

ÉLET-TUDOMÁNY-TÖRTÉNET: ESZMÉK, TUDÁS, TUDOMÁNY

Bizonyítottsági státusz tudománytörténet, filozófiatörténet és tudományelmélet kereszteződési pontján

The proof as status at the point of intersection of the history of science, the history of philosophy and the epistemology

Prof. Kiss Endre DSc

Andrássy Egyetem, ELTE-BTK, ORZSE

andkiss@hu.inter.net

Abstract:

The decisive change in the status of the proof of the sciences, which are of relevance to the constitution of philosophies, has far-reaching consequences also for the further evolution of philosophical orientations.

This effective *revolution* in the new status of the key sciences takes hold of a whole series of relevant problems from the hands of the hitherto prevailing philosophies.

From this point on, the still open struggle of individual scientific paradigms is no longer made possibly coincide with the struggle of the philosophical orientations standing behind the various scientific paradigms.

The decisive transformation of the status of the individual key sciences with regard to the proof means for the philosophy a new *validity*. This new validity unites the almost evident *representational* and *epistemological* validity and the differently evident *social* or *social-ontological* validity. This means, that finally only those facts or statements, which enjoy this social validity, are ultimately having also at their disposal the status of proof.

In this work, we would like to show the *philosophical* consequences of this transformation of the status of the proof through the reconstruction of Eugen *Dühring's* and Friedrich *Nietzsche's* respective approaches. The diverse sciences have a chance to achieve the status of proof, if they no longer want to lay out their legitimacy on ideological preferences, ideologies or other interests. The need to achieve this status is accepted to a large extent.

In the second half, we are dealing with three scientific approaches, which have to do with miracles and ideologies.

First, we try to analyze the status of "miracle" in a world of the carried out proof of the key sciences. In the future, we are dealing with Jean-Louis Rodolphe *Aggasiz's* 1865-66 expedition to Brazil, who was looking for "proven" materials against Darwin's theory of the evolution, as well as with the 1938-1939 expedition to Tibet, directly supported by Heinrich *Himmler*, that wanted to discover, on the basis of Hans Hörbiger's doctrine of the eternal ices, the traces of the Aryans. These three case-studies now show, from a reverse direction, the iron-hard validity of the proof as status in the key sciences.

Kulcsszavak: bizonyítás, verifikáció, szemantika, a szemantika legitimálása, bizonyítottsági státusz, pozitivisták elméletképzés, Kant, Dühring, Nietzsche, Mark Twain, csoda, pozitív

metafizika, Agassiz, Darwin, William James, Hanns Hörbiger, Heinrich Himmler, Tibet, világjég-elmélet, Atlantisz

Keywords: verificaton, truth theory, philosophical semantics, legimation of semantics, theory building, typology pf positivism, Kant, Dühring, Nietzsche, Mark Twain, Agassiz, Darwin, William James, Hanns Hörbiger, Heinrich Hinmler, Tibet, Welteislehre, Atlantis

A tudománytörténet, a filozófia (filozófiatörténet) és a tudományelmélet közös metszeteinek kutatását sokáig hátráltatta, hogy számos iskola egymást követő filozófiai önmeghatározásai mindenképpen többé-kevésbé *pozitivizmus-ellenes* identitást céloztak meg. A másik oldalon pedig a filozófiatörténetírás annak a ténynek lett hosszú távú foglya (ha nem éppen áldozata), hogy éppen Auguste Comte pozitivizmusa vált az irányzat etalonjává, amely egy sor meghatározásban igen, de egy sor más meghatározásban egyáltalán nem felelt meg mind azoknak a koncepcionális filozófiai lehetőségeknek, amelyek a pozitivizmusban (pontosabban szólva a a pozitivisták elméletképzésben) benne rejlettek.

Az ötvenes-hatvanas években végbemegy a filozófiatörténet *egyik legnagyobb átalakulása*, mely elválaszthatatlan a tudománytörténet ismert eseményeitől.

A filozófiai szempontból meghatározó tudományok bizonyítottsági státuszának döntő átalakulása átalakítja a filozófiát is.

A bizonyítottsági státusznak *ez a forradalma* kiragadja a módszertani és világnézeti szempontból fontos problémákat a filozófia kezéből. Innentől kezdve ideális esetben a még nyitott, a bizonyítottság szakasza előtt álló paradigmák harca nem válik azonossá egyes filozófiai áramlatok harcával. Ameddig ugyanis a lényeges tudományok alapjai nem válnak bizonyítottá, több hipotézis harcol egymás ellen, amelyek a maguk természetes differenciálódásában részben *filozófiai-interpretációs* szempontból, részben *világnézeti* szempontból (amely szempontokat rendre elhallgat a tudományos filozófiatörténetírás, amíg időnként más korszakokban túlhangsúlyozzák ezeket) versenyhelyzetbe kerülnek egymással.

Az egymással versengő *tudományos* elméletek tehát az esetek relevánsan nagy számában egymással versengő *filozófiai* és *világnézeti* elméletekkel *kerülnek fedésbe* (természetesen úgy, hogy emiatt nem válnak azonossá egymással).

A filozófiai szempontból meghatározó tudományok bizonyítottsági státuszának döntő átalakulása átalakítja a filozófiát is.

Amikor ugyanis vége szakad az adott alaptudományok megalapozásáért folytatott versengésnek, amikor az egyik hipotézis bizonyítottá válik, ezzel magától értetődő, azaz senki által kétségbe nem vont (és sajnálatos módon külön elméleti érdeklődésre is alig méltatott) módon vége szakad a *filozófiai* és a *világnézeti* irányzatok egymással vívott harcának is, hiszen, mint említettük, ezek amúgy sem elsődleges szerepet játszottak az egymással versengő *tudományos* hipotézisek harcában (mint említettük, *hozzákötdtek, fedésbe kerültek* az egyes pozitív tudományos értelmezésekkel, mint például „teremtés” – „evolúció”, itt mindkét értelmezésnek létezik egy kizárólagosan *immanens* tudományos értelmezése, miközben nem

szorulhat hosszabb magyarázatra az sem, hogy ugyanez a két fogalom egyben két filozófiai és egyben két világnézeti koncepciót is jelöl).

Ez az összefüggés, amelynek megvilágításában a tudományok bizonyítottsági státuszának a filozófia (és a világnézet) fejlődésére gyakorolt döntő hatása láthatóvá válik. Ha egy ilyen filozófiai (világnézeti) szempontból releváns tudomány bizonyítottá válik, egyszerűen „elesik” az abban a tudományban vívott versengés, s ezzel elesik a tudományos paradigmák közzelmeire ráépült filozófiai (és világnézeti) paradigmák küzdelme is.

S ha ez egy filozófiai (világnézeti) szempontból releváns tudomány bizonyítottsági státuszának megszületése esetén így van, az ilyen szempontból releváns tudományok *kritikus nagyságrendjének* bizonyítottsága kritikusan kizárja a filozófiát (világnézetet) a természeti és társadalmi valóság lényeges területeit leíró tudományok köréből, *a bizonyított tudomány (egyes, különleges vetületektől eltekintve) nem tart igényt filozófiai (világnézeti) elméletekre*, egy tudományos paradigmát csak egy másik tudományos paradigma szoríthat ki, az egy tudományos paradigmán belül kidolgozott változatot csak egy másik változat válthat le.

Ez a releváns tudományok bizonyítottsági státuszában létrejövő kritikus nagyságrend jön létre a tudomány történetében a tizenkilencedik század ötvenes és hatvanas éveiben, ez a változat áll gondolatmenetünk középpontjában, ez az új, immár általánosnak nevezhető új alaphelyzet határozza meg immár mind a filozófia, mind pedig a tudományok új versenyének új viszonyait.

Ami a *filozófiát* illeti, létrejön egy sajátos pozitivizmus (éppen az, amelynek pontos értelmezésében *terminológiai* problémát okoz a „pozitivizmus” Comte-tal való hallgatóságos azonosítása), amelynek éppen a valóságot leíró meghatározó tudományok bizonyítottsága új kiindulópontot és új feladatköröket ír elő. Ez új kihívás, melynek egészében a filozófia a maga plurális módján tesz eleget, miközben az egyes megoldási változatok több szempontból is különböznek egymástól.

Tanulmányunkban elsősorban *Dühring* és *Nietzsche* új pozitivisták koncepcióival szeretnénk felmutatni az új filozófiai új problematikáját.

Ami az egyes *tudományokat* illeti, az új helyzetben csak akkor van esélyük, ha az uralkodó paradigma ledöntésének szándékát új empirikus alapok megszerzésével, és azok új értelmezésével végzik, (saját és kizárólagos) filozófiai vagy világnézeti preferenciák, érdekek és motívumok ilyen akciókra már jó esetben egyáltalán nem vehetőek igénybe. Tanulmányunkban a „csoda” értelmezéseivel, *Agassiz* brazil expedíciójának felidézésével, valamint *Himmler* (és az SS-Ahnenerbe) tibeti expedíciójának elemzésével mutatjuk meg, milyen tudománytörténeti és tudományelméleti esettanulmányok végezhetőek arról, miként (voltaképpen *milyen nyíltan!*) próbálnak meg világnézeti, ideológiai és politikai preferenciák és érdekek szert tenni a tudományok bizonyítottsági státusza által biztosított egyedül érvényes legitimációra.

A továbbiakban (ha csak az attól való eltérést nem tesszük láthatóvá) „pozitivizmuson” azokat az „új” filozófiai kezdeményeket értjük, amelyek már kiindulnak a meghatározó tudományok kritikus nagyságrendjének érvényes bizonyítottsági státuszából – „pozitivizmus” és a „tudományok bizonyítottsági státuszának kialakulása utáni filozófia” ezért érdemileg

szinonímát alkotnak. Természetesen mind elvileg feltételezhetjük más alapokon álló új filozófiák keletkezését (az ilyen típusú pluralizmus a filozófia gyűjtőfogalmának természetéhez tartozik), mind pedig (annál inkább) feltételezhetjük, hogy az immár igen széles értelmű pozitivizmustól eltérő lehetséges új kezdemények éppen a bizonyítottsági státusz kikristályosodási után helyzetben artikulálódó pozitívista család *ellen*, arra adott reakcióként jött létre (ezt azonban nem minden esetben lehetséges igazolni).

Szemantika és tipológia a filozófiában

A tudományok bizonyítottsága egy fajta *érvényességet* jelent.

A tudományok (vagy akár egy tudomány) bizonyítottsága az ismeretelméleti és a tudományelméleti alapokra visszamenő *tárgyi* és *intellektuális* érvényességet jelent. Ezt célszerűségi okokból nevezzük a tanulmány további részében *tudományelméleti* érvényességnek.

E mellett az érvényesség mellett létezik azonban egy *társadalmi*, másképpen szólva *társadalomontológiai* érvényesség is, ami azon a tényen alapul, hogy amely esetekben ez lehetséges (mint a bírósági vizsgálatok esetén akár mint utólagos célirányított vizsgálatok útján is), mindig azok a tényállások, kijelentések, stb. rendelkeznek társadalmi (társadalomontológiai) érvényességgel és *arra alapuló érdemileg kötelező társadalmi elismertséggel*, amelyek tudományosan vizsgálhatók és ellenőrizhetők.

A tudományok bizonyítottsági státusza sokrétű következményeinek további elemzése során ezért a tudományelméleti és a társadalmi érvényesség két fogalmával fogunk dolgozni (hiszen végső esetben egy társadalom dönthet úgy, hogy nem a tudományelméletileg érvényes konceptusokat tekinti társadalmilag érvényesnek, nem is olyan régen a tudományelméleti érvényességet például mély és megvető elítélésre érdemes „fakticitás”-nak, „tényfetisizmus”-nak deklarálták).

Az érvényesség további önelvűen filozófiai elemzésébe nem bocsátkoznánk bele.

Egyrészt azért, mert a tanulmányunk középpontjában álló tudománytörténeti és filozófiai fordulat szempontjából (a filozófiai szempontjából meghatározó tudományok kritikus nagyságrendjének „bizonyított” bizonyítottsági státusza) erre nincs szükség. Éppen ennek a kornak a filozófiai érvényesség-fogalmai ugyanis nem egyszer kifejezetten *platónikus* jellegűek voltak, és éppen, diametrálisan a tudományfejlődés általunk középpontba állított folyamata *ellen* irányultak (*Lotze*, részben *Brentano*, korábban *Bolzano*).

Másrészt azért nem folytatjuk az érvényesség fogalmának önelvű filozófiai elemzését, mert a *filozófiai szemantika, illetve a szemantika legitimálásának szempontja elégségesen adekvátan alapozhatja meg a tudományok bizonyítottsági státuszának kijegecesedésekor létrejövő új helyzetet a filozófia (és a világnézet) számára.*

Az egyes filozófiai irányzatok tipologizálásánál általában is különös szerepet játszhat a szemantikai szempont érvényesítése. A szemantikai meghatározottság pontatlanul kifejezett köznyelven azt jelenti, hogy csak olyan fogalmat használjunk, amelynek a jelentését megalapoztuk. A tudományok bizonyítottsági státuszának kikristályosodása után ez a megalapozás a bizonyítottság tudományos kritériumaira épül, a filozófiai szemantika vagy közvetlenül vagy közvetetten erre épül, ezen a területen átfedés is létezik tudomány és filozófia között.

Az egyes filozófiák elementáris célja vezető meghatározásaiktól függetlenül is a szemantikai meghatározottság.

Ez a különböző korszakok és iskolák eltérő mértékei szerint ugyan mindig mást jelenthet, mint igény azonban közös és ismétlődő.

A szemantikai megalapozottság miatt volt kikerülhetetlen a mindenkori ismeretelméleti megalapozás is, majd, egy későbbi korszakban a filozófiai szempontból kulcstudományok alaptéziseire alapuló, a "bizonyítottsági státusz" alapján meghatározott igazságfogalom.

Szemantikájukban a filozófiák "alulról felfelé" építkeznek, nem szokványos szóhasználatlallal élve "előszemantikák" egymásutánjára épülnek. A pozitivisták gyökérzetű filozófiai család (és ezzel az egész modern filozófia) egyik alapvető kérdésfeltevése jelenik itt meg: vajon a filozófiai szempontból vett kulcstudományok új bizonyítottsági státusza (egészen pontosan: a szcientikus "bizonyítottság forradalma") nem váltja-e le az ismeretelméletet, mint a filozófiai szemantika meghatározó háttérét (és a szukcesszív "előszemantikák" kritériumát).

A tizenkilencedik század ötvenes-hatvanas éveiben teljessé váló "bizonyítottság" ezért is jelöl ki új tereket a filozófia számára. Az anatómia, a geológia, a darwinizmus, az energia-megmaradás, a periódusos rendszer (hogy csak a leglátványosabb példákat említsük) bizonyított elméletekké váltak. Igazságtartalmuk mindaddig filozófiailag is releváns, eltérő elméleti opciókat egyaránt versenyképessé tevő kompetitív tét és célkitűzés volt. A bizonyítottság szintjének ilyen kiteljesedése azonban többé-kevésbé már meg is határozza a filozófiai előszemantikák vagy szemantikák felépülését. Ha a filozófia meghatározott kritériumokra akarja felépíteni saját szemantikáját, nem is kerülheti ki azt, hogy ilyen vagy olyan formában ne fogadja el a bizonyított kulcstudományok alaptéziseit, bármit is kezdjen ezen az alapon azután immár „filozófiailag” a maga ismét eredendő filozófiai célkitűzéseiben.

A bizonyítottsági státusz elérése előtt az egyes filozófiák, a maguk differenciálódásának logikája mentén az egyes versengő paradigmák „mögé” álltak, a bizonyítottsági státusz elérése után le kell válniuk a tudományokról, de úgy, hogy nem állítanak fel párhuzamos világokat (ahogy a korábbi szisztematizáció vagy rendszeralkotás számos módja is lehetetlenné válik számukra).

A pozitivisták filozófiai család (a maga összes történelmi váltiozatában) tehát az ú.n. "bizonyítottsági" szemantika alapjára helyezkedett, ami hosszú és nehéz orientációs folyamatok kialakulását jelentette az immár sajátosan "filozófiai" problematika meghatározására magán ezen a filozófiai családon belül.

Annál meglepőbb ehhez képest, hogy megjelennek olyan jelentékeny filozófiák, amelyek nem a szemantika meghatározottságnak ilyen vagy ehhez hasonló kiépítését tekintik elsődleges céljuknak, hanem egy specifikusan szemantikai jellegű "meghatározatlansági reláció"-ból indulnak el.

Ellentétben a "bizonyítottság" szemantikájával a "meghatározatlansági" szemantika nem megy vissza előszemantikákra, vagy ami még ennél is fontosabb, olyan kategóriák bevezetésével indítja meg diskurzusát, amelyek az indulás fázisában még nem mehetnek vissza egy mögöttük álló, őket megalapozó bizonyítottsági szemantikára. A meghatározatlansági szemantikával való kezdés valójában védtelenné teszi a filozófiát.

Fogalmi ugyanis nem számolhatnak az olvasó azonnali megértésével, önkényessé és tetszőlegessé teszi annak értelmezését.¹

Általánosságban érdemes ezért abból kiindulnunk, hogy a meghatározatlansági szemantika ilyen "meghatározatlan" jellege csak *átmeneti*, hiszen az adott filozófia érvényessége szempontjából egyáltalán nem közömbös, hogy legitimálódik-e "menet közben", a kifejtés során ez a szemantika, azaz felvesz-e az adott filozófia fogalomrendszerének igazságtartalma meghatározott kritériumokat, amelyek azután interszubjektíven eldönthetővé teszik az egész fogalomrendszer igazságát, azaz - prózaian szólva - megteremtik a filozófiai egyértelmű filozófiai "érthetőségét".²

Általában tehát kimondható, hogy a bizonytalansági (meghatározatlansági) szemantika az elviek szintjén szorul legitimációra, s emiatt az ilyen típusú filozófia korpuszának érdemleges része magának ennek a legitimációs folyamatnak a véghezvitele (a kifejtés során a meghatározatlanságnak meghatározottsággá való alakítása).

Ezen az általános összefüggésen belül azonban nem közömbös, hogy egy meghatározatlansági szemantikára felépített filozófia a filozófia számára fontos kulcstudományok bizonyítottasági státuszának teljessé válása előtt, vagy az után fogalmazódik-e meg. Nyilvánvalóan (ebből az egyetlen szempontból!) jóval problémátlanabb egy, a bizonyítottasági státusz teljessé válása előtt kialakított meghatározatlansági szemantika (mondjuk Hegel filozófiája), mint egy hasonló szemantikájú koncepció a tizenkilencedik század ötvenes-hatvanas évei után (mondjuk Husserl fenomenológiája³).

Természetesen még ez a rendkívül fontos szempont sem jellemezhet egy filozófiát kizárólagosan, ezért az előbbi demonstratív szembeállítás nem fejezhet ki közvetlenül értékítéletet. Megjegyzendő azonban, hogy mind Hegel, mind Husserl a maguk egymástól rendkívül eltérő módján kivételesen tudatos erőfeszítéseket tesznek a kezdetek meghatározatlansági szemantikájának menet közben való ("work in progress") meghatározására, azaz legitimizálására. Éppen ezzel a tudatos legitimálási törekvéssel áll szemben például a posztmodern filozófia korunkra kikristályosodó alaptípusa, amelyiknek

¹ Egészen szóról szóra véve ezt a helyzetet a meghatározatlansági szemantika fogalmi a filozófia indulásakor természetesen még nem "legitimem" (nem mennek vissza olyan elő-szemantikákra, amelyek ezt megalapozhatnák), de egy másik igen konkrét értelemben nem is lehet "megérteni" őket, mert az olvasó nem tudja meghatározni az ilyen fogalmak jelentését.

² Természetesen egy filozófia "érthetősége" nem azonos a köznyelv, vagy a mindennapi tudat érthetőségi követelményeivel. A valóságos hermeneutika számos lényeges alapfelvetését zárójelbe téve arra utalnánk, hogy egy filozófia "érthetősége" bizonyos szemantikai alapfeltételektől függ, amelyek lehetővé teszik az adott filozófiai fogalomrendszerének meghatározott kritériumokhoz való viszonyítását. A "meghatározatlansági" szemantika nem rendelkezik ezekkel a kritériumokkal, már csak azért sem, mert tevélegesen belekezd a filozófia kifejtésébe ilyen kritériumok megadása nélkül (azaz önmaga dönt egy ilyen fogalomhasználatról, ezért e felvetés nem is lehet kritikai irányzatú, csak deskriptív).

³ Nyomatékosan hangsúlyozzuk, hogy mint minden más irányzatot, aktuálisan a fenomenológiát is kizárólag csak *ebből az egy szempontból* jellemezzük, minden ezen túlmenő értékelés vagy jellemzés kívül esik érdeklődésünkön. A fenomenológia terminológiánk szerinti "meghatározatlansági" szemantikáját igen frappánsan írja körül Max Horkheimer, amikor a "régí absztrakció-elméletek" elutasításáról ír Husserlnél. A szemantika legitimációjának elutasítását és a (fogalmaink szerinti) "meghatározatlansági szemantika" uralmát így azzal magyarázhatja, hogy az "általános" éppolyan "eredeti" e felfogás szerint, mint a "különös", így az immár az "általános" szemantikájává változott "meghatározatlansági" szemantika nem is szorul - Horkheimer Husserl-ről - legitimációra. Ld. Horkheimer, 1990. 391-392.

egyenesen specifikus vonása lehet a kezdetek meghatározatlansági szemantikájának kezelésmódja: ez az irányzat ugyanis nemcsak hogy nem legitimálja a maga bizonytalansági szemantikáját, de dekonstrukcióként mintegy identitás-alkotó, kreatív provokációként azzal meg sem próbálkozik.

A szemantika sajátos szerepét a filozófiai iskolák tipológiájában tehát elsősorban a meghatározatlansági/bizonytalansági, illetve a meghatározott/kritériumokkal rendelkező filozófiai szemantikák kettősségének heurisztikus termékenységében látjuk.⁴

A lehető legnagyobb általánosságban kifejezve a második típus a tizenkilencedik század második felével indulva a pozitivistá filozófiai család jellemzője, amíg az első csoport egyes jelentős irányzatai mind valamely szinguláris sajátosság, történelmi helyzet, filozófia-politikai struktúra, távlatos célkitűzés vagy más hasonlóan egyedi ok készítésére jöttek létre, de - éppen a posztmodern filozófia említett markáns kivételével - a filozófiai korpusz kifejtésének során mindegyikük legfontosabb feladatának a már bevezetett, használt, ám még nem legitimált (s ezért a köznyelv fogalmai szerint még nem "érthető") fogalomkészlet elfogadtatását és magyarázatát tekintették. Úgy gondoljuk, hogy a szemantika ilyen szellemű tipológiai igénybevétele a filozófia vagy akár a filozófiatörténet számos olyan problémáját is segíthet megoldani, amelyek ma még megoldatlannak tekinthetők.⁵

A szemantikai szempont azonban az egyes nagy csoportokon belül lévő kérdések tisztázásában is szerepet játszhat. Erre adhat kiemelkedő példát Max Weber protestáns etika-konceptiójának elemzése. Ebben a "filozófiai etika", az "üdvjavak forgalma" és a klasszikus értelemben "ideológia" (a történelmi értelemben vett "világnézet"⁶) szemantikai terei közötti átjárás tanulmányozható immár ugyanazon a nagy filozófiai családon, ezúttal a bizonyítottasági szemantikán belül.

Max Weber koncepciója a protestáns etika részesedéséről a modern kapitalizmus kialakulásában korunkra már sajátos tudományelméleti és gondolkodástörténeti jelentőségre tett szert. E jelentőség legfontosabb összetevője az, hogy az elmélet egyfelől egy hatalmas reáltörténelmi folyamat teoretikus értelmezése és egyben annak magyarázata is, miközben ugyanez az elmélet másfelől a történelmi-szociológiai elméletképzés önálló módszertani szerepre szert tett kiemelkedő képviselője, ami többé-kevésbé önállóvá vált, elszakadt eredeti

⁴ Mindezzel annak a hipotézisnek is szeretnénk hangot adni, hogy e két típus szembeállítását és egyre egzaktabb szisztematikus és történelmi elemzése lehet a szemantika filozófiai alkalmazásának legtermékenyebb területe, jóllehet a Carnap-fémjelzte mesterséges, kijelölt feltételekkel rendelkező szemantika látszólag jobban megfelelt a sajátosan filozófiai igényeknek. E koncepcióról önmagában ld. pl. Stegmüller, 1954. 39-40.

⁵ Feyerabend, jellemző módon a szemantika kifejezés használata nélkül, beszél arról, hogy "meg kell tanulni olyan fogalmakat használni és olyan mondatokkal érvelni, amelyek számára nem állnak még rendelkezésre a használat szabályai". Ld. Feyerabend, 1976. 336. – Jóllehet e meghatározás a meghatározatlansági szemantikát írja le, a szövegösszefüggésből világos, hogy Feyerabend a szemantika menet közben való legitimálásának folyamatát természetes feltételnek tartja.

⁶ Mint a későbbiekben még inkább nyilvánvaló lesz, ez a sokértelmű fogalom ebben az esetben a II. Internacionálé teoretikusainak, a *Die Neue Zeit* folyóirat munkatársainak "világnézet"-fogalmát jelenti, amely a korszak legnagyobb társadalmi relevanciájú filozófiai felvetése volt. E teoretikusok ugyanis, Marx-ot követve, de e fogalmat önállóan is alakítva, a "világnézet" fogalmában foglaltak össze mindent, ami e szóhasználatban "felépítmény"-jellegű volt és amelyet egyértelmű függőségbe hoztak az "alap"-tól, amivel egyértelműen megvonták e felépítmény-mozzanatoktól a történelem alakításának képességét. Ld. erről Kiss, 1981. 91-125.

kontextusától, sőt, jelentőségét még attól függetlenül is kiemelkedőnek tartják, hogy vajon "helyes"-e az elmélet tartalma maga.⁷

Miközben az elméletnek ezen kiemelkedő státuszát módszertani okokból huzamosabb ideje figyelemmel kísértük, egyre fontosabbnak tűnt szemünkben e történeti-szociológiai magyarázó elmélet sajátos etikai, azaz filozófiai-etikai karakterének vizsgálata. Nem szorulhat magyarázatra, hogy egy ilyen kivételes módon eredményes elmélet sajátos etikai irányú vizsgálata nem is egy szempontból bizonyulhat eredményesnek az etika története és általában az etikai gondolkodás szempontjából is. A történeti-magyarázó elmélet sajátos etikai tartalmának önálló vizsgálata egyben tételezése a kiindulópontként említett szemantikai transzformáció kutatásának is.

Az, hogy Max Weber alapkérdésfeltevése nem szorulhat különösebb magyarázatra, egyértelmű. Mélyen teoretikus és világtörténelmi mozzanatokat egyesít nagyvonalúan. Egy különleges helyzetben fellépő etikai koncepció történelmi szerepének meghatározása a tét, egy etikai koncepció pedig nemcsak a filozófia és a társadalom történetének kiemelten szenzibilis területe, de egyén és történelem viszonyának, e talán legnagyobb filozófiai kérdésnek egyik legfőbbbetmondó esettanulmánya is. E két univerzális kérdéskör ezen összefonódása mindezekben túlmenően olyan sajátos új metodikai kihívásra adott érvényes választ, amelyről az előzőekben már azt kellett megállapítanunk, hogy e módszertani jelentősége már végérvényesen önállósodott is. Éli a maga független életét az emberi gondolkodás nagy emlékművei között, egyértelműen függetlenedve magának az elméletnek az igazságtartalmától, illetve annak lehetséges megítéléseitől.

I. Filozófia a tudományok bizonyítottsági státuszának kikristályosodása után

Dühring kritikai pozitívizmusa – az új filozófiálás egyik esete

A meghatározó tudományok bizonyítottsági státuszának kikristályosodási helyzetében kialakuló pozitívizmus fontos képviselője részvevője Eugen Dühring, aki éppen szcientista érdemei miatt nagy hatást fejt ki a német szocialista mozgalomban is, mellette Lange, aki klasszikus jelentőségű munkát jelentet meg a szociális kérdésről, a természettudományos materialisták, élükön Büchnerrel, akik az ötvenes-hatvanas években a német társadalom tudományos progressziójának elvi általánosító filozófiáját is megalkották (ez az úgynevezett természettudományos materialista filozófia, ami nem összekeverendő a materializmus számos-számtalan többi filozófiai változatával).

Eugen Dühring *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfaengen bis zur Gegenwart* műve azért sajátos szisztematikus képződmény, mert a német gondolkodás fejlődéstörténetében addig a döntő küzdelmek egyik pólusán sem helyezkedett el pozitivisztikus típusú gondolkodás a maga *tiszta* formájában (mint ekkor, azaz a tudományok bizonyítottsági státuszának elementáris hatására).

⁷ Egy megvilágító erejű példa: Jaspers, 1988.78-80.

A klasszikus hagyomány minden lényeges irányzatának volt ugyan igen lényeges pozitivistá (tudományközpontú) eleme, s a filozófiai küzdelmek fő tartalmi irányait mégsem a pozitívizmus, illetve annak ellenfelei közötti nyílt és kifejtett ellentét határozta meg.

Dühring korai korszakának legfontosabb átfogó alapgondolata a filozófiának a tudományok melletti új, *mellérendelt* helyzetének következetes és magas színvonalú artikulálása. Az értelemdadás, a mellérendelés az ismeretelmélettől független alapokra helyezett kimondása tipológiai érvennyel különbözteti meg Dühring új német pozitívizmusát az angol vagy a francia pozitívizmus korábbi típusaitól.

A németországi helyzet abban tért el a pozitívizmus addigi változatainak történelmétől, hogy a metafizikakritikus, szcientikusan erős pozitívizmus ekkor, azaz a tizenkilencedik század ötvenes és hatvanas éveiben - nem kész és erőteljes, érvényük teljében lévő idealista-metafizikai rendszerek befolyási övezetében, de mély, történeti-politikai válságban lépett fel.

A mellérendelés ilyen kiindulópontja újrendezi a filozófiai diszciplinák egész rendszerét.

A mellérendelés a filozófia új kiindulópontja.

Az érték- és értékelésmentes tudományok és azok számos lehetséges összegezése az egyik pólus, ennek felépítésében a filozófia a bizonyítottsági státusz forradalma után csak módszertani oldalról vehet részt.

Az értékeken konstituált filozófiai diszciplinák (így az esztétika, etika vagy a vallásfilozófia) alkotják a másik pólust, ez megmarad filozófiai területnek.

Ez az a két pólus, amely immár csak a mellérendelés viszonyában állhat egymással.

Eugen Dühring az egyértelmű, módszertanilag megalapozott és már a megfelelő filozófiai identitással is rendelkező német pozitívizmus első kiemelkedő képviselője Hegel filozófiáját olyan képződménynek látja, amelynek oly mértékben nincsen kapcsolata a mértékadó tudományossággal, hogy ilyen okokból még a vele folytatott vita is felesleges.

Dühring pozitívizmusa minden egyértelműsége ellenére azért sajátos szisztematikus képződmény, mert a német klasszikus filozófia fejlődéstörténetében Kant óta a döntő küzdelmek egyik pólusán sem helyezkedett el pozitivistikus típusú gondolkodás a maga tiszta formájában. Ezzel együtt helytelen az a filozófiatörténetben széles körben elterjedt vélekedés, miszerint a (kant-utáni) klasszikus idealizmusban minden pozitívizmus-ellenes volt. *A német klasszikus filozófia a maga fejlődésében ugyanis olyan polarizációkat teremtett, amelyekben a pozitivistá-típusú gondolkodás elemei megoszlottak a döntő ellentétek között.* Ezzel együtt Kantot a „pozitivistá” családba sorolni ma is ritka, mint a fehér holló, a sok metafizikus értelmezés közben szinte már a „kriticismus” tényének kimondása is kiveri a biztosítékot.

Dühring klasszikus pozitívizmusának megszületéséhez számos külső ok mellett elsősorban éppen az a vákuum volt szükséges, ami 1948-49 után Németországban beállt. Röviden összefoglalva *a tudományok bizonyítottsági státuszában beálló kritikus változás* volt a filozófiai vákuum egyik (legfontosabb) oka, a másik (legfontosabb) ok a német forradalom veresége és az azzal összekapcsolódó számos, filozófiaiilag is releváns mozzanat.

Dühring a hatvanas években már mindenesetre így látja: “Ők hárman (Fichte, Schelling és Hegel), mindegyik a maga módján, a különleges megvilágosodás képességét tulajdonították önmaguknak, amelynek birtokában abban a hitben voltak, hogy toronymagasan állnak a közönséges tudományos ész és a tapasztalati tudás szükséglete fölött és a felkent apostolok önhittségének magaslatáról tekintettek le a szigorú tudományokra.”⁸ A hatvanas évek Dühringjének ezt a Hegel-kritikáját mindmáig egyetlen filozófiatörténet sem találta érdemesnek arra, hogy szigorúbb vizsgálat alá vonja a hegeli (és ezáltal a klasszikus német) filozófia 1849 utáni valóságos “végé”-nek összefüggésében.

Dühring Hegel-kritikájának lehetséges hatalmas elvi jelentősége abban állt, hogy személyében egy a kor (a közvetlenül Hegel-utáni kor szintjén) álló, igen képzett és igen tudatos pozitivista (immár a bizonyítottsági státusz kialakulása után) kerül szembe Hegellel.

Az első valóságos “pozitivizmus”-vita lehetősége merült fel. Számunkra szélsőséges evidencia, hogy az első valódi német pozitivista Hegel-ellenes küzdelme már csak azért is kitüntetett történeti és szisztematikus jelentőséggel rendelkezett volna, mert olyan történelmi korban, társadalmi légkörben és fogalmi koordináták között vívhatták volna meg, amelyek kitüntetett helyet biztosítottak volna számára a Hegel-viták egyetemes és máig véget nem érő történelmében. Hegel egyik későbbi, pozitivista alapon álló kritikája sem rendelkezhetett az eredeti “itt és most”-nak ebből az egyértelműségéből származó számos elméleti előnyével. Az *a tény továbbá, hogy az első valóságos pozitivizmus-vita Dühring és Hegel között elmaradt, egyben önmagában is cáfolata a filozófiatörténetírás és a filozófiai tudat azon mély meggyőződésének, hogy Hegelt a pozitivizmus szorította volna a filozófiai gondolkodás periferiáira*, azaz, hogy irányzat állt irányzattal szemben. A tézisként is megfogalmazható alapvető tény ezzel szemben az, hogy a leginkább Dühringben artikulálódó pozitivizmus a maga idejében ugyanúgy elmulasztotta a maga részletes számvetését Hegellel, mint ahogy Hegelnél is hiányzik a kora pozitivizmusá(i)val való részletes és kifejtett kritikai számvetés.

A dühringi pozitivizmus azonban nem azért mulasztotta el a Hegellel való kritikai számvetést, mert vak lett volna ezzel a kihívással szemben, de azért, mert ez a kihívás számára a hatvanas évekre (immár a bizonyítottsági státusz kialakulása után) már nem létezett. Dühring (és a kor) számára a hegeli filozófia ekkorra már annyira halott volt, mintha sohasem létezett volna. Nem a hegeli filozófia plauzibilitásának ilyen rohamos csökkenése az, ami kutatásra érdemes, de e folyamat háttere.

Dühring Hegelhez való viszonyának szenzációs motívuma, hogy az első német pozitivisták majdhogynem kizárólagosan átveszi (a pozitivistának nem nevezhető) Arthur Schopenhauer Hegel-kritikáját. Dühring ugyan alaposan ismeri Fichtét, Schellinget és Hegelt, jóllehet a tudás belső arányairól művei már kevesebbet árulnak el, érdeklődik továbbá az ú.n. “természetes” dialektika iránt, említést tesz a dialektikus módszer “vonzerejé”-ről, és elismeréssel szól Schelling “indifferenciá”-járól⁹, ennek ellenére a Fichte-Schelling-Hegel-vonal megítélésében maradéktalanul átveszi Schopenhauer érvelését.

Van valami önkénytelenül is *groteszk* abban, hogy a modern értelemben vett első német pozitivista a létmetafizika filozófusáról a következőket írja: “Ő (Schopenhauer - K.E.) volt az

⁸ Dühring, 1869. 425.

⁹ Ezt az ésszerű (verstandesmaessig) gondolkodással rokonnak tartja (Ld. Dühring, 1869. 433.)

első, aki először emelt kezét azokra a bálványokra, akiket Németországban mindaddig nagy filozófusoknak adtak ki.¹⁰ E megállapításnak most csak legfontosabb történeti utalásaira térnénk ki: Dühring kor- és nemzedékmeghatározta (azaz elsősorban nem személyes) ismerethiányára utal, hogy Fichté-t és Schellinget egy lapon említi Hegellel (e vonulat ötvenes évekbeli állandó együttlemítése minden kétséget kizáróan Schopenhauertől ered, aki azonban azért élhet ezzel az azonosítással, mert amikor ő megírja döntő művét, a tizenkilencedik század második évtizedében, e Fichte-Schelling-Hegel-vonal valóságos realitás a német filozófiai tudatban, ami azután a huszas évektől fokozatosan Hegel kizárólagos hegemoniájának adja át a helyét.

Az első antimetafizikus német pozitivista számára Hegel metafizikájának kritikáját tehát egy par excellence metafizikus gondolkodó érveinek átvétele szervezi meg, a filozófiai plauzibilitás arányai teljesen eltorzulnak: amíg Dühring nem ad már esélyt a hegeli filozófia új átvilágítása számára, hihetőségét a minimumra csökkenti, addig szemében az akaratmetafizikus Schopenhauer plauzibilitása igen magas. *Ahogy Hegelt nem akarja átvilágítani esetleges pozitivista vagy tudományos mozzanatok kimutatása érdekében, úgy Schopenhauer filozófiájának azon részei sem érdeklik, amelyek diametrálisan ellene mondanak saját Hegel-kritikájának.*

Mivel nem fedez fel Hegelben semmi pozitív tudományosat, metafizikakritikus törekvései annál egyenesvonalúbban érvényesülhetnek. Ezért sikerül első ízben létrehozni német földön egy tiszta és egyértelmű, önmagát minden metafizika meghaladásaként értelmező pozitívizmust.

Azt kell mondanunk, hogy e hiányos Schopenhauer-értelmezésnek is van legalábbis egy kiemelkedően pozitív következménye a dühring-i kritikai pozitívizmus paradigmája számára: az élet értelme, a világfájdalom, az "optimizmus" és "pesszimizmus" szuggesztív kérdésfeltevése, amit Dühring elfogad az "új" filozófia aktuális fő problémájának, *termékenyen és szuggesztíven kapcsolódott össze már Dühringnél is a metafizikakritikus pozitívizmus tudományfilozófiai alapzatával*: ezért jött össze már Dühringnél a nietzschei nagy paradigma két, egymással szisztematikus kapcsolatban nem álló birodalma: a tudomány- és metafizikakritikus kritikai pozitívizmus és a lét értelmére rákérdező összembari történeti identitás és az erkölcsi megalapozó belátások sajátos egysége. Dühring antimetafizikus beállítottsága azért sem mutatott érdeklődést a hegeli filozófia előremutató, önmagukban, tiszta formában azonban soha meg nem jelenő tartalmi iránt, mert ebben az olvasatban sorsszerűen kapcsolódott össze a hegeli "metafizika" kizárólagosságának felvetése a természetfilozófia középpontba állításával. Bizonyos valószínűséggel következtethetünk arra, hogy a merő "fantasztikum"-nak olvasott hegeli természetfilozófia, melyet Dühring egy helyen "a költészet karikatúrája és a természetre vonatkozó tudás köztes lényé"-ként¹¹ ír le, volt az, ami végképp egyértelművé tette Dühring számára Hegel filozófiai kvalitásait.

A gondolkodás egységességének követelménye a kritikai pozitívizmus egyik legfontosabb elméleti-filozófiai tulajdonsága. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a kritikai pozitivista gondolatrendszeren belül maga a "filozófia", hiszen ez sem mint eredmény, sem mint

¹⁰ Dühring, 1869, 428.

¹¹ Dühring, 1869, 432

követelmény nem származhat (immár a bizonyítottsági státusz kialakulása után) az egyes (szak)tudományokból.

Dühring az “egységesen összefoglaló gondolkodás”-t elválasztja a szubjektumnak a korábbi idealizmusokban megjelenő meghatározottságaitól, azaz az egységes gondolkodás képességét nem köti egy olyan szubjektum-fogalomhoz, amelyik “szemlélő” lenne: “Nos, a dolgok rendszerének egy szubjektumra, mint középpontra való vonatkoztatása valóban az egységesen összefoglaló gondolkodás elkerülhetetlen következménye. Ennek a középpontnak azonban semmiképpen sem kell egy szemléletes tudat formájával rendelkeznie. Az a szubjektum, amelyikre a dolgok rendszerének egységét vonatkoztatják, nem más, mint az egységes funkció korrelátuma a gondolkodásban. A lét egységének ez a tiszta gondolata a szemléletnek semmiféle meghatározottságát nem rejtí magában és ezért alkothatja a világ szemléletének középpontját, anélkül hogy akár az idealizmus ellen, akár az idealizmus mellett bármit is határozottan állítana.”¹²

A kritikai pozitivizmus filozófiájának bölcsőjénél állunk. A lét egysége, az egységes tudat tehát eloldódott a korábbi idealizmusok mentális előfeltételeitől s igazi pozitívista módon megalapozását a funkcióban, azaz - némileg tágabb értelemben - ismét magában a praxisban nyerte el.

A tapasztalat rendszereként felfogott világ (immár a bizonyítottsági státusz kialakulása után) természetesen teljességgel azonos a tapasztalat körével, a kanti lehetséges tapasztalat problematikája így vált át tételesen is pozitívista megalapozássá. A tapasztalat e középpontba állításával Dühring azonban még nem elégedik meg: filozófiatörténeti relevanciával is rendelkező harcba kezd a kanti filozófia szubjektív idealizmusként való értelmezése ellen, sakra száll Schopenhauer- és a Berkeley-féle (éppen Schopenhauer által felújított és nagy nyomattal az érdeklődés középpontjába állított) szubjektív idealizmussal szemben. Az ötvenes és hatvanas évek egyetemes filozófiai-filozófiatörténeti jelentőségét bizonyító ténnyel állunk szemben. Dühring prófétának bizonyul: a neokantiánus irányok egyik titkát leplezi le már kialakulásuk pillanatában: többek között a tér és idő “szubjektivitásából” próbálták megkonstruálni a “tapasztalati valóság csaló jellegét”.¹³

Dühring korai korszakának legfontosabb átfogó alapgondolata immár a bizonyítottsági státusz kialakulása után) a filozófiának a tudományok melletti új, mellérendelt helyzetének következetes és magas színvonalú artikulálása.

Igen világosan érzékelteti ezt a fordulatot Dühringnek az a gondolatmenete, amelyben Malthus és Carey gazdasági elméletének összevetése során megállapítja, hogy az egyikből pesszimista, a másiktól optimista életviteli, “életértékelésbeli” konzekvenciák következnek. E mellérendelést megalapozó életszemléleti komplexumban pillantja meg Dühring a filozófia új, immár “mellérendelt” önálló feladatát: “Egy nagyon is gyakori és nemünk sorsával a legbensőbb kapcsolatban álló tudományt megosztó ilyen szakadéknak (a két közgazdasági elméletből levonható életszemléleti következtetések - K.E.) azokat is mély töprengésre kell,

¹² Dühring, 1865, 203.

¹³ Dühring, 1865, 206.

hogy indítsa, akik ahhoz szoktak, hogy minden filozófiát, mint hiábavaló vagy éppen káros ideológiát vagy mint skolasztikus sallangot megvessenek.”¹⁴

Az értelemadás, a mellérendelés kimondása tipológiai érvénnyel különbözteti meg Dühring új német pozitivizmusát az angol vagy a francia pozitivizmus korábbi típusaitól. *A pozitivista típusú filozófiák mindenütt lerombolták az érték- és értelemadás “metafizikus” változatait.* Ebből a tudomány szféráin kívül eső területekre nézve többféle megoldás is megszületett már Dühringig, illetve e német pozitivizmus kialakulásáig. A mellérendelésnek ez a változata (szélsőséges metafizika-kritika plusz az értelemadás kérdésének nyílt artikulálása, egyenesen azonosítása a filozófia feladatával) azonban ebben a formában fordultnak, a pozitivizmus történetében lezajlott mutációnak mondható.

Az 1848-at előkészítő progresszív romantikus teleologizmus végzetes válsága, a schopenhaueri pesszimizmus áttörő sikere a kilátástalansággal határos életbizalmi válság alapjait vetette meg. Ha e pszichológiai tartalmak politikai relevanciájára kérdezzük, azt kell mondanunk, hogy e válságtudat nem volt alaptalan.

Az addigi pozitivizmusoktól való eltérés azonban semmiképpen sem feledtetheti e kérdésfeltevés forradalmian új mivoltának egy másik vetületét: az élet értelmének kérdése véglegesen evilágivá vált, megszakadt az a kapcsolata a transzcendenciával, ami az újkori filozófia egész történelme folyamán fennállt.¹⁵

A németországi helyzet abban tért el a pozitivizmus addigi változatainak történelmétől, hogy a metafizikakritikus, szcientikusan erős pozitivizmus ekkor, azaz a tizenkilencedik század ötvenes és hatvanas éveiben - nem kész és erőteljes, érvényük teljében lévő idealista-metafizikai rendszerek befolyási övezetében, de mély, történeti-politikai válságban lépett fel s ezért - egy távolabbi perspektívából nézve ez már jól látható is - a megoldás igényével magára vállalta azt a két feladatot is, melyek a pozitivizmus addigi történelme során rendszerint szemben álltak egymással. A mellérendelés ilyen kiindulópontja újrendezi a filozófiai diszciplínák egész rendszerét.

A dühringi típusú kritikai pozitivizmus meghatározó fogalma a valóság. Előnye ennek a választásnak az, hogy e kategória (ellentétben például a Büchner-típusú természettudományos materializmus ugyanebben az időben artikulálódó “anyag“- vagy “erő“-fogalmával), nincs alávetve a tudományos fejlődés közvetlen és közvetett kihatásainak, jóllehet e fogalom körébe tartozó objektumokat gyakorlatilag a tudományos megismerés körébe tartozó objektumok teszik ki. Miközben azonban mindenekelőtt a szcientikus vizsgálat körébe tartozó “materiális” objektumokat tekinti valóságnak, nyitottsága a nem-materiális, de tudományosan mégis vizsgálható és tárgyilag identifikálható objektumok irányában kiemelkedően termékeny pozíciót biztosít a tudásszociológia, lélektan és más, éppen a szellemi mozzanatok

¹⁴ Dühring, 1865, IV.

¹⁵ Az egész újkori filozófiatörténetet hallgatólagosan meghatározó filozófiai, de kihatásaiban egyben politikai belátás is volt, hogy az élet értelmének (Sinn) meghatározása mindenképpen és kizárólag a tulvilágiság valamelyik változatának artikulálásával lehetséges. Az antimetafizikus pozitivizmusok ugyancsak ideáltípusos válfaja pedig az értelemadás egész kérdéskörét a metafizika körébe utalta. A dühring-nietzschei kritikai pozitivizmus sajátossága e tekintetben az, hogy saját önálló kezdeményezésében fogalmazza meg az értelemadás kérdését, azt azonban éppen a mellérendelés említett struktúrájával egyszerre el is választja e kritikai pozitivizmus tudománylogikái magvától.

tudományos megközelítését megvalósító filozófiai vagy szcientikus diszciplína számára.¹⁶ E pozitívizmus realitás-fogalma tehát onnan nyeri rendkívüli nyitottságát, hogy az összes tárgyi szférát képes a tudomány tárgyává tenni, s nyomban reagál is arra, amennyiben ez valamiért nem lehetséges. Ebben az esetben az adott tárgyat vagy metafizikának nyilvánítja, vagy sajátos, de explicit módon nem-tudományos alapozású "fenomenológia"-ként kísérel meg leírni azt.¹⁷ A kritikai pozitívizmus egyik nagyon termékeny vonása tehát éppen tárgy-fogalmának szcientikus alapozású egzaktságának és ugyanezen tárgyfogalom egyidejű nyitottságának egysége. E tárgyfogalom újrarajzolja a vele szembenálló metafizika-fogalom kontúrait is. Hirtelen olyan szellemi képződmények nagy száma jelenik meg a logikai osztályozásnak ugyanabban az osztályában, amelyeknek addig nem sok közül volt egymáshoz. Így egyaránt metafizika Dühring szemében a vallás és a klasszikus idealizmus, Kant és Schopenhauer, a mindennapi tudat és a tudományos módszer számos eleme is.¹⁸ Mindenesetre ez az új, addig heterogénnek számító elemeket összefoglaló metafizika-fogalom a kritikai pozitívizmus filozófiai discours-jának új eleme.

Dühring kritikai pozitívizmusából árad ön maga történelmi küldetésének magabiztossága, s ez éppen azokban az években már önmagában szisztematikus jelentőségű tény. Az ugyanis, hogy a korszak alkalmas-e vagy sem filozófiára, elválaszthatatlanul kapcsolódott össze az optimizmus vagy pesszimizmus dilemmájával.¹⁹ A mellérendelés e pozíciója ekkor még nem tudatosítja, hogy a kritikai pozitívizmus két szektora egyben az értékmentesség, illetve az értékkonstituált szférákkal azonos, a kritikai pozitívizmus kibontakozása az értékelés szempontjából egyértelműen vágja ketté az univerzumot.²⁰ Az értékelés, illetve értékmentesség területein való magabiztossága okozhatja, hogy Dühring, s később a kritikai pozitívizmus más vezető alakjai (így Nietzsche) is fundamentális kérdéseket mernek megoldani tágabb értelemben vett "pragmatikus", szűkebb értelemben tudásszociológiai érveléssel. Így hivatkozik Dühring e "valóság"-filozófia megalapozása közben arra, hogy a gyakorlat ilyen vagy olyan, de pozitív eredményekre vágyik, s a valóság lényegi meghatározottságára vonatkozó s csupán lehetőségeket megfogalmazó (az eredeti dühringi intenciót legjobban kifejező habermas-i szóhasználat) "megismerési érdekek" valójában "üresek": "Aki egyáltalán megőrzi az egységes gondolkodás erejét, annak találnia kell össz-

¹⁶ Az így kialakuló új filozófiai "tárgy"-fogalom egyetemes, szisztematikus szempontból is igen fontos fordulat, a tárgyalt történelmi helyzetben pedig igen termékeny összehasonlítást tesz lehetővé a büchner-i materializmus anyag-fogalmából következő tárgy-fogalommal, a schopenhauer-i akaratmetafizikából következő tárgy-fogalommal, de ugyanúgy a kezdeti neokantianizmusok vagy éppen a nietzschei filozófia tárgy-fogalmaival is.

¹⁷ Jóllehet a fenomenológiát sem genealógiájában, sem szisztematikusán nem szokták a pozitívizmus sajátosan filozófiai lehetőségeivel kapcsolatba hozni, ez a meg gondolás néhány szempontból igen indokoltnak tűnik számunkra. Jelen esetben azonban csupán azokra a spontán, "vad" fenomenológiai leírásokra gondolunk, amellyel mondjuk Dühring azokat a területeket térképezi fel, amelyek kívül esnek a szcientikus kereteken.

¹⁸ Az egymással addig vagy vitában álló vagy esetleg egymásról tudomást nem vevő gondolkodási iskolák e közös metafizikai csoportban való feltűnése természetesen közeledések és kölcsönhatások nagy sorát indítja el, amelyeket ebből a szempontból még alig vizsgáltak. Hegel és a romantika 1848 utáni "azonosulása"-ról már szövegtünk, de így válik a metafizikakritika megvilágításában bizonyos konkrét összefüggésekben egymással izomorfá Kant és Schopenhauer vagy éppen Kant és a keresztény harmonisztika. Ismét igazolódhat, hogy a szisztematikusan rokon vonások akkor válnak áttetszővé a filozófiai tudat számára, ha annak politikai és tudásszociológiai feltételei megérnek.

¹⁹ Egy sokatmondó példa a magyar filozófia történetéből Erdélyi János Hegel-értelmezése, aki Hegel-kultuszát (és ezzel "optimizmus"-t) a filozófia számára elképzelt "legrosszabb" idő helyetti "legjobb idő" tézisére építette fel. Ld. ezt részletesen: Kiss Endre, 1984/1-2.

²⁰ Az a tény, hogy e Nietzschében kiteljesedő kritikai pozitívizmus éppen az értékmentesség kritériumának tengelyén vágja ketté a filozófiai univerzumot, talán rendkívül tanulságos szisztematikus következményekkel jár és egyben minden későbbi filozófia számára megkerülhetetlen következményekkel jár.

szemlélete számára valamilyen súlypontot és nem maradhat meg homályos lehetőség-eszméknél.²¹

Dühring e praxis- (és egyben tudásszociológia-) fogalmának egyes esetekben kritikussá is válható problematikus oldalával is szembe kell azonban néznünk. Noha igyekezik védekezni a tárgyi-tartalmi mozzanatoknak a gyakorlatra való redukcionista jellegű visszavezetése ellen, egy megoldás tárgyi-tartalmi megalapozottságának vizsgálatára sokkal kevesebb figyelmet fordít, mint arra, hogy ez az adott eredmény mennyiben felel meg az “egységes gondolkodás” gyakorlati érdekeinek. A gondolkodás egységességének követelménye a kritikai pozitívizmus egyik legfontosabb elméleti-filozófiai tulajdonsága. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a kritikai pozitívista gondolatrendszeren belül maga a “filozófia”, hiszen a gondolkodás egységessége sem mint eredmény, sem mint követelmény nem származhat az egyes (szak-) tudományokból. Dühring az “egységesen összefoglaló gondolkodás”-t elválasztja a szubjektumnak a korábbi idealizmusokban megjelenő meghatározottságaitól, azaz az egységes gondolkodás képességét nem köti egy azt hordozó szubjektum-fogalomhoz: “...a dolgok rendszerének egy szubjektumra, mint középpontra való vonatkoztatása valóban az egységesen összefoglaló gondolkodás elkerülhetetlen következménye. Ennek a középpontnak azonban semmiképpen sem kell egy szemléletes tudat formájával rendelkeznie. Azt a szubjektumot, amelyikre a dolgok rendszerének egységét vonatkoztatják, nem más, mint az egységes funkció korrelátuma a gondolkodásban. A lét egységének ez a tiszta gondolata a szemléletnek semmiféle meghatározottságát nem rejti magában és ezért alkothatja a világ szemléletének középpontját, anélkül hogy akár az idealizmus ellen, akár az idealizmus mellett bármit is határozottan állítana.”²² A lét egysége, az egységes tudat eloldódott a korábbi idealizmusok mentális előfeltételeitől s igazi megalapozását a funkcióban, azaz - némileg tágabb értelemben - magában a praxisban nyerte el: “Az egységes felfogás azon középpontja egyáltalán nem viseli magán egy meghatározottabb(!) tudat specifikus természetét. Éppen a meghatározottabb tudat dönthet azonban csak idealizmusról és realizmusról.”²³ Az egységesség tehát a tudat funkciójából, azaz általánosított formában, praxisából következő immanens sajátossága.

Nietzsche tudományfilozófiájának rekonstrukciója

Amikor elsősorban az *Emberi, nagyonis emberi* filozófiai tanulságainak összegezeként a *filozófiai tudományok nietzschei újrendezéséről* beszélünk, e fogalmat a szó szoros értelmében kell értenünk és értelmeznünk. A kriticista pozitívizmus e diszciplináris következménye olyan filozófiai-történeti fejlődés végpontja, amely a hegeli filozófia felbomlásával indult el.

E nietzschei újrendezés, a kritikai pozitívizmus filozófiai esszenciája vagy, ahogy Nietzsche igen találóan nevezi, az “első és végső dolgok”-ról (amint azt az *Emberi, nagyonis emberi* első fejezetének címe látványosan ki is fejezi), való elmélkedés a leggazdagabb, legsokoldalúbb és legkövetkezetesebb új filozófiai kezdeményezés, ami a tizenkilencedik század közepének e hatalmas filozófiai cezurájából nőtt ki. A nietzschei filozófia ebben összefüggésben nem más, mint a *Hegel-utáni és Hegel-nélküli filozófiai univerzumnak az ötvenes-hatvanas évek szélsőségesen bonyolult plauzibilitási és posszibilitási erőterében*

²¹ Dühring, 1865, 202.

²² Dühring, 1865, 203.

²³ Dühring, 1865.

végrehajtott legjelentősebb újrarendezése, az új filozófiai univerzum legjelentősebb, egyetemes érvényű filozófiája. Nemcsak azért gyökeresen új filozófia, mert legtöbb pozíciója “általában” eredeti, de elsősorban azért, mert minden izében egy gyökeresen új filozófiai helyzetből nő ki - olyan helyzetből, a modern tudomány új dilemmáiból, a modern polgári társadalom új konfliktusaiból, amelyek – mutatis mutandis - számos elemükben mindmáig érvényben vannak.

Nietzsche ezen bizvást *világtörténelmi* fordultnak is nevezhető új helyzet filozófiai kihívásainak lényegileg mindegyikét érzékeli (jóllehet az aforisztikus, valójában természetesen “*perspektivikus*” filozofálás éppen a *filozófiai szisztematika látszólagos hiánya miatt* e tényt maradandó érvénnyel homályosíthatta el).

A tudományok bizonyítotttsági státusza kialakulásának talaján kialakuló filozófiai vákuumot betöltő, az ötvenes-hatvanas években egymással körkörösén harcoló új törekvéseket és a nietzschei filozófia érett formáját *minőségi különbségek* választják el egymástól. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy ezt a filozófiát csakis az ötvenes-hatvanas évek filozófiai koordináta-rendszerében lehet adekvátan értelmezni. Löwith szavát a maga ellentétébe fordítva variálva: Hegeltől Nietzschéig *nem* vezet út (legfeljebb egy spekulatív filozófia- vagy inkább szellemtörténet számára).

Hegel után két évtizedes, az egyes irányzatok mindenoldalú küzdelmét magával hozó szisztematikus vákuum jön létre, amelyben Nietzsche filozófiája kialakul. Az új nagy filozófia javára szóló kvalitatív differencia adódik egyrészt abból, hogy Nietzsche rendkívüli erővel hozza magával és legalábbis érett, középső korszakáig maradéktalanul képviseli is a német klasszikus filozófia lényegi “esztétikai-filozófiai művelődési rendszeré”-nek (Windelband) világképét, ami meghatározza az új filozófiai helyzetre adott válaszában nembeli, egyetemes, vagy akár (Nietzsche által előszeretettel és uttörően használt jelzővel) “ökumenikus” jellegét.

Nem kisebb azonban a szerepe annak sem, hogy Nietzsche az ötvenes-hatvanas évek új filozófiáinak mindhárom legfontosabb irányzatával intenzíven foglalkozik. A sokáig egyoldalúan és szélsőségesen túlhangsúlyozott Schopenhauer-hatáson kívül magas szinten és “egyidejűen” reflektálja mind Lange induló, a későbbiekre egyáltalán nem emlékeztető neokantianizmusát, mind Dühring nagyjelentőségű és igen korszerű pozitívizmusát.

Az Emberi, nagyonis emberi-ben megvalósított új filozófiai koncepció ennek fényében kemény és az elképzelhető legmagasabb szinten előkészített új világkép, egy betegségtudattól gyötört, épp e művel gyökeres pályamódosítást végrehajtott gondolkodó (foglalkozását tekintve klasszika-filológus) műve, akiről sem a maga korában, sem utóélete legnagyobb részében már csak a róla kialakuló image-változatok vagy legendák miatt sem képzelhette senki, hogy ilyen egyetemes filozófiát hozott létre. Természetesen akadtak már a századfordulón olyanok, akik Nietzsche valóságos filozófiai jelentőségével tisztában voltak. Ezek közül Max Weber Nietzschéhez való viszonyát (az erről szóló szakirodalom gazdagsága ellenére is) mindmáig homály övezi, Troeltsch nem írt jelentősebb Nietzschéről szóló önálló művet, Georg Simmel nagyszerű, döntő jelentőségű “valóságfilozófiai” elemeket tartalmazó Nietzsche-képében kevés az analitikus feltáró mozzanat, Max Scheler sok esetben tudatosan tünteti el a nietzschei kritikai pozitívizmus reá gyakorolt meghatározó hatását és számos nagy gondolkodó eljárását előlegező módon úgy fejleszti tovább Nietzschét, hogy a kétségtelenül új produkcióiban nem tünteti fel Nietzsche szerepét. Tönnies írt összefüggő munkát

Nietzschéről, kétségtelenül még igen korai filozófiai értelmezései azonban távolról sem érik el szociológiai műveinek színvonalát. *Vaihinger* Nietzsche-képe a meghatározó vonások mellé sok kevésbé fontosat is illeszt, amivel azok sokat veszítenek átütő erejükből és koherenciájukból. *Vaihinger* mélyen, majdhogynem konzseniálisan érzékeli Nietzsche kriticista-szcientista vonatkozásait, miközben, ezzel egyidejűleg, differenciálatlanul és reflektálatlanul szemléli Nietzsche “politikai” és “szociológiai” vetületeit, amivel azután Nietzsche-értelmezése logikusan csakhamar a recepció perifériáira szorul vissza, magával rántva oda *Vaihinger*nek a tudománykritika, illetve a pozitívizmus-kérdésben elért feltűnő eredményeit.

Nietzsche kritikai pozitívizmusának minőségi ugrása az őt közvetlenül megelőző, illetve meghatározó ötvenes-hatvanas évekbeli irányzatokhoz képest a pozitívizmusnak és a kriticismusnak a kor szintjén álló, történelmi jelentőségű egyesítéséből áll. Már a korai *Dühring*ben vannak tudatos törekvések erre, s épp a hetvenes években születtek Ernst *Mach* ugyanerre irányuló és mindeddig a legismertebbé vált kritikai pozitívista törekvései, amely azonban, mint “empirikriticismus” talán mindmáig nem részesült még olyan rekonstrukcióban, amely szisztematikusan feltárta volna épp a pozitívizmus és kriticismus Ernst *Mach*-i egyesítésének sajátosságait. Jelentősnek tartjuk ennek felismerésében ugyancsak *Vaihinger* egy fiatalkori (és majdnem hihetetlenül korai!) kísérletét (1876), amelyben ő az 1848 utáni filozófiai kibontakozást a Schopenhauer-ben egységben egymás mellett élő eklektikus tendenciák egymással párhuzamos, de fontos elemeire szétbomló kibontakozásaként dolgozza fel. Itt Eduard von *Hartmann*-t a schopenhaueri *idealista metafizika*, *Lange*-t a Schopenhauerban ugyancsak artikulálódó *kriticismus*, *Dühring*-et pedig a klasszikus *pozitívizmus* folytatójának, önálló kidolgozójaként értelmezi. Egy ilyen vetületben sajnálhatjuk csak igazán, hogy *Vaihinger*, aki mindaddig talán a legtöbbet látta meg (és mondta is ki) Nietzsche nagy koncepciójának lényegi összetevőiből, a későbbiekben egyszerűen felül a kilencvenes évek még szelektív és hiányos Nietzsche-értelmezései legjobb esetben is csak publicisztikus fordulatainak. Ezért az immoralista Nietzschéről és az “átértékelő” Nietzschére vonatkozó hamis értelmezések visszamenőleg is elbizonytalanítják őt az egykor tisztán látott “kritikai pozitívista” Nietzschéről alkotott saját ítéleteiben is.

Nietzsche a kritikai pozitívista paradigma megalkotásának pillanatában egyben már gyökeresen ki is tágította a kritikai pozitívizmus programját, amennyiben - a *filozófiai mellérendelésnek* az ötvenes-hatvanas évekre jellemző programjára emlékeztető módon - az erkölcsi értékelés vonalán e filozófiai szféra részévé teszi az ember, még inkább az *emberiség univerzális történeti identitásának* tematizálását. A kritikai pozitívizmusnak önmagában ugyanis egyáltalán nem feladata az emberiség történeti identitásával való foglalkozás, vagy ismertebb nevén az “értékek átértékelésé”-nek programja. Ernst *Mach* például nem hirdette meg *közvetlenül* az értékek átértékelését, amivel a két nagy új területet, a monográfiánk címében is szereplő “kritikai pozitívizmus” és a “történeti identitás” szféráit nem a (metafizika-kritika *előtti*) szisztematikus kapcsolat, de a mellérendelés új viszonylata rendezi csak egymás mellé. Csak zárójelben kellene megjegyeznünk, hogy *Mach* felvilágosodása és humanista-reformista társadalomszemlélete természetesen beleillik a “történeti identitás” eredendően is rendkívül széles fogalomkörébe, azaz – ezen a szalon – *Mach* “kritikai pozitívizmus”-a sem nélkülözi az átértékelés mozzanatát, még akkor sem, ha az semmiképpen sem ölti a nietzschei átértékelő filozófiai alakzatát.

A filozófiai tudományok nietzschei újrendezése tehát egyrészt magában foglalja a kritikai pozitívizmus saját alapokon álló filozófiai tudományrendezését, másrészt pedig - a kritikai pozitívista komplexumának egésze mellett - az új ember, az átértékelés, a történeti-nembeli identitás problematikájából következő filozófiai, immár "mellérendelt", de nem kevésbé releváns új problematikát is. Az ily módon újrendezett filozófiai tudományok egésze, a történeti identitás kérdéseinek komplexuma teszik ki tehát magát a nietzschei filozófiát, jelenti annak legfontosabb perspektíváit és zárul össze "nyílt" rendszerre.

Csoda, teremtés és fajelmélet - a fogalmak történeti szemantikájának változása a tudományok bizonyítottsági státuszának kikristályosodása után

A csodának nemcsak történeti, de jelenkori, aktuális szemantikája is rendkívül kiterjedt, skolasztikus elrendezése szinte lehetetlen. Éppen ennek a jelenkori sokrétűségnek a tudatában is (amely gazdagságból e tanulmányban elsősorban a tudomány/reálkauzalitás és a csoda szinte folytonos *helycseréjét* fogjuk középpontba állítani) különösen is fontos hangsúlyozni, hogy maga az alapjelenség, a „csoda és vidéke” egyértelműen meghatározható: a csoda eredendően *kauzális* magyarázat, valami okának a megnevezése (s ebben az összefüggésben az vonatkozik rá, mint az „ok”-ra általánosságban)

Ebben a definícióban bennefoglaltatik, hogy ha csodáról beszélünk, mindig két különböző korszak találkozik, a filozófiai egyidejűség megszakad. Ideális alapesetben, a maga idejében, a „csoda” teljes jogú és érvényű kauzalitás, nem lehet szó arról, hogy van, aki „hisz” a csodában, van, aki nem.

A modern diskurzusnak a csodáról való eltérő értelmezéseiben történelmi korszakok különmeműsége ütközik össze.

Ezért történhet meg, hogy a kellő összpontosítás nélkül böngésző olvasó csodálkozásba eshet, hogy az antik mitológiában a későbbi értelemben vett csodák nem fordulnak elő, holott a mindennapi tudat vagy a köznyelv a mitológiát éppen a csodák természetes világának tartja. A mitológiában a történet alakításának összes eszköze az istenek hatókörében helyezkedik el, az istenek akarata határozza meg az emberek világát, de ez nem csoda, az *emberfeletti nem szükségszerűen csoda*.

A zsidó hagyományban is hasonló a helyzet.

A kereszténység későbbi fejlődése vezet el a csoda mai értelméhez. Emberfelettinek, de egyben természetfelettinek is definiálja, aki a csodára képes, egyben különleges helyet is foglal el a hit, a vallás világában.

A csodára való képesség meghatároz valláson belüli pozíciót, a csoda legitimálja a vallást, hiszen az emeli fel a hit világát a közönséges hétköznapi világ fölé.

Ez a csoda-értelmezés eleve természetfeletti, hogy pusztán létevel utaljon arra, aki a természetfeletti beavatkozásokat a kezükben tartja, s akinek hatalma azok mögött áll, akik az aktuális csodákat véghezviszik.

A csoda itt különleges státuszú „lehetetlenség”, hogy minősítse azt, aki képes megtenni. A csoda fejlődéstörténetében kezdetben a csoda még nem egy bizonyított és természetesen mindig újra bizonyításra is szoruló tudományos igazsággal (vagy az amögött álló

szemlélettel), „csak” a valószínűséggel, a mindennapi tudat plauzibilitás-fogalmával áll szemben.²⁴

A fejlődési trend egyértelmű. A „természetfölötti” egyre inkább a tudományok diskurzusában rögzített kijelentésekkel, mint igazságokkal, és nem azzal áll szemben, ami a mindennapi tudat számára „valószínűtlen” vagy „elképzelhetetlen”.²⁵

A későbbi fejlődés alakítja ezt így. Ebben a fejlődésben már elhalványul a görög antikvitás, a zsidó vallási gondolkodás másokra való kisugárzása néhány korszakot eltekintve korlátozott.

Nagyon fontos kiemelni, hogy a tudomány jelzett fejlődése a maga teleológiájában korántsem a mindennapi tudat mértékeinek vagy a vallási plauzibilitások összefüggéseinek figyelembevételével megy végbe. Ha létrejönnek konfliktusok, azok nem a különbözőképpen definiált szemléletek, de a társadalmi szereplők között jönnek létre, melyek közül mindenkinek eredendően megvannak a maguk választási lehetőségei a konfliktus elfogadásának vagy elutasításának kérdésében.

A koraújkori tudomány sokáig a legrokonszenvezőbb viszonyban áll a skolasztikával. A szemantika legitimizálódása, a modern racionalitás elvei lassan kristályosodnak ki, és ez a folyamat a maga konkrét csomópontjainál választás elé állítja a társadalmi szereplőket.

Ez a valós történelmi folyamat határozza meg azt, ahogy ma a csodát elgondoljuk: a csoda az, ami természetfölötti, *vagyis* ami konfliktusban áll a tudománnyal.

Csoda és valóság viszonyának ezt a csoda és a tudomány viszonyába való átmenetét felülmúlhatatlan telitalálatként Mark Twain mutatja be.²⁶

Az irodalmi fikció időutazásában Artúr király hatodik századában ébredő észak-amerikai „modern” ember, a továbbiakban „jenki”, számára a csoda előbb ismertett új fogalma, azaz „csoda az, ami szemben áll a tudománnyal”, már teljesen magától értetődő.

Természetesen elfogják, és természetesen el is akarják égetni, miközben a jenkinnek kezdetben még az sem világos, hogy az egész jelenetet álmódja-e, vagy csak azt a részletet, amikor Clarence, a „pillangószerű apród” (akinek, mint a kivégzőkkel folytatható kommunikáció egyetlen letéteményesének, fontos technikai, dramaturgiai szerepe lesz a továbbiakban) emlékezteti arra, hogy „téged holnap elégetnek”.

²⁴ Kiss, 1997. 7-31. és Kiss, 1999. 67-74.

²⁵ Ez a különbség a mai mindennapi tudat számára leginkább a *felnőtt és a gyermek valóságérzékelése* között lép fel. Egy cirkuszi mutatványt a gyerek szintén nagyon valószínűtlennek tartja, de ezért akár csodaként is felfoghatja. Nem gondol arra, hogy ez szemben áll azzal az evidenciával, amelynek alapja nem a valószínűség, hanem a bizonyítottság. A felnőtt számára a tudományból megismert összefüggésekkel való szemben állás eleve eldönti a kérdést, ezáltal nyomban kategorizálni is képes a szeme előtt lefolyó cselekményt.

²⁶ *Egy jenki Artúr király udvarában*. Eredeti címe: *A Yankee in King Arthur's Court*, 1889.- A filozofikus témaválasztás, mely felülmúlhatatlan egyértelműséggel állítja középpontba a modernséget meghatározó „valóság – csoda” szembeállást, napjainkban nem számít mindenki által ismert, különösen pedig nem a mindenki által olvasott művek sorába. Pedig valóságos, mélységi és horizontális hatása egyáltalán nem volt elhanyagolható, hiszen a 1920 és 2001 között 9 film, 4 rajzfilm, 2 sorozat, 1 zenésfilm, 1 némafilm és 1 musical készült belőle.

A jenki elgondolkodik a megoldáson („máglyára menni még álomban sem a legkellemesebb dolog”), megszökni azonban lehetetlen. Merlin szakadatlan varázslatai (amelynek egyike éppen azt a célt szolgálja, hogy ő ne tudjon megszabadulni a börtönből) megérteti vele, hogy ebben a világban *a varázslat mindenek fölötti úr*, s ha menekülni akar, neki is a varázslásban kell mindenki fölé emelkednie.²⁷

„Én magam is varázsló vagyok” – jelenti ki, s ezzel meg is indul a kibontakozás felé.²⁸

Twain, az írói hatás kedvéért, annyival még feszíti is az olvasó idegrendszerét, hogy egy pillanatig a jenkivel együtt nekünk is azt kell hinnünk, hogy a zseniális terv mégsem fog valóra válni, mert egy nappal előrehozzák a máglya meggyújtását, de aztán ez az utolsó feszültségforrás is megoldódik.

A jenki tehát fényes nappal eltünteti az égről a napot. S csak az udvar és a nép legnagyobb könyörgésének engedve válik hajlamossá ismét arra, hogy kiengedje az égiteket a szürke felhők sötétje mögül.

A vallások (köztük a zsidó vallás) és a csodák viszonyának beláthatatlan területéből az eddigiekben imént egyedül azt a fő szálát emeltük ki, amelynek során a valószínűtlen és a természetfeletti értelmezése a keresztény vallás fejlődésének során sajátos *minősítő jelentőségre* tesz szert.

A történetfilozófiai értelemben vett modernség felemelkedésekor a csoda immár egy másik konkrét összefüggésben (s ezen belül nyugodtan mondhatnánk, egy „tárgyi” összefüggésben) vált a vallások legitimitásának (és ezzel identitásának) középponti kérdésévé.

Eredetileg, a modernség előtt, a csoda képzete nem elsősorban a vallási nézetrendszernek a valószínűséggel, az elképzelhetőséggel, azaz a plauzibilitással való összefüggésére épült, hanem arra az evidenciára, hogy a *szent törvények elsajátítása szükségszerűen a kinyilatkoztatás útján kellett, hogy végbemenjen*.

Nem magában a csodában (mint a valószínűséggel való szembenállásban), hanem a kinyilatkoztatás (evidens) tényében rejlő „csodá”-ban összpontosult ezért a korai modernségben a kor legmélyebb teológiai és filozófiai vitája.

Friedrich *Nietzsche*, aki ha nem is minden szempontból a legösszpontosítottabb formában, de mindenképpen a *legtöbb eltérő vizsgálati perspektívából* vizsgálta vallás, tudomány és

²⁷ Amikor először hallja, spontán módon tör ki belőle a varázslat elutasítása: „Cacsiság, csacsiság, a legnagyobb csacsiság a világon! Azt hiszem, nincs az az ostoba, gyerekesen bárgyú, nyúl szívű babonás, aki...” - „Ha itt mindenki olyan őszintén és igazán retteg Merlin állítólagos varázserjétől, mint Clarence, akkor egy magamfajta felsőbbrendű emberben feltétlenül kell lennie annyi ravaszságnak, hogy valamilyen módon ki tudja használni ezt a helyzetet...” Ld. Twain, 20-31 (elektronikus kiadás)

²⁸ „Az utolsó pillanatban eszembe jutott, hogy Columbus vagy Cortez vagy valamelyik másik egyszer kijátszott adunak egy napfogyatkozást a vadak ellen, s rögtön láttam az előttem álló lehetőségeket. Most én is kijátszhatom ezt az adut; még csak plágiumot sem követek el vele, hiszen csaknem ezer esztendővel megelőzőn a tulajdonképpen szerzőket.” Uo.

filozófia számos szempontból igen közeli, egymásba átszövő, egymásból kinövő fejlődését, tökéletes egzakttsággal ragadja meg a kinyilatkoztatás problémájának a fejlődéstörténetben történő meghatározóvá válását: „X. Leo pápa egyszer (a Beroaldéhoz írott apostoli levélben) megénekelte a tudomány dicséretