 649, 816 ön- 892 sk.,
897,906,1222 tapasztalati — 299,701 történelmi — (történeti —) 972
skk., 992,1182

tudományos — 663, 701, 709,941,944, 958, 963,1036,1116,1159,
1312, 1314,1317

megjelölés 410 (*designatio*), 1028 megragadás 182 (~ok gör.
kataplészisz, lat. *comprehensiones*'), 664,846,1003 fogalmi ~ 650,
682,1057 értelmi ~ 212 (*nűsz*), 225, 550 megtestesülés (inkarnáció)
230,258 skk., 262,268,377,384,451, 516, 518 megtisztulás 208,223 sk.,
230,237,241, 276 (*katharszisz*)

meggyőződés 50, 69, 71 sk., 75 (*pisztisz*), 89,151,156,164,202 sk., 256,
259, 264,268,321,329, 604, 746, 964,969, 1001 skk.,
1080,1136,1332 méltóság 218

emberi ~ 293 sk., 635, 739, 856,1239 merkantilizmus 792

mérték 38 sk. (*logosz*, *metrón*), 41, 56,59,
221,648,670,689,946,957 mértékletesség 130, 803,813 mesterség
82,112 skk., 128,133 (*techné*), 162,203,831

metafizika 43 skk., 48 sk., 95 skk., 102 sk., 121 skk., 136,148 sk., 208
sk.,

218-220,220 skk., 230 skk., 241 skk., 386 sk., 390,401,404,408,413 sk.,

438 sk., 443 sk., 462 sk., 501 sk., 504 skk., 547 skk., 577 skk., 584 sk., 594 sk.,

613 skk., 618 skk., 626 sk., 649 skk.,

654 sk., 661 sk., 674 skk., 700 skk.,

740 sk., 779 skk., 787 skk., 799 sk.,

813 skk., 822 sk., 825-829,832 sk.,

846 skk., 914 skk., 928 sk., 937 skk.,

956 skk., 960 skk., 983 skk., 1004 sk., 1012 sk., 1018 sk., 1026 skk., 1039, 1047,1050 skk., 1061,1066,1069 sk., **1072-1073**, 1083-1085,1087 sk.,

1095 skk., 1114 skk., 1119 skk., 1127 skk., 1133 skk., 1137,1162 sk., 1165 skk., 1173 sk., 1182 sk., 1216,1246 sk.,

1253,**1258-1272**, 1341 skk., 1349 skk., 1353 sk., 1357 sk., 1360 skk., 1364 skk., ~ lehetősége 822,**846-849** -ellenes 577,596,1047,1094 sk.,

1103

~i fok 222

—i pont 728 -kritika 1027,1050 általános — 615 (**metaphysica generalis**), 797 sk., 823 (**metaphysicageneralis**), 1258 sk., 1269 deskriptív — (leíró —) 1134 sk. dogmatikus — 827,833 induktív — 1092 karteziánus — 698 monista — 44 nominalista — 368 racionalista — 698, 734,1258 revizionista — 1134,1136 speciális — 615 (**metaphysica specialis**), 797 sk., 823 (**metaphysica specialis**),

829,1258 sk., 1268-1272 metafora 506,961 sk., 1034,1352 mibenlét (**quidditas**) 407 mindennapiság (hétköznapiság) 1023 sk. átlagos — 1020

mindenség 28 sk., 31,33 sk., 36,39,41,43, 47 sk., 51 sk., 54 sk.,
113,127,147,

160,162,175 skk., 182 sk., 195,197, 208 sk., 212,222 sk.,
263,269,271, 277,281,292,301, 315,585, 604,841 minőség 52,
84,118,122,174 sk. (*poion*), 208,263,276,482,502,
522,526,534, 578,595, 598,611, 657,
724,826,904, 931,941,978,988,1072 skk.,
1076, 1080,1092,1215 egyedi — (individuális —)123,616 elsődleges
— 712

erkölcsi — (morális —) 284, 724, 775 érzéki - 690,712,
761,1073,1076 sk., 1093,1098,1112 sk. érzet— 1092 esztétikai —
1017 másodlagos — 712,1217 okkult -741, 760 misztérium
34,279,757 misztika 224, 226,255,424,610,682, **740-**
744,983,1164 szám— 581,607 zsidó — 571

mitológia 31,257, 284,919,1055 ellen— 629

mítosz 31,63,84,140,164,202, 207,

220,222, 256,258, 622, 935,958,

990,1055 sk., 1273

modalitás 377,474,476 skk., 826, 988, 1112,1114,1231,1302 sk.,
1362 modális operátor 477 sk., 1302 modernitás
769,1176,1178 módszer 24 sk., 61 sk., 108 sk., 188 sk.,

315 sk., 590 (*methodus*), 619 sk.,

648 skk., 661 skk., 723 sk., 939 sk.,

942 skk., 1002 sk., 1019 sk., 1031 sk., 1037 sk., 1065 skk., **1071-**
1072, **1080-1081**, 1082,1089 skk., 1095 sk., 1128 sk., 1248-1249,1250
sk., 1307 sk., 1312 sk., 1315,1318,1325 sk.,

1333 sk., 1337,1339,1341 sk. allegorikus — 265 analitikus — 526,
674, 723 aporetikus — 213 axiomatikus — 238 deduktív —
384 diszkurzív — 225

eidetikus ~ 1003,1009,1013,1033 eliminitív — 945 felfedezés —e
682 fenomenológiai — 1002,1246 geometriai — 621,692, 796,
799 hermeneutikai — 1034 hipotetikus ~ 74

induktív — (indukciós ~) 640,944 sk., 1114

kabbalista — 581 logikai — 1069,1091 matematikai — 686, 763, 814,
890 probabilista — 204 regresszus— 651, 733 szimbolikus — 548

természetes — (*methodus naturalis*) 722 történeti ~ 710
sk. tudományos — egysége 940 módszertan (metodológia) 74,102,

156,159, 204,213, 238, 268,375,

383,438, 532,539, 590 sk., 620 sk., 623, 633, 640,649,651 sk., 656,

661, 664, 678,682, 688,696 sk.,

704, 707, 723 sk., 732 sk., 745, 749, 755, 760, 766, 787, 799 sk., 814,

899,911, 934,940,942,972 sk.,

985,991, 993,1002 sk., 1005,

1016,1032,1038,1041,1069,

1104,1130,1159,1166,1180,1182, 1220,1223,1225, 1245,**1249-**
1252, 1254,1278 sk., 1312,1315,1324,

1339,1349,1360 —i szabály 809 karteziánus — 746 transzcendentális
— 823

módusz 484, 676,699 skk., 703,711 sk.,

714,1022 skk., 1343 egyszerű — 712 kevert-712, 715, 717 sk.

molinizmus 617

monarchia 645, 777 sk., 799 abszolút - 720, 744, 746, 799 alkotmányos
— 787,792 egyetemes - 635 város— 635

monász266,610 sk., 728 skk., 798,817,1251 központi — 730

mondat 38,45, 78,104 sk., 122,170 sk., 174, 354,519, 849,936,1065 skk., 1071,1075,1087,1094 skk., 1101 skk., 1107,1110,1112 sk., 1120 skk., 1129 sk., 1133 sk., 1230,1270,1275 sk., 1280, 1282,1285 skk., 1292,1296,1300, 1303 sk., 1318,1333 —ok értelmessége 1096 —ok logikai szerkezete 936,1065,1071 atomi — 1083 sk. empirikus — 1082 sk., 1088,1096 logikai - 1083,1096 sk., 1102 matematikai — 1096 megfigyelési — 1094,1096,1098 sk., 1101,1110,1116,1121 skk. metafizikai — 1096 sk. protokoll— 1098

univerzális ~ 850,936 verifikált — 1094 sk. monizmus 48,50,56, 77,111,144 sk. logikai-937,1070,1077 materialista — **1269-1271** semleges — 949 monopszichizmus 388 sk. monoteizmus 33,941 szekuláris — 941

morál 361,580,632,645,671,677,717 skk, 752, 767, 770,775, 799 skk., 833,956, 964,966, 968 skk., 983, 991,1014, 1151,1232,1239 — genealógiája 971 —pszichológia 71,100 arisztokratikus — 971 keresztény — 677 köznapi — 1199 nyitott — 983 rabszolga— 971 természetes — 791 zárt — 983

moralitás 333,478, 724,775,830 sk., 837, 864', 900 sk., 917,1198,1210,1235 sk., 1240,1285 —elv 1239 tökéletes — 987 **more geometrico** 384,400, 739 motívum 715,771,777,807,835,837, 924,1195,1210,1212 skk. egoisztikus — 768

mozdulatlan mozgató 126 sk., 155,417,688 mozgás 28,33,39 sk., 46,49 skk., 55 sk., 81 skk., 109 sk., 112,114skk. (**kinészis**), 120,126 sk., 143,145 (**kineszthai, kékineszthai**), 151,155,157 sk., 161, 163 skk., 175 skk., 209,, 215,217,219, 223,226,239,257, 273,276,281,

291 skk., 296,340,417 (**motus**), 515, 525,534, 541, 546 sk., 583,617,

623 sk., 628,643 skk., 650,652 sk.,

656 skk., 663,674sk., 677,685 skk., 707, 728 sk., 730 skk., 735, 744, 747, 757, 762, 785, 788,802,809,815,835,

837,862 sk., 873,876, 892 skk., 908, 911,924, 933, 937,962,967,979, 1004,1007,1011,1026,1029,1039, 1043,1050,1176,1181,1251 sk., —elmélet 110,**687-690** abszolút — 546 akaratlagos — 691

helyváltoztató — 49,110,114 sk., 117, 598

kör— 114,126 sk., 588 ön- 56,177, 597 sk., 757,882 örvénylő — 658 sk., 816 vitális — 691

munka 909 skk., 1016,1058,1233 műalkotás (művészeti alkotás)
143,865, 867,882,918,922,938, 982,1017,

1029.1032.1061.1119.1173 skk., 1201,1360

művészet 90,572, 618,651 (*ars*), 802 skk., 834,865 skk., 878 sk., 882, 885,890, 899,916 sk., 955 skk., 972,976,988, 990,1014,1017,1028 sk., 1031,1046,

1061.1164.1173 skk., 1278 -elmélet 150,198,841 —kritika **865-867**

N

nagylelkűség 803 naphasonlat 88 narratív identitás 1183 naturalizmus
31,153,188, 592,606,

655,911,928,935, 947,1042,1095, 1121 sk., 1217,1284 anti- 1078 sk., 1214,1217 episztemológiai —1317 naiv — 1008 szubsztantív —
1217 negáció (tagadás) 45,104,210,276,

406 sk., 458,464,467 sk., 704, 716, 826,
828,892,894,971,1039,1301 —teljesség 1295 sk. kettős -
1295,1297 negativitás 221,893,970,1251 — dialektikája 909 négyesség
(*tetraktüs*) 35 neheztelés (*ressentiment*) 970 sk. nem 107 (gör.
genosz, lat. genus), 350, 357, 406,410 sk., 455,462,503 nem-én 858
skk., 863,868,872 sk., 1097 nemeslelkűség 671

nemlétező 46 sk., 52, 59,160, 221 sk., 610 neohegelianizmus
1167 neokantianizmus **984-993**,994,1008, 1013,1017

név (névszó) 27,45, 61,140,144, 353 skk., 455 sk., 491,495, 714,
718,990 ~ egysége (*unitas nominis*) 370, 516 ~ grammatikai formája
370

— szignifikátuma 354,370

— szubsztanciája (*substantia nominis*)

általános — (univerzális —) 354 szinguláris — 355 tulajdon- 323, 325, 714,1368 nevelés 58,66 sk., 90,100,129,131,135, 137,156,190,572 skk., 713, 715,753, 772, 777,783 sk., 795,802,806,809, 817,1335 — elmélet 710

nihilizmus 956,970 skk., 1358,1363 sk.

metafizikai — 59 noéma 1003 skk. noézis 1003 sk.

nominalizmus 539 sk., 628,939,1250, **1259-1261**, 1342

nomosz lásd konvenció, megállapodás norma 924,968,739,807, 992,996,

1216,1220,1222 skk., 1228,1230 skk., 1324 sk.

—rendszer 924,1234 cselekvési - 689,1231,1237,1239 erkölcsi — (morális —) 709,1223,1225, 1233

Ny

nyelv 38,59 skk., 64,102,145,163,170, 275,300, 346,372,492 sk., 518,526, 530, 534 sk., 580, 584, 595,676, 713, 732,747,762 sk., 783,788,801,805 sk., 846, 909,921, 929,961 skk., 983,990,

1014,1022 sk., 1028 skk., 1045 sk., 1048 skk., 1059,1065 skk., 1082 sk., 1085 skk., 1091 skk., 1094,1097,1 099,1100 sk., 1103 skk., 1115,1120, 1122 skk., 1127,1132,1137,1149, 1155,1169,1187,1215 sk., 1219,

1222,1224,1227 skk., 1249,1256,

1269,1273-1287,1291,1294,1297,

1303,1307,1340,1342 skk., 1360

-kritika 961,1275

erkölcsi — 1210,

fenomenális — 1099

fizikai — 1098

formális — 1098,1101

hétköznapi — 1066,1126 skk., 1133,

ideális — 1127

konvencionális — 497 sk., 502 skk.,

506 sk.

logikai — 1066,

mentális — 497,502 skk., 506 sk., 509, méta- 300,410,526,1100,1295 sk., 1298,1301

mindennapi — 595,1275 privát— 1113 tárgy-
1100,1295,1298 természetes — 503 nyelvjáték 642, 854,989,1087 skk.,
1225 sk., 1233

nyilvánosság 724 sk., 1058,1229,1233 nyugalom 29,49,109 sk.,
147,163,183, 209,217 sk., 276,346,600, 700, 778, 788,809,961 teljes
— 546 sk.

O

objektivitás 53,293,793,879 skk., 885, 887,931 sk., 956,976,1006 sk.,
1031, 1036 sk., 1079,1168,1197,1215 skk., 1234,1315 sk., 1326
sk. objektum 325 sk., 356,460,473,484 sk., 516 sk., 586, 653,844,847,
849 sk.

867 sk., 871 skk., 879 skk., 886, 893 sk.,

987,1004,1013 sk., 1019,1021,1044, 1291 skk., 1298,1308 sk., 1315
sk. absztrakt ~ 1264,1291 abszolút — 868,875 fiktív ~ 458 fizikai ~
352 individuális ~ 1290 intencionális — 356,359 sk., 494 matematikai
—1289,1309 mentális ~ 328 sk. obligációk (*obligationes*) 368 ok
52,82, 84,95,112,121,126,128,136, 176,178,195,238,417 sk.,

441,443, 464,475, 501 sk., 511,
541,547,590, 602,621,624,628,631,643,651,659, 665,675,678,680, 687
sk., 694, 704, 746, 759, 767,788, 790,800,806
sk., 826,828,836,858,937,941,947,

997,1034,1037,1057,1313,1336,

1363 skk., 1369

—okozati láncolat 687 sk.

alkalmi — 674 (*cause occasionnelle*), 678

anyagi ~ 27 sk.

belső ~ 861

cél- 726,842

első ~ 240,479, 578,663

elsődleges — (*cause principale*) 674

eszköz— (*causa instrumenale*) 680

formai —112

ható- 112 sk., 136,416 skk., 482,597, 628, 674, 708, 726,842, 771,
774 lét- 259

másodlagos — 511,588, 742 mozgató — 28,126 önmaga —a 698,
701 segéd— 83 (*szünaiüa*) teljes - 438,474, 668 teljes ható — (*causa
totalis*) 473 sk. természeti — (természetes —) 112,429, 443,588, 646,
678, 735, 792 tökéletes vagyis fő —ok (*causae perfectae et
principales*) 178 véges — 582 végtelen — 417

okosság 130-137 261 (*phronészisz*), 831 sk., 1153

okozat 417 sk., 443,479,590 sk., 598,621, 641,665,668 sk., 674,687
sk., 711, 767,790,826,836,1336,1362 skk. véges — 417 végtelen —
582

okság *lásd még* kauzalitás 52,203,597, 644,673,675,678,713, 767,816,
822,835 sk., 937,1073,1085,1129, 1304,1364 — elve 817 —i elemzés
771 cél- 113, 726, 774 mechanikai — 815 ható-597,674 sk. univerzális
— elve 945 oligarchia 136 sk.

omnitemporalitás (mindenidejűség) 50 ontológia 39,48,77 sk., 84 sk.,
92 sk.,

127,151,170,174,487,575,626 sk., 644,750, 797 sk., 1009,1013 sk.,

1019 sk., 1024,1026 sk., 1035,1039, 1045,1047 skk.,
1062,1104,1120, 1124 skk., 1163,1280, 1358, 1361 fundamentális —
1009,1030 pluralista — 47,1070 redukcionista — 513,520 optika
611,619,625, 648,661,**685-687**, 697,788

optimizmus 680, 779 metafizikai — 621 sk. racionalista —
920,958 organizmus 114,214, 326,378, 835 sk., 981,1042 sk.,
1267 *organon* 103, 878 sk., 882 orvostudomány (orvoslás)
154,200,380, 382,394, 572,583,606, 608,610,

622,625,641,664 sk., 731, 740, 743, 790,1036 racionális —
57 oszthatatlanság 52,160 sk. elméleti — 160 fizikai —
160 önfenntartás 114,584, 597 skk., 719,773, 805 sk.,
836,1058 öngyilkosság 181,195, 918, 958 önmagában-való (*en soi*)
1039 önmagáért-való (*pour soi*) 1039 önmaga-lét **1021-1022** öntudat
293, 818,824, 827, 879 sk., 893, 895,900, 905 sk., 918,927 sk.,
946, 1039,1130 ~ aktusa 879

örök visszatérés 176,965, 967 skk. örökkévalóság 34,41, 54,126,217
(gör. *aión*, lat. *aeternitas*), 220, 240,269, 273, 276,279, 292,304,312
sk., 704, 757,889

~ szemszögéből való szemlélet (*sub specie aeternitatis*) 817 időtlen ~
(atemporális ~) 217,313 öröm 60,129,131,143,167 (*khara*), 184 (gör.
khara, lat. *gaudium*), 226, 598, 604, 609, 702 skk., 715 skk., 754,
768, 834 sk., 868, 917,922, 969, 993,1193, 1201 sk.

-elv 1051

összhang 132,196,571, 581,605,669 sk., 711,729, 772,777 sk., 783,
834,837, 860, 892,905,943,1116,1122,

1125 sk., 1200,1224,1226,1239 célszerű — 815 sk.

ösztön 596,668, 706,755,770, 776,

787, 806,913, 956 skk., 963,

968, 971,975,1331 sk. csorda— 963, 966 önfenntartási — 597,
773,806 természetes — 600, 706

panteizmus 610, 707,841,846 —vita (*Pantheismusstreit*)
843 paradigma 377,536, 731, 766,1162,1164, 1218

-váltás 1220,1321,1352 modális — 476

paradigmatikus eset-érvelés 1081,1128 paradoxon 37,45,49 sk., 61 sk.,
72,111, 140,145,160,174,204,222,238,279, 643,698, 705,
742,921,924,926,981, 1001,1068 sk., 1071 sk.,
1081,1110, 1119,1284,1290 skk., 1297 sk., 1305, 1363

hit -a 921,923 sk. mozgó sorok —a 49 nyű —a 49 referenciális —
524 szemantikai — 368 paralogizmus 488,512, 818, 827 parancsolat
361, 831 erkölcsi — 830 sk., 917 feltételes — 830 feltétlen —
830 isteni — 283, 520,692 partikuláre *lásd még* dolog 936,1072
sk., 1262,**1264-1268**, 1269 csupasz — **1266-1268** patrisztika 254-
308,841 pedagógia 98,272,
278,282,360,399, 534,620,1042,1167,1341 isteni —
270,282 pelagianizmus 284,602 percepció *lásd még* észlelés 728
sk. perfekcionizmus 285 perfektibilitás *lásd még* tökéletesedés
900 performatívum 1133 perspektivizmus 963 morális —
968 perszonalizmus 1012,1248 pesszimizmus 293,912 skk.,
918,958,968, 1024

pietizmus 610, 795,813

—vita (*Pietismusstreit*) 796 pillanat 186 sk., 217,274,296,313,

476 skk., 583,652 sk. (*instans*), 655, 657 sk., 660, 666,672 sk.
(*instans*),

716, 729, 738, 766, 789, 808 sk., 831, 921 sk., 924, 961, 968 sk., 979 sk.,

1000 sk., 1008, 1044, 1051, 1129, 1199, 1212, 1265

idő- 463, 477 sk., 701 sk., 979 platonizmus 26, 36, 96 sk., 151, 194, 199, 205-211, 211-244, 255 sk., 286, 372, 375, 574-585, 706, 732, 734, 929, 1008, 1096, 1165, 1292 sk. cambridge-i 706 császárkori (új)~ 99, 211-244 középső - 96, 98, 191, 197, 205-211, 216, 232, 243, 256 skk., 262 skk., 270

logikai — 1165 sk. matematikai — 1126 radikalizált — 1166 új- (neo —) 26, 36, 97, 190, 196, 200, 207, 211, 229 sk., 242 sk., 283, 310, 372, 383, 574, 607 sk., 932, 988, 1148 *pléróma* 261

pneuma lásd még lélek 30, 155, 171 skk., 175, 177, 182 skk., 231, 295 polisz 32, 42, 86 sk., 135 skk., 572 *politeia* 136 politeizmus 278, 941 politika 35, 43, 53, 62, 67, 85-88, 102 sk., 128-137, 142, 147, 153, 204, 331, 569, 571, 573, 580, 589 sk., 613, 630 skk., 685, 690, 713, 725, 738, 744, 746, 779, 792, 799, 1060 sk., 1114, 1150, 1206, 1208, 1232 sk., 1322 racionális — 686, 692 reál— 635 tudományos — 942 potencia 502, 881 (*Potenz*) potencialitás 114, 119, 126, 216, 273 (—ok: *dünameisz*), 410, 474, 543, 1271, 1362 sk. pozitivizmus 930, 939-950, 963, 978,

1159 skk., 1165, 1223, 1245, 1248 logikai - 1090-1095, 1095-1098, 1098-1103, 1103-1106, 1107, 1109, 1111-1115, 1115-1126, 1275, 1293, 1312, 1337 naturalista — 984 pragmatizmus 1012, 1168, 1221, 1330-1345 praxis 151, 867, 907, 1023, 1156 sk., 1359 predesztináció 284 sk., 314 sk., kettős — 295

predikábilé (*predicabile*) 337 sk., 406, 410 prédikáció 46, 122 sk.

— inherenciaelmélete 496, 500

— kétnévelmélete 500 ön- 77

predikamentum 595

predikátum (ált.) 45, 104 sk., 170, 174,

210,218,276,413,416,455,491 sk., 544 sk., 675, 798,821, 906,989,

1097,1124 sk., 1134,1259 skk.,

1266.1298

— terjedelme 1298,1300 abszolútság — a 903 elsőrendű — 324 skk. objektív — 829

preferencia 133,1097,1202,1213,1236 —rendezés 1213 méta—
1213 személyes — 1097,1198 szubjektív — 1079,1112 premissza (ált.)
103 skk., 106 sk., 108,144, 171 (*lémma*), 203,216,
310,319,323, 418,473, 516, 868, 870,1110,1213,

1215.1224.1298 sk. egzisztenciális — 324,326 első — 109

prezentizmus 1050

princípium (*lásd még arkhé*) 23,27 skk.,

36,47,56,85,97 sk., 110 sk., 115,

121 sk., 127,147,175 skk., 206,208 sk., 213 skk., 217 skk., 229 skk.,
255,265, 269,282,392 sk., 404,411,415,418, 421,431 sk., 438,442 skk.,
450,470 sk., 479,535,655,659,699, 746, 765,

853,869 skk., 875 skk., 879 sk., 882, 886 sk.,
889,916,960,1012,1184, 1187,1232

aktív - 175,177,195,208,231 anyagi — 34,221,430 apollóni —
(apollóni elv) 957 dionüszoszi — (dionüszoszi elv) 957

első ~ 95,209,213 sk., 218 skk., 224, 226,231 sk.,
234,238,241,456 isteni ~ 41,224,257,272 konstitutív ~ 432 mozgató —
114,155 passzív ~ 195,208

részesedhetetlen ~ 234 (*amethekon*), 237 univerzáló —1235 végső —
214,224,870 *princípium individuationis* (egyedivé válás alapelve)
408-410, 452,**462-A70**, 512, 616,917 priváció 407, 597 probabilizmus
187,**204-205**,268 prepozíció 325,355,362 sk., 392,497,503, 510, 512,
520, 526, 535,1070,1075, 1077,1120,1129 —k szignifikátuma
355 mentális — 497,506 sk., 513 protenció 1000 sk.

psziché 927,934,960,974,983,996,998, 1012,1053

pszichoanalízis 1033 sk., 1041,1045,1348, 1352

pszichológia 114 sk., 194 skk., 930,

932 skk., 941 skk., 973 skk., 979 skk., 987,997 skk., 1011 sk., 1042 skk.,

1054,1065,1073 sk., 1181 sk.,

1321 sk.

alak— (alaklélektan) 1045,1093 deskriptív — (leíró —) 930,974 skk., 996, 998,1003,1010 fiziko— 671 ismeret — 1010 kísérleti — 927, 933 magyarázó — 930,974 sk. megértő — 974 racionális — 798

pszichologizmus 928,932,978,985,994, 996 skk., 1002,1017,1164 anti- 928,1137,1165 pürrhonizmus 26,148,599, 603 korai - 148,**152-153**,186 új- 185,193,200-204

püthagoreizmus 36,67,92,95,190,193, 206,255 korai — 34 új- 26,36,206

Q

quid facti 847 ***quid juris*** 847

R

rabszolgaság 136, 778, 793,803 természetes — 739

racionalitás 32,38,133,178,666,958,

962,1078,1198,1200,1207 sk.,

1211 sk., 1215,1219 sk., 1227,1251, 1312 sk., 1315,1318,1321,1336 sk., —elmélet 1059 anonim — 755 cél- 1059

kommunikatív — 1059 racionalizmus 284, 738,750,766, 799 sk., 820,919, 926,1029,1148,1150,1156, 1215,1243,1312,1318,1320, 1326 anti— 795 kritikai — 1116

realitás 470,483, 615, 793,826,855,

870 skk., 874,877,884,895,897,937, 946,
975,1011,1013,1017,1202, 1246,1250 sk., 1290,1308,1364 fizikai —
127, 628 objektív — 668 sk., 878 realizmus **538-540**,981,1074,1083
sk., 1096,1113,1122,1251,1259, 1262-1264,1313,1318,1331
sk. közvetett — 1079 közvetlen — 1079 sk. modális — 1261 naiv —
761 negatív — 1251 strukturalista — 1075 tudományos —
1107 vallásfilozófiai — 1250 skk. recepciótörténet 1146 receptivitás
286, 823, 844

reductio ad absurdum 105,144,238, 828, 1080

redukálhatósági axióma 1072 redukció 527,905,986,995,1000,

1001-1003,1004 skk., 1016 sk., 1018,
1020,1022,1166,1285,1350,1353, 1360

fenomenológiai ~ 1001 skk., 1009, 1017,1350,1353,1358 eidetikus —
1003 ontológiai ~ 534 szemantikai ~ 534

redukcionizmus 911,1054,1121,1137 referálás 328,1103 sk.,
1134 konstitutív ~ 329 sk.

referencia 325,328,361,363, 763,1100, 1120,1124,1133 —tárgy 1034

— kifürkészhetetlensége 1123 skk. reflexió 88,152,158,195,208,
626,649,

652,715, 785, 787, 790,863,865 sk., 880,882,888 sk., 893 sk.,
928,946, 986,988,1035,1041,1044,1046, 1149,1152,1158,1176,1180,11
82, 1187,1221 sk., 1224 sk.,
1228,1234, 1252,1274,1312,1314,1349,1352 etikai — 128

ön- 652,1037,1059,1156,1159, 1183,1252

regresszus 591,651,664, 733

végtelen - 201 sk., 893,1224,1264 rekapituláció-elmélet
(***anakephalaiószisz***) 260

reláció (ált.) 311,418,467,484 sk., 513, 522,543,1069 sk.,
1075,1077,1306

— irreflexivitása 418 alternatíva— (elérhetőségi —) 1303 sk.,
1306

azonosság — 1294 erkölcsi — 1215

hasonlósági — 356,486,496,498,524 intrinzikus — 483 irreflexív —
418 következmény— 103

kvantitatív — 544 ok-okozati — 443 oksági — 195 reflexív —
311 szemantikai — 497 szükségszerű — 1271 tranzitív —
313,418 relativitás 810,1014 sk.

—elmélet 949,1090 sk., 1106 skk.,

1162

relativizmus 60,92, 718 sk., 766,974,997,
1012,1220,1312,1316,1319 etikai — 604,1097 ismeretelméleti —
57,61 nyelvi — (lingvisztikái —) 1274,1283 rend 36,38,39,41
(*koszmon*), 83,176,

215, 224, 237, 277 (*taxisz*), 288,

302 sk., 312,417 sk., 465, 578,590, 619, 648, 655,679, 684, 707 sk.,

734, 763, 779, 788, 793, 804, 810,

816,818, 820,856, 942,1060,1153, 1165,1332,1334 — és mérték
648 célszerű — 82 sk., 176,834 egyetemes — (*koszmosz*)
41 geometriai — 697

isteni üdv— (gör. *oikonomia*, lat. dispositio) 260 helyes -
321,332 kozmikus — 39 mindenség —je 39,239 társadalmi -
837,141,1153,1237, 1312

természetes — 301 *Cordo naturalis*), 793 (*ordre naturel*)

világ- 41, 734, 817,819, 827, 832,

838,968 sk., 1312

rendszer 39 sk., 51 sk., 56,95,99,105,

107,114,118,131,137,147,173 sk., 220,231,264,270 skk., 282,442
sk., 534,591,605,613,615,626 sk., 645, 655,662, 666,669,677,679 sk.,

683 skk., 690 sk., 701, 710, 718, 721, 725, 731,735, 741, 743, 746,750,
763, 766, 772, 774 sk., 778, 780, 782,787, 797, 799,814,818,836 skk.,
847,

849 sk., 854,856 sk., 862,864,868 skk., 872,875 skk., 882, 884,886
skk., 895, **896-898**,900,902,904,912 sk., 915, 920 sk., 925,926 sk.,
941,946,960, 981,985,989,992,1018,1032,1035, 1052,1054,1060,1066
sk., 1084 sk., 1091,1093 skk., 1122,1137,1153 sk., 1162 skk.,
1165,1176 sk., 1181,1220, 1228,1233,1236,1239,1244,1252, 1277 sk.,
1280,1282 sk., 1289,1293 sk., 1296,1300 skk., 1306,1309,1317
skk., 1333 sk., 1340 — akarása 960 —eszme 921

-tan 115, 723,833,1166 diakritikus — 1045 dualista — 288 etikai —
702 sk., 1229 fogalomkonstrukciós —1093,1099 formális —,
1069,1104,1294 heliocentrikus — (napközéppontú —) 733

inercia— 1109 képviseleti — 783 kritikai — 818,832-836,838 logikai -
1100,1121,1134,1289 sk., 1304

metafizikai — 237, 781,916 monista 218 szimbolikus 990 társadalmi
— 1189,1237 tudományos — 854 sk., 896 vonatkozási — 181
sk. reprezentáció 216, 547,934,989 sk., 998, 1004,
1027,1287,1305,1315,1318, 1363

—elmélet 981 adekvát — 496 belső — 117 mentális — 320 nyelvi —
1083,1086 szimbolikus — 548

részesedés 72 (**metekhein**), 82,210,234, 260,270,273, 288,294,296,298,
548 (**participatio**), 587 reszponzivitás 1049 retenció 1000 sk.

retorika 57 sk., 60 skk., 67,90 sk., 95,102,
147,149,154,156,170,204,241,317, 339,371,384,401,463,570 sk.,
580, 584,590,593 skk., 613,618 sk., 743, 809, 863,903,1030 rezignáció
921,923 sk. rezolúció (rezolutív bizonyítás) 590 sk. (**demonstratio**

resolutiva), 651, 689 rossz (fn.) 62,
71,91,143,164,176,179, 197,201,208 sk., 220 skk.,
238,243, 259,261,270, 272,279,281 skk.,
294, 305,315,362,364,602,611,635,678, 706, 716 skk., 742,746,755,
769,782, 795, 799, 810, 831, 885,922, 925, 964, 966,970 sk.

- eredete 176,197,**220-223**,238,288, 782

gyökeres — 837 sk. magánvaló — 958 metafizikai — 221

morális — (erkölcsi —) 215,221 sk., 255,261,284,294,806 természeti
— 221,781 rózsakeresztes mozgalom 609

séma (ált.) 825 sk., 920,932,989,998, 1102,1110 sk.,
1185,1190,1301 etikai - 180,1196 következtetési — 105,
682,1306 mondat— 105 történeti — 793 sematizmus 825

transzcendentális — 881 semmítés 1039

skolasztika 308, 569 sk., 585, 595,

601,615,744-745,926,930,932, 1146 skk., 1364 protestáns — 612

új- 1245

sokaság48, 76,97,125,217 skk., 234,

236,238,269,278,293,413,451,

729, 798,818,826,917,937,978 sk.,

1267,1291 sk., 1297

dinamikus — 979

diszkrét ~ 979

inkonzisztens — 1291

kontinuus — 979

kvalitatív — 979

sokféleség 50,52, 75,215 skk., 410, 613, 714,824,826,921 sk.,
1012,1051, 1200

érzéki — 676,825

sors 25, 35,42 sk., 55,143,183 sk., 196, 258,260,272, 294,304,577 skk.,
588 sk., 666,840,861,882,965,1037, 1085,1187,1342,1365 spontaneitás
823,844,1049,1365,1368 sk. én —a 928 lélek—a 928 szellemi —
800,928,986 stadion érve (felezés érve) 49 stádium 920, 941 élet- **921-
924**

esztétikai — (esztétikai élet) 919 skk. etikai — 920 skk. fejlődési —
1181 vallási — 920 skk.

strukturizmus 1044,1050 sk., 1308,1340 sk., 1346

klasszikus — 1274,1276 *survival of the fittest* 948

Sz

szabadelvűség 645,802 szabadság 136,139,141 sk., 196
(eleutheria), 225 **(eleutheria)**, 261,304,330 sk.,
463, 472,474,581,600,605,617 sk., 621, 631, 635,655,676, 687,691 sk.,
696, 705, 716,719 skk., 727, 743., 750, 759, 774, 778 sk., 781, 792 sk.,
798,800, 802,805,808,816 sk., 819,

827 skk., 831 skk., 838,869,878,

881 sk., 900 sk., 903,909,917,925 sk., 938,946 skk., 966,973,978 skk.,
987, 1015,1032,1035,1037,1039 sk., 1049,1112,1114,1159,1229

— negatív fogalma 938

— pozitív fogalma 938 —ra kényszerítés 808 abszolút — 280,
718 autonóm — 832 sk., 837 gondolat— 797,947 lelkiismereti — 605

önkényes választás —a **(libertas indifferentiae)** 900 politikai —
778 szólás— 947 természetes — 739, 772 vallás- 605, 793

szabály 37,48,102,108,112,129,131 **(logosz)**, 203 sk.,
212,288,298,488, 513,619,631,633,648 skk., 657,

663 skk., 668,689,692, 712, 719,

723 sk., 734sk., 738, 746, 771, 795 sk., 798,805, 822,825,
834,845,849,974, 982 sk., 988,991,996,1073,1082, **1087-**
1089,1091,1100,1134,1198, 1203 sk., 1207 sk., 1224, 1231,

1235 skk., 1261,1278 sk., 1282,

1284 sk., 1293 sk., 1312 -rendszer 35,37,141,663,
764,1224, 1230,1293,1301 alap— 171 (**théma**), 723 arany—
693,715 interpretációs —1303 konstrukciós — 731 levezetési —
657,851,1293 sk. objektív — 635 regulatív — 526 transzformációs —
105,1293 szabálykövetés 976,1088,1226,1285 szabályszerűség
38,41,83 sk., 106,113, 747,818, 941,945,976,1079,1108 szám 35 sk..
84,95,97,110,117,121,274, 286, 313, 502 (**numerus**) (igei), 547
sk., 550, 648, 712, 726,801, 821,826,944,

978,995 skk., 1068 skk., 1072,1104 sk., 1126, 1258,1264,1293,1308
sk. irracionális ~ 654 önmagát mozgató ~ 98 természetes ~
1071,1105,1293 skk., 1309

valós ~ 1295,1309 véges ~ 1290 végtelen ~ 270

számolás 687-690 (*computatio*), 711,997 szándék 114,132,180,272,333
(*intentio*), 641,691, 943,1068,1085,1129,1137, 1234

beszélő ~ 1230 cselekvésre irányuló — 333 jó ~ 363

kommunikatív ~ 1230 szerző —a (*intentio auctoris*) 451 szelekciós elv
948 skk. szellem 584 sk., 602, 608,621, 641,644, 665,674, 706,
726,728 skk. (*esprit*), 741, 761, 777, 783, 798,801, 803,

839 sk., 849, 856,887,893 skk.,

900 skk., 908 sk., 912,915,925 skk., 956 skk., 966,971,973,977,981
sk., 986,988,991,1012,1014,1036,1042, 1163,1181,1222

- alakzatai 893, 895,902,973,976 ~ fenomenológiája 892,896 sk.

— filozófiája 897

abszolút ~ 895,899,904,920,974 nép-899 skk., 1158 objektív —
898,1052 véges — 764,800

világ— 607 (*spiritus mundi*), 611,900 szellemtudomány 972 skk., 991
skk., 1036, 1059,1279 sk.

szemantika 170,413,478,490-503, 522, 1034,1103 sk., 1127,1134,1284
skk., 1298,1302 sk.

személy 272 (*hüiposztaszisz*), 286,289 (*persona*), 311,335 sk., 451, 503
(*persona*) (igei), 674, 695, 701,739, 778,
808, 916,923,936,938,940,948,972, 975,993,1012,1014 sk., 1044
sk., 1068,1070,1076,1084,1089,1097, 1117,1133 skk., 1197,1206 skk.,

1221,1223,1228,1235,1264,

1267 sk., 1282,1286 ~ azonossága (—es azonosság) 274, 938,1035

cselekvő - 724,1221,1230 sk. természetes — 782

szemlélet (ált.) 293,413,820 skk., 829, 832,848,850,864, 873, 888 sk.,
897, 914 sk., 981 skk., 988,991,999,

1010 skk., 1026,1041,1046,1068, 1175 sk., 1297

— *a priori* formái (— tiszta formái)

823 sk., 846

—i formák 848,934,979,1108 értelmi — 550,944 érzéki -
820,823,825,847 esztétikai — 882,957 ideatív — 1003

intellektuális — 541,872 sk., 879 ön- 127 produktív — 880

szemlélő 59 sk., 64, 755, 771, 775,1004,
1017,1019,1035,1315,1337 szemlélődés *lásd még* kontempláció
214 (*theória*), 223,225 sk. (*theória*),

232 sk., 716,917

szentháromság 257,260, 269,277,335 sk.,
344,346,372,374,377,429,435,446, 488, 513, 574, 625, 748, 895 —tan

232,311,611 szentimentalizmus 753 szenvedély 183 sk., 221,223 sk.,
257, 261, 263,265 sk. (*pathosz*), 273,276,283, 292 (~ek *libdines*), 480,
599,666,

670 sk., 690,696,698, 702 sk., 737 sk., 745 sk., 755, 769,777,779, 783,

805 skk., 925,955,1036,1196 —ek mérséklése 231,265 sk. (*metrio-
patheia*)

—elmélet 294, 765 egoisztikus — 676

szenvedélymentesség 145,179 (*apatheia*), 183 sk. (*apatheia*)

szenvedés 122,167,262,270,284,332, 363, 806,913 skk., 967,969 sk.,

1032 sk., 1037,1186 együtt— (*Mit-Leid*) 917 együttes hatás—
(*szümpatheia*) 230 szenzualizmus 189,928,1043 szépség 210,215,224
skk., 274,278,288, 362,578 sk., 754,769,834,873,889, 992,1011,1173
skk. művészeti — 834 természeti ~ 834,916 tudás alapú ~ 958

szeretet 54 (*Philotész*), 130,181 sk., 237, 270,280 sk., 286,288 sk., 292
skk. (*erósz*), 298,301 skk., 449,489,584, 610 sk., 636,676 skk., 704,
743,747, 803, 807 skk., 889,895,983 — rendje (*ordo amoris*)

1011 értelmi — 704 felebaráti — 302,489 isten-
280,283,289,292,645,680,743 isteni — (*caritas*) 594 ön— 182,188,584
(*philautia*), 754, 771 rendezett — (*ordinata dilectio*) 288 szerződés 166
sk., 583,635 skk., 739, 791, 793, 901,948

-elmélet 942, 947,1206-1209 —ek betartása 636, 715, 737 társadalmi -
693,720, 739, 773, 783, 795, 799,804,807 skk., 943,1206 szignifikáció
352 skk., 362,492-493, 494-500, 501 skk., 505 sk., 509,524, 533

szignifikátum 492 sk., 496 skk., 506 sk.,

518 sk., 534,536 elsődleges — 497, 501 másodlagos — 496, 500
sk. teljes — 519 (*significatum totale*) szillogisztika 104 sk., 108,
368,1300 sk. szillogizmus (ált.) 103 skk., 425,456,619, 621, 641

bizonyító - 108,417,484. 516

dialektikus — 108 hipotetikus — 154,310,368,392 modális — 105

szimbólum 230,276 sk., 282,543,610,
964,988,1030,1033,1072,1126, 1247,1352

—ok hermeneutikája 1033 —rendszer 735 aritmetikai —
547 geometriai — 548 kulturális — 1034 logikai -
1082,1096,1112 monász— 611 szimpátia *lásd* együttérzés szinguláre
689

szingularitás 334,413,462,486 szinkretizmus 574-
585,600 szintakticizmus **1100-1001** szintaxis 1305

logikai - 1087,1097,1100 sk., 1103 szintetikus *a priori* ítélet *lásd*
ítélet szintézis 621,651,664,821 sk., 824, 826, 848,859,872 sk., 875
skk., 935,1034, 1052

szituáció 134,178 sk., 283,1025,1039 sk., 1079,1232,1236 sk.,
1280 hermeneutikai — 1032,1358 történeti — 1032

szkepticizmus 26,148,152,156 sk., 174, 200, 204, 299, 592,599-603,
623, 746, 760, 765 sk., 776, 780, 822,849, 851, 857,
878,963,1002,1079,1081,1122, 1136,1209,1324 akadémiai —
(akadémiai szkepszis) 184-189,201,203,206 sk., 283 pürrhonikus —
201,599 szocialitás 739,837 szocializmus 1051,1098 sk., 1169
sk. szofisták 56-65,66 skk., 86, 89 skk., 167, 241

szofizma 368,398 (—k *spohismata*), 504, 524 skk. (*sophisma*), 531,
537 szokás (megszokás) 62,131,133,202 sk., 291, 302 sk., 600, 604 sk.,
633,667,

715, 767, 776 sk., 782,803,809,928, 962,
981,1187,1210,1238,1354 erkölcsi ~ 604, 778, 810,1238 szókratizmus,
esztétikai ~ 958 szolgaság 152,605, 697,910 szolipszizmus 880,1005
sk., 1162,1220 szorgalom 676 (**diligentia**), 692,839 szorongás 920,
922,**924-926**,957, 964, 983,1023,1025,1035,1039 sk. jótól való ~
926 szabadságtól való ~ 1039 sztoicizmus 26,**168-184**,194 skk.,
205, 255,271,284,571, 592, 594, 603, 768 új-599

szubjektivitás 853, 885 skk., 897,920,975,
1006,1014,1045,1048,1173,1177 transzcendentális —1008 szubjektum
104 sk., 288,294,297,299, 357,413,416,431,443,458,471,473, 477,491
sk., 508, 544 sk., 586, 675,

708, 775, 809, 821, 844, 849 sk.,

867 sk., 871 skk., 875 skk., 880, 884, 892 skk., 898, 906, 914 sk.,
920, 929, 934, 942, 971, 974, 976 sk., 985, 987, 989, 992, 999, 1004 sk.,
1013 sk., 1019, 1021, 1028, 1035 sk., 1041, 1044
sk., 1059, 1075, 1084, 1134, 1136,

1162 sk., 1223, 1230, 1238, 1315 sk.,

1330.1361

szubjektum-objektum 868, 887, 1223 szublunáris szféra (Hold alatti
világ) 114, 126, 239, 241, 433, 588, 607, 661 szubsztancia 76, 110 skk.,
114, 117,

120 skk. (*úszia*), 174 (*úszia*), 215, 269, 275, 278, 280, 286, 288, 290, 311,

349 skk., 405 skk., 414 skk., 419,

430 skk., 454 sk., 457, 466 skk., 482, 501 sk., 522, 534, 545, 595, 597, 610
sk., 615 sk., 677, 698 skk., 707, 712, 714, 726, 728 sk., 740, 764, 780,
798, 826, 843, 846, 868 skk., 872 skk.,
893, 899, 929, 936, 939, 962, 989, 1005, 1012, 1024, 1061, 1083, 1129 sk.,
1188,

1268.1362 sk.

— ideája 767 —elmélet 726 sk. általános — 123

anyagtalan — 116, 120 sk., 123, 127, 270, 588, 707, 810 egyszerű — **414**
— **415**, 416, 501, 728 elkülönült - 388, 416, 419, 425, 435 elsődleges —
123 sk., 466, 1134 gondolkodó — (szellemi —) 414 sk., 690, 712, 1135

individuális — (egyedi —) 123, 408,

432, 467, 534, 729 isteni - 288, 296, 298, 312 kiterjedt — 522 lelki -
288, 934, 1268 materiális — (anyagi —) 279, 284, 415, 462, 464, 471,
707, 764, 1268 sk. mentális — 509

összetett — 127, **407-408**, 410, 414 sk., 471, 828

természeti — 111 sk., 115 sk., 121,126 testetlen — 281,285 testi - 291, 598,712, 727 sk. végtelen — 628 sk., 703 sk. szubsztanciális forma 110,124 sk., 422,

430 skk., 466,471,707, 728

— unicitása 414,422,431,440,445 sk.,

471

—k pluralitása 433,516 szubsztrátum 767, 880,1011 anyagi — 596 morális — 901 szubverzió 1153 szukcesszivitás 313 szupervenienencia 117 sk., 1269 szuppozíció 394,488,492,**493**— **494, 494-500**, 504 sk., 521,523 sk., 530 sk., 536

—elmélet 493,496,524 sk. akcidentális — 394,536 egyszerű — (szimplex —) 488,494,497, 499,507,513,515,519,522, 527, 531, 534 sk., 538

diszkrét — (*suppositio discreta*) 493

közös ~ (*suppositio communis*) 494 materiális ~ 494,499,506,535 perszonális ~ 488,494,497,498 sk., 501,506 sk., 530 sk., 535 természetes — 394,535 sk. szuverén 630,633,693,695,740,943 szuverenitás 633,637,695,808 —elmélet 574,633,689 nép— 791 politikai — 695

szükségszerűség 39, 52,83 (*ananké*), 113, 161,164 (*ananké*), 188,313,331 (*necessitas*), 418,441,443,474,476, 478, 584, 594,597,687, 698, 724,

727,776,798,821,826,881,920,

926,1061,1104,1112,1300 skk., 1333,1361 sk.

abszolút — (*necessitas absoluta*) 374 analitikus — 1303 egyszerű — (*necessitas simplex*) 313 feltételes — (*necessitas condicionis*) 313, 327

hipotetikus — 113

kényszer szülte — (*necessitas coactionis*) 472

kényszerítő — (*rationis necessitas*) 318, 321

logikai - 1085,1114 morális — 724

összetett — (*neccesitas complexionis*) 374

tárgyi — 1348,1354 temporális — 1303 természeti — 699,1085,1303

T

tagadás *lásd* negáció tapasztalás 38,
605,612,824,878,962, 1009,1029,1031 sk., 1042 skk.,
1046, 1048,1077,1337 belső — 299

érzéki-215,1077,1093 teoretikus — 769

tapasztalat 38,44,48, 50, 72 sk., 107,129,

143,159,173,195,201 sk., 217,225 sk., 276,461,482 (*experientia*),
485,489 sk., 508, 518,526, 595,608, 616,641,

656 sk., 667,673,688,690 sk., 698,

700 sk., 703,762, 768,796,817 sk.,

820 skk., 834 sk., 846,886,894,915 sk., 922,937 skk., 944 skk., 948,961
sk., 966,975,978,985 skk., 989 skk.,

997,1002,1006,1010,1017,1019, 1029 skk., 1041 skk., 1048,1050,

1073 sk., 1075-1076, 1077,1084,

1091 skk., 1095 sk., 1101 sk., 1107/ 1116,1120 skk., 1135 sk.,
1152,1162, 1221,1253,1271 sk., 1278,1293,

1319,1331 skk., 1337 sk., 1342,

1355 sk., 1360,1362 sk., 1367 — lehetőségfeltételei 985,992 —egész
1093 —i aktus 1076 sk., 1079 belső-214, 769,931,974 egyedi — 1092

egyetemes — (*experientia universalis*) 621 esztétikai — 1176 sk.,
1343 érzéki - 48,51,54,73,107,157,159 sk., 203,290,292, 596,667,669,

708, 821, 823 sk., 961, 1077, 1093,

1098, 1101, 1112, 1174, 1331 észlelési - 1093, 1096, 1102, 1113, 1123, 1269

hermeneutikai — 1032 közvetett — 934 közvetlen

934, 978, 1006, 1078 interszubjektív — 1006 lehetséges - 825, 828 sk.,

1123, 1125 morális — (erkölcsi —) 768, 1217 tárgy- 824, 985 sk.,

989, 1006 természettudományos — 985 test— 915

történeti — 985, 991 sk., 1031 világ— 657, 1034

tárgy 48, 51, 53, 73 skk., 78, 88 skk., 106, 113, 117, 119 sk.,

125, 127, 133, 157

sk., 161, 172, 187, 202, 217, 275, 288, 290, 296, 324, 461, 473, 508,

510, 524, 530,

598, 616, 619, 648 sk., 653, 656, 660, 664, 691, 711 sk., 715, 754, 761

sk.,

783 skk., 793, 820 sk., 826, 834, 847 sk., 878 sk.,

892, 894, 905, 910, 916, 929, 931, 938 sk., 962, 975, 984, 986

sk., 988, 992, 998 skk., 1004, 1006, 1011, 1013, 1017, 1020, 1024, 1027 sk.,

1034 skk., 1043 sk., 1048, 1057,

1067 sk., 1070, 1074 skk., 1081, 1087, 1100 sk., 1119, 1130, 1132, 1135

sk., 1123, 1126, 1201, 1214, 1221, 1231, 1259 skk., 1271 sk.,

1291, 1300, 1333, 1352, 1358

~ és képzet 820, 839, 878 ~ formája (*'formae, species*) 295 ~ képmása

158, 460, 483 ~ megismerésének lehetőségfeltételei 825

— tudata 905 sk.

absztrakt ~ 944, 1068, 1073, 1082, 1086, 1126 anyagi ~ 945, 1126 atomi ~

77 sk., 1083 sk. egyedi ~ 172, 1070 sk., 1130, 1135 egyszerű ~

119, 651, 653, 1084 elgondolt ~ (*phronoumena*) 59 értelemmel

felfogható — 209 érzékelhető ~

75, 92, 118, 124, 171, 297, 300, 645 érzéki-275, 711, 906 érzet—

117, 296 esztétikai — 1017 fizikai - 220, 950, 1070, 1073 sk.,

1079 sk., 1084,1093 sk., 1098 sk.,
1104,1107,1113,1119,1123, 1126,1130,1267 geometriai — 944 ideális
— 1000 intelligibilis — 220,300 intencionális —
997,1004,1356 ismeret— 78,117

külső — (külsődleges —) 119,143,171, 177,179,225,473,649,
652,659, 668,690 sk., 785,839

logikai - 1083,1086 megismerhető (megismerendő —) 134, 312,706

mentális — (elmebeli —) 1068,1077 privát — 1088,1135 tapasztalati
— 47, 79,1036 természeti — 30,111,577,641 természetfölötti —
604 világon kívüli — 97,127 társadalmasodás 773 társadalmi szerződés
lásd szerződés társadalom 64,167,191,300,378,632 skk., 703, 719,
739,755, 768, 773, 778,

781 sk., 784,791,804,806,808,860 sk., 906 skk., 912,935 sk., 938,940
skk., 947 sk., 976,983,1012,1052 sk.,

1058 sk., 1097,1117,1189,1197,

1206 skk., 1221,1229,1231 skk.,

1236 sk., 1240,1247,1254,1277,

1312,1314 skk., 1319,1325,1327, 1335,1338

-elmélet **908-912**,940,1117 sk., 1219 demokratikus —
1254,1327 ideális — 703 információs — 1322 modern -
1233,1237,1239 sk. nyílt - 1118 polgári — 907,912,1058 primitív —
773 tökéletes — 941 törzsi — 1320 társiasság 738,795 társiatlan —
773,837 tanalom 120,188, 489, 618, 826 sk.,
844, 933,968,1046,1117,1237,1255,

1356

— és aktus 933

— és forma 865,960,1001 empirikus -
1091,1101,1116,1122 intencionális — 997,999

tartam 217,293,428, 652, 678 skk. (*durée*) tautológia
325,1073,1097,1101,1104, **1112**

technika 912,1027 skk., 1326,1337

tekintély 23,26,31,33,44,131,136,149 sk., 185,192 skk., 207,211,214,
230,235,

238.241 sk., 318,321,397,570,587, 604,635,763,1031,1216,1365 —
elvűség 947 sk., 1324,1336 sk.

teleológia 89,113 sk., 155,162,176, 645,
834,882,1182,1185,1193,1196 antropocentrikus ~ 82 természeti ~
113,597,878 történelmi —1181

teljesültség 103,114,116 (*enthelekheia*), 119sk., 126 (*energeia*), 215
sk., 373 (*endelichia*), 430,471 tény 45,129,146,187,596, 746,767,
787, 790,832,847,854 sk.,
909,924,942, 972,974,990,993,1008,1043,1059, 1070,1077,1091,1095
skk., 1102, 1104,1117,1124 skk., 1200,1212, 1214 skk., 1220,1224 sk.,
1230,1264,

1283,1331 skk., 1350,1362,1366 — és értékek 1220 atomi - 1070,1072
sk., 1083 erkölcsi - 1097,1112,1207,1217 komplex ~ 1070,1072
sk. megfigyelhető — 768,773,942,1114 nyers — 1214 szellemi — 976
sk. tapasztalati ~ 1096,1121 történelmi (történeti) ~ 749,
793,992 teodícea 272, 282,294,304,343, 362,588, 678, 727,
746,755,781,810,899 racionális — 295 világtörténelmi —
900 teokrácia 801

teológia 33,43,98,110,121,137,144,

154,162,168,175,195,198,205 skk.,

216.218.230.236.241 skk., 254,262, 285, 304,309,311,314 sk.,
317,319, 321, 327,334,344 sk., 347,360, 364, 370, 372,374 sk.,
377,380, 382,

384 skk., 389 skk., 418 skk., 425 sk., 431,435,438,440 skk., 455 skk.,

479 skk., 499,504 skk., 511,515,520 sk., 523, 526 skk., 531,533,536-538,

542 skk., 570,573,576 sk., 585,592 sk., 595,606,609,611,613 sk., 617,620 sk., 625, 645,672, 676 sk., 681,698 sk.,

704 sk., 722, 724,742, 744 skk., 750, 754,759,761, 775,789,829,838, 899, 904 sk., 907 sk., 920,941,1049,1152, 1167,1183 skk., 1196,1347-1349,

1354,1363

— szolgálólánya 255, 614 arminiánus — 756 filozófiai ~ 595,1248,1255 karteziánus szellemű — 745 keresztény - 244,254, 262,267, 575,

577, 581,594, 601,615,670,680, 1242,1245,1250 morál- 262,278, 781 negatív - 210,232,242, 263,275 sk. (gör. *apophatikus* —), 285,457,

545, 603,1251 onto— 1253

ősi — (*prisca theologia*) 608 pogány — 235,278 platonikus — 577,594 politikai — 696 racionális — 37,257,798 szociniánus-unitárius — 756 természetes — 319,329,603, 722,724, 770,1242 sk., 1255,1258 történelem— 259 sk., 463,743, 749, 793,841

tér 84 (*khóra*), 93,114,196,221, 376,585, 597,656 skk., 658, 762,828,914,917. 937,949,979,981 sk., 985,987,1069. 1070,1073 skk., 1092,1126,1259.1293

- és idő 275, 597, 706 sk., 729, 735.

757, 760, 767,823,846. 848.934. 1073,1076,1106.1108 sk., 1111, 1126,1163

abszolút - 597, 706, 735, 757,760,949

fizikai - 1080,1092,1108 sk.

imaginárius - 656

matematikai — 1092

mechanikai — és idő

szemléleti —1092

üres-52,114,154,733 világok közötti —ek (*intermundium*)

162 teremtés 98 sk., 162, 229,239,255,257, 259 sk., 263,266 sk., 269 skk., 273 sk., 278 sk., 282,286 sk., 299,384,428, 435,450, 583, 586, 622, 629,635,645, 657 sk., 685,699,727,729,735, 741 sk.,

748, 758,800,816,842,872,964 skk., 980,1184

— aktusa 842

— célja 742 aktuális — 273 folyamatos — 983 kettős — 273

semmitől való — 257,259,270,279 ön- 956,965 potenciális —
273 speciális — 948

természet 27 (*phüszisz*), 30,34,38,40,54, 62 sk. (*phüszisz*), 79 sk., 86 (*phüszisz*), 109,111 skk. (*phüszisz*), 136,141,153, 162,164,167,173 sk., 176 sk. (*phüszisz*), 180 sk., 202 sk.,
230,235,258,274, 280,311,315,378,407,413,425,

441 sk., 455,462 (*natura*), 464 sk.,

468 sk., 479,526, 574,577 skk., 588, 591,596 sk., 604 skk., 608 sk.,
611, 616,621,627 sk., 630,634 skk., 641, 643 sk., 654 sk., 657,661, 669 sk.,

676 sk., 687, 689,692, 699 skk.,

707 skk., 721, 732,734 skk., 738, 741,

749, 755, 760, 764,771,774 sk., 781, 783, 786 skk., 790 sk., 797,
799,801, 804 sk., 815 sk., 822, 828, 833 skk., 846, 848,878,
882,887,897,900,903, 915,917 sk., 941,945,957,968,

972 sk., 977,982 sk., 990 sk., 1028, 1032,1042,1055 sk., 1094,1108,

1174 sk., 1185,1263,1313,1316, 1332,1336,1339

- alapelvei 109
- létrehozó aspektusa (*natura naturans*) 699
- létrehozott aspektusa (*natura naturata*) 699
- rendje 31
- törvényadója 822
- törvényei 820,833
- uniformitása 1114
- végcélja 836 anyagi — 98

cselekvő —ek (*naturae agentes*) 596 egyedi —176

egyszerű —ek 650,652 emberi - 57,63, 78,129,136,313,

350,413,495,587, 598,602,632, 683 skk., 691, 737, 766, 768,
775, 799,1196

isteni - 271,275, 312,317,374,390, 420,460, 702 közös —
176,486,500 külső — 665,670 plasztikus — 708 testetlen — 311 testi
— 270

törvényeknek engedelmeskedő — 816, 822

természetes kiválasztódás *lásd* szelekció természetes prioritás
218 természeti állapot *lásd* állapot természetjog (természeti jog)
630,635 sk., 692, 709,719, 722 skk. 736 skk., 795, 901, 943 (*ius
naturale*) természettudomány 109,113,443 sk., 541, 591 sk.,
596,605,612,619 sk., 652, 656, 709,**730-735**, 740, 758 sk., 766, 777,
788 skk., 801,813,814 skk., 818, 822,833,927,935,940,972 skk., 976
sk., 979,982,984 sk., 987 sk., 990 skk., 1008 sk., 1030,1059,1076,1084,

1086,1094,1152,1182,1215,1223,
1258,1267,1285,1314,1318,1321 fizikai — 814 sk., 822 kvantitatív —
612 matematikai — 666,671, 732, terminus 122, 353,360, 368, 371,393
sk., 455,488,**490-492**,492 skk., 507 skk., 516,523 skk., 530, 533 skk.,
538 skk.,

550, 724,733

—ok szignifikátuma 413,535 abszolút — **500-503** absztrakt — 501,
522 absztrakt —ok szignifikátuma 522 általános — 104,145,413,494
skk.,

499 sk., 507,534,536 általános —ok szignifikátuma 494
skk., 500,507 írott -497

kategorematis — 393,491,493, 502 kimondott — 497 konnotatív —
500-503 konvencionális — 505 mentális — 497 skk., 502 skk., 507
skk. modális — 475 sk., 478,503, 536 predikátum— 498,
500,518 szubjektum— 353,500,518 szünkategorematis — 368
(*syncathe-goremata*), 502, 524 terv 52,162,729,816,837,876,983,

1118,1204

isteni - 82,279,303, 363,1184 örökkévaló — 303

test 38,52,73, 77,79 skk., 97,110,115, 117,140,145,147,154,158,160
skk., 166,171,174 sk., 177,203,212,215 sk., 221 skk., 227,230 sk., 259
skk., 268, 270 sk., 273 sk., 279 sk., 282,284,

290 sk., 292,295,338,368,373,378, 430 skk., 439,471,502,533,548,
550, 577 skk., 586,588,596 skk., 608,623, 652 sk., 656 skk., 665,667
sk., 671,

675 skk., 681,688,690 sk., 700 sk.,

721, 726, 728 skk., 741, 788,815,821, 915 sk., 925,961,966 sk.,
982,1006, 1035,1041 sk., 1044,1096,1130,

1134 sk., 1181,1269,1271 - és lélek 34,36,70, 79,**115-120**,137, 273 sk.,
280,290,375,671,674 sk., 680, 703, 790,934,942,964,966, 980 skk.,
1012,1129,1259 anyagi — 1272 csillag— 610

emberi - 270 sk., 659, 678, 731, 1179 éteri — 270

fizikai — 97, 950, 1006 (**Körper**) geometriai — 83, 97 középponti — 816 organikus — (**Leib**) 1006 saját — 1044 (**corps propre**), 1355 természeti — 596 sk. tett-cselekedetek (**Tathandlungen**) 854 tettegések (**Tatsachen**) 854 theurgia 207 sk., 230, 232 sk., 235, 237,

242

tiltott metafizikai szavak jegyzéke (**index verborum prohibitorum**)

1094 típuselmélet 1072, 1292, 1305 tobozmirigy 658, 671, 674 tolerancia 346, 710, 745 sk., 779, 795 -elv 1100 sk., 1340 vallási — 753 tomizmus 614 neo— 1245

topika 311, 368, 442, 621 totalitarizmus 1056, 1118, 1164 totalitás 827, 833, 896, 976, 1010, 1021, 1047 sk., 1061 ontológiai — 1048 többértelműség 456, 503, 505 skk.

(**aequivocatio**), 524, 1333 tökéletesség 209, 215, 222, 240. 260. 266. 273 sk., 331, 417 skk.. 420. 449 skk. 463, 479, 545, 591, 616. 660, 6^T9. 689. 726 sk., 775, 799. 808. 816. 829. 1032.

1164. 1166 erkölcsi — 726, 737 isteni — ek 274, 679

törekvés 117 sk.. 126, 131 sk., 182 skk., 218. 222, 291 sk. (**appetitus**), 294 (**appetitus**), 331, 472 sk., 599, 629, 678, 692, 729, 737, 783, 788, 806, 837, 873,

876. 917. 943. 980. 1166 boldogságra való — 473, 702 sk., 791,

831, 943 jóra való — 678 racionális — 755

túlzásba ment ~ek 183 (**hómépleona-dzúsza**)

végtelen ~ 598

történelem 194, 260, 303 sk., 584, 588,

629 sk., 633, 773, 793, 801, 806,

836 skk., 841 sk., 881, 895, 898 skk., 903, 907, 920, 943, 956, 959, 963,

972 skk., 976,990,992,1008,1025, 1031,1034,1055,1117,1168
skk., 1179 skk., 1233,1254,1303 ~ célja 846 — vége 611 üdv— 303

világ— 898,961

történetírás 573,584,898 sk. antikvárius — 959 kritikai —
959 monumentális — 959 teologizáló — 780 újkori — 632

történetiség 903,959,1005,1008,

1024 sk., 1031,1181,1185 sk.,

1252, 1254,1336

törvény 37 (**logosz**), 42 sk., 61 skk., 86,91, 163,167,202 sk., 212,263,
302,361, 390,418,442 (**lex**), 445,588, 600,604, 624, 631 skk., 654, 657
sk., 664 sk.,

692 sk., 703,709, 715,718, 720 sk., 729,732 skk., 738 sk., 744,
753,764, 775 skk., 781, 793, 799,805 skk., 816, 820,822, 826,828 skk.,
837 sk., 878, 887, 904,909, 922,927, 934, 941,

942,948,950,957,972,974,983,

988,991,993,1099,1106 sk.,

1109 skk., 1117,1158,1186,1204, 1233,1238,1277,1290,1336 általános
—adás elve 831 aritmetikai — 1068,1071,1293 belső — 882 emberi —
42, 724

erkölcsi - 800, 830 skk., 837,968,1195 értelmi — 818,833 fizikai -
374,815, 836,1036,1074, 1084,1099,1121,1271,1303

geometriai — 298,624 hipotetikus — 831

isteni - 42,284,301,378,717, 724, 771

kinyilatkoztatott — 361,602 logikai - 945,997,1292,1301,1303, 1306

morális — **634,678** mozgás— **659,663,731, 735** oksági —
1074,1085 örök-**634,810,1292** pozitív ~ **634,724, 778, 799** társadalmi -
— **942,1117** természeti — **280,301,361,435,439, 589,604,630, 633** sk.,

656 sk., 678, 692 sk., 710,719 skk., 757,777, 781,
791,810,815,820,828, 833, 1015,1084 sk., 1101 sk., 1114, 1258,1262
sk., 1270,1316 univerzális — 942,1111 világ— 38
(*logosz*) traducionizmus 280,291 tragédia 881,956
skk., transzcendencia 210,218,220,229,234 sk., 257,262 sk.,
297,655,920,961,1004,

1026,1035,1047,1348,1363 skk., 1368 sk.

transzcendentálé 455,468, 506 transzcendentália
595 transzcendentalizmus 1153 tranzitivitás 418,854,1075 troposz 201
skk.

tudás 33 sk., 43 sk., 46,58,62,67, 71 skk. (*episztémé*), 78 sk., 83,85,87
skk., 97, 102,106 sk.,
112,127,129,131,134, 140,147,151,154,157,173,184
sk., 195,200,204,217,223,225, 237,240, 264 sk. (*gnószisz*), 296 sk.,
300,312 sk., 319-322,374,392 sk., 396,416 sk.,

424 sk., 427,430,433,442,461,473, 475, 500, 516 skk., 534 sk., 537,
544, 550, 584,590 sk., 599 sk., 604, 606,

609 sk., 620, 641, 644,649,662, 675, 677 sk., 684,697 sk.,
730,766,780,787, 789 sk., 801,803,822, 853,858, 862, 870 sk.,
872,877,879, 886,888 skk., 892 sk., 902,904,925,937 skk., 944, 958
skk., 991,1002,1012,1025,1032, 1056,1065,1069 sk., 1073 sk.,
1076, 1081,1088,1091,1093 skk., 1107, 1118 skk.,
1130,1148,1164,1169, 1222,1225,1230,1249,1263,1277, 1282,1289,13
12 skk., 1327,1330 sk., 1334,1337,1343 a priori ~ 1076 abszolút ~
895,1028 definitív erkölcsi — 709 elméleti — 1113 empirikus —
1076,1112,1137 gyakorlati — 803 leírás általi — 1073 intuitív-
711,982,1092 ismeretség általi — 1073,1076 köztes — 617 *fscientia*
media) metafizikai —134,1092 morális — 66,140 nem-
74,147,157 objektív — 92 pozitív — 855 személyes —
1164,1282 teoretikus — 90,170 történeti — 959 transzcendentális —
888 tudományos — 106,133
(*episztémé*), 591,1090,1094,1118,1313,1324 valószínű —
644,662 véges — 857

tudásszociológia 1011 sk., 1164,1220, 1313,1316,1318

tudat 167,171,225,292,636, 790,805, 824, 827,834, 839, 851, 853 skk.,
858 sk., 862,873 sk., 885,892 skk., 897,905 skk., 913 sk., 916,927,
931 skk., 963,978 sk., 981 skk., 986, **997-999**,1000 skk., 1012 sk.,
1019, 1025,1033,1035 skk., 1043 skk.,
1047 skk., 1070,1073,**1075-1076**, 1076 sk., 1092,1130,1136,1162,
1221,1234,1274,1276,1322,
1333,1338,1343,1350 sk.,
1355 skk., 1360 sk.

— tapasztalata 892,895

- tétele 845, 849 skk., 853 sk., 879 —aktus 998 sk., 1075 sk.

—alakzat 893,903

-állapot 1093,1135,1202 -élet 790,981 abszolút — 1001 azonosság—
184 empirikus — 858 értelemadó —1355 esztétikai —
1177 hatástörténeti — 1032 hétköznapi — 286,878, 894 intencionális
— 1000,1038 sk., 1050, 1352,1354 sk. történeti — 959

transzcendentális — 1002,1005,1017, 1019

valaminek a —a 998 (*Bewusstsein von...*), 1033,1038 tudatlanság
66,69,71 sk., 131,365,

435,437,543,628, 636,652, 781,

811,958,1203,1207 tudós — 542 sk.

tudatosság 707, 729,800,854,878,963, 1044,1155

tudattalan 981,1030,1041,1045,1279 tudomány

egzakt — 801,1180 empirikus-analitikus — 1059 esetleíró
(idiografikus) — 991 sk. intuitív — 701 sk. matematikai-kísérletező —
574 mechanikai — 574 normatív — 996 objektív — 1008,1042 szak -

26,155,854,897 sk., 941,1036, 1052, 1166,1244,1249,1273 szent —
442 szigorú — 730

teoretikus - 102 sk., 110,120 sk.,

128 sk., 241,374,589 skk., 987,

996,1008,1020 történeti ~ 801,993,1188 történeti-hermeneutikai ~
1059 törvénytételező (noraotetikus) ~ 991 sk. univerzális ~
1007 valóság— 1166

tudományosság 339,375,379, 381,401, 434,536, 540 sk., 592,622,624,
731, 843,847 sk., 851 skk., 863, 889, 896, 930,932, 983,1007 sk., 1030
skk.,

1148 sk., 1156,1163,1166 skk., 1180 ~ kritériuma 848,853,1115 egzakt
~ 987 szigorú — 1002

tudománytan **850-863** (kül. 853), 865,868 sk. 877,879

tudománytörténet 434,986,1318 tulajdonság 110 sk.,
114,123,210,221, 289,324,326, 349 sk., 352,451,462, 477,508,630,714,
762,767,894,929, 988 sk., 1072,1077 sk., 1120,1125, 1193,1214,**1259-**
1264,1265 skk., 1268-1272,1290,1309,1327 elsődleges — 678,
711 elsőrendű — 1075

intrinzikus — 1075,1272 járulékos — 111,123 sk., 406 lényegi —
(esszenciális ~) 405, **1266-1268** másodlagos — 711 strukturális —
1075 sk. természeti ~ 1078 sk. türannisz 53,136 türés (*patientia*) 281
sk.

U,Ú

Ugyanaz (**Soi**) 1048 unalom 866 unió 217,226

univerzálé 77,107 (—ék *katholú*), 119,

123 skk., 127,174 sk., 240,311,

336 skk., 341,**348-360**, 370 sk., 376, 408,410 skk., 425,486,488,**507-**
509,

515,522,527,532,538,587,689, 708, 935 skk.,
939,1070,1072,1129,1228, 1263 sk., 1267

—probléma 311,336,338 sk., **348-360**, 405,410,463,486 sk.,
491,494, 538 sk.

-vita 228,231,762 generikus — 125

univerzális hülémorfizmus 414 sk., 430 univerzalizmus 577,
706,1324 univerzum 114,126,162,312, 328 sk.,

374, 541 sk., 545 skk., 578, 588,596, 627 skk., 671,690, 747, 755,815
sk., 864,945,981,1125,1266,1302 fizikai — 731

univocitás **454—459**,482,512,616 — látszata 457 transzcendentálék —
a 455 utilitarizmus 935 sk., 940,946 sk., **1200-**
1206,1208,1210 cselekvés— 1203 sk. eszkatológiai — 280 szabály—
1203 sk. utolsó ember 965 üdvösség261,271,275,285,378,
574, 595,602 sk., 611,634,680, 808,1184 üdvtörténet 260,264,303 sk.,
386,610, 780,803,1184 vágy 63, 71, 79 sk. 83,86,89 skk., 116,

130 skk., 156,183 sk. (gör. *epithümia*, lat. libido)
223,226,283,299,302,

365,636,663,684,692, 702, 713,

715 sk., 755, 780 sk., 805,831,921 sk.,
946,963,965,1023,1034,1041,1051, 1068,1085,1126,1129,
1157,1164, 1202,1209,1211 skk., 1269,1333 irracionális —
71,87,132 szerelmi — 126,224 (**erósz**), 227 (**erósz**) természetes —
(**naturalis appetitus**) 608 vágyakozás 80 sk., 86,115,117 (**orexisz**),

131 (**orexisz**), 177,183,219,223 sk., 294 (*cupiditas*), 358 sk.,
365,430,433,

916,918,1166

vákuum 597, 656 sk., 683, 733, 757, 760, 1109

választás 179,194,196,203,258 sk., 261, 274,295,330 sk., 474 sk.,
594,605, 631,681, 717, 727,788, 798, 805,862, 919,922 sk.,

926,940,980,992,1037, 1040,1099,1101,1106,1109,1135, 1186sk.,
1198,1207 skk., 1233,1281 ~ aktusa 980

önkényes ~ szabadsága (*libertas indifferentiae*) 900

szabad ~ képessége 331,472 sk. (*liber arbitrium*), 680

vallás 64,229,235 sk., 281,283 sk. (*religio*), 302, 346,380,425,
569,588,595,600, 605, 623,631,634,683, 706, 708, 747, 753, 755,
757,759 sk., 780, 791,801, 808 skk., 840 sk., 863-864, 895,899, 906
skk., 936,942,948,964,983,

987,990,1014,1049,1151,1153,

1242 skk., 1352,1354 -kritika 908 állampolgári — 808 belső —osság
683 dinamikus — 983 ész- 841,1243 filozófiai — 761 kinyilatkoztatott
— 895 kötelesség —a 1152 morális —1152 művészet— 895 polgári —
627

pozitív - 761,940,942,1255 statikus — 983

természetes — 574, 632, 758, 771, 809,895 valóság 31,44,46,48, 52
sk., 57,59 sk., 64, 74 skk., 83, 85,88 skk., 94,97,147,

189,210,214,216,220 sk., 223,225 sk., 229 sk., 232 skk., 237 sk.,
241,259,

263,282,298,315,627,645, 732, 740,
833,839,883,901,913,915,917,920, 927 sk., 934 sk., 937 skk., 950,960
sk., 965,982,989,992 sk., 1005,1013 sk., 1039,1062,1084,1092 skk.,
1119, 1122,1132,1162 sk., 1166,1175,

1177,1221,1231,1249,1255,1258, 1271,1315,1317,1335 sk., 1366
skk. abszolút — 902

empirikus — 916,1082 sk., 1091 lényegi — 913 magánvaló — 927

valószínűség 180,186 (*eulogon*), 189,202, 204,259,268,590,606,618,
644, 766, 807,1105 skk., 1114 — gyakorisági értelmezése 1108 —
számítás 682 sk., 697, 792 sk. episztemikus — 1114 hajlandósági —
értelmezés 1119 logikai — 1105,1114 statisztikai — 1105

válság 886 sk., 890,923 sk., 988 sk., 995, 1007 sk.,
1053,1058,1169,1180,

1196,1247,1312

bizalmi —1325 (*crisis of confidence*), 1327 etikai -
1195,1197 matematika alapjainak —a 1290,1292 (*Grundlagenkrise*),
1294,1297 változás 27, 39 skk., 46,52, 56, 73, 75,89, 92,109 skk.
(*metabolé*),

118,120,123, 126,133,175,215,217,219,258,273, 280,290,304,370,390,
417, 597 sk., 627 skk., 656 skk., 678,690, 729, 798, 802, 815,822,900,
903,939, 945,958, 968, 972,978,982,
988,1003,1035, 1039,1053,1119,1174,1177 sk.,

1189,1263 skk., 1267 sk., 1314,1338 szubsztanciális — 467 társadalmi
— 949,1117 sk., 1195 varázstalanítás 1055

végesség 545, 608, 704,819 sk., 905,907, 909,1024 sk.,
1032,1189,1367 radikális — 819 végtelenségbe felemelt —
888 végtelen (fn.) 110,417,419,428,487,

543 skk., 548,616,628,675, 701, 826,

835,840,864,880, 895,904,906,929, 1048,1290,1295,1297 sk., végtelen
ismétlődés 921,968 sk. végtelen oszthatóság 52,160,515 anyag ~a 55

végtelenség 50, 76,106,114,147,219, 237,239,526, 545,616, 684,835,

904 sk., 906,1026,1070,1186 —i axióma 1072,1292 végzet 175 sk.,
243

kérlelhetetlen ~ (*heimarmené*) 164 vélekedés 34 (*dokosz*), 43 sk., 47
sk., 60,

63 sk., 71,74 (*doxa*), 76,80, 84,88,97, 115,152 (*doxa*), 169,173 (*doxa*),

183 sk., 201, 385,441,463, 527, 550, 641,662,
697,1022,1211,1275,1287, 1319,1332 sk., 1335 hamis ~ 71 sk.,
78,167,224 helyes ~ (igaz ~) 73 (*orthé doxa*), 83, 1319,1332 köz—
163,866

véleménykülönbség (nézetkülönbség)

202 sk., 241 (*diaphonid*), 256,268,456 véletlen (fn.) 52,164 (*tükhé*),
189,623, 641,1336 veridikusság 711 verifikáció 503,1095 sk., 1105 ~
elvé 1089,1096 —s elmélet 1096,1107,1110,1116 erős -
1102,1112 gyenge —1102,1112 szigorú — 1116 verifikacionizmus
1120 vétek 63,587,755 *viator* 322,460 sk., 484 világ

— eredete 25,32,259

— mint akarat 913

— mint képzet 913 skk., 917 sk.

— örökkévalósága 194,239,244,391,

422,426 skk., 433 sk., 443 sk., 446, 463,487,526

-egész 577,698, 753, 788, 798,809, 823, 827

—korszak 41,842,958,1184 empirikus — 128,
833,915,944,1073, 1082,1085 sk.

érzékfeletti — 829,832,960 sk., 963 érzéki - 265,273,276, 287,298
sk., 579,961,964

fizikai - 110,114,155,215,219 sk., 224,241,677,738 (*entia*
physica), 815 sk., 934,1069,1074 sk., 1079, 1108,1119,1333

intelligibilis — 255,265,286,288,292, 315,818,984

jelenség— 828 sk., 832 sk., 913, 982 lehetséges — 377,476,478, 727,
798, 1104,1261,1263,1302 skk. lehetséges legjobb — 730 magánvaló
— 949, 972,1136 morális — (erkölcsi —) 738 sk. (*entia moralia*), 833,
913 teremtet - 257,259, 269,273,278, 287 sk.,
298,301,304,374,385, 546, 548,1253

természeti — 24 sk., 31,37 sk., 43,66 sk., **82-85**,109,151,215,230,

232,627,816,1285 túl-34 sk., 70,156,378 világban-benne-lét (*In-der-*
Welt-sein)

1020 skk.

világiság **1021**,1023 világosság és elkülönítettség 670,682 világosság
650, 742,767,927,964,1131, 1330

belénkszületett — 652 belső — 810

természetes — 427,442,621 (*lumen naturale*), 666,668

világrend 41,734,817,819, 827,1312 erkölcsi — 832,968 sk. ésszerű —
838

viszály 39 sk., 54 (*Neitosz*), 606, 875 viszony *lásd még* reláció (ált.)
78, 80,

202,591,648,678, 711 sk.,

714, 826, 937, 988,1022,

1070,1215

belső ~ 935,937,1070,1077 élet- 1022,1235 intencionális —
931,998 következmény— 1305 logikai - 74, 76,255 metafizikai —
97 mimetikus — 1177 morális — 712 oksági — 767 személyes —
923 szerelmi — 922 sk. társadalmi — 938,1012,1233 termelési —
912 természetes — 712 uralmi — 89,136 úr-szolga — 806

visszaemlékezés 72 sk. (*anamnézisz*), 79, 485,1001

visszafordulás 218 (*episztrophé*), 232,610 vitaiizmus 982 vokalizmus
337 sk.

voluntarizmus1293,934 pszichológiai — 934 vonalhasonlat 75,88

W

wyclifizmus 538

Z

zavartalanság 98,143,145,152,163 zene 154,170,195, 374, 384,
747,802, 804,917,922,955 skk., 1011 -elmélet 154,647 sk., 787,
802 zoogónia 29 sk., 54,162 zoroasztizmus 284

ZS

zsarnokölés 378

zseni 834 sk., 882,886, 888,922,1174 zsenialitás

érzéki — 922 morális — 923

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó Zrt. igazgatója

Felelős szerkesztő: Szabó Zsuzsa

Termékmenedzser: Hesz Margit

Vizuális koncepció, tipográfia: Czakó Zsolt

Nyomdai előkészítés: Starkiss Stúdió

A nyomdai munkálatokat a Dürer Nyomda Kft. végezte

Felelős vezető: Kovács János Gyula, 2007

Kiadványszám: KMA4-152

Megjelent 89,75 (A/5) ív terjedelemben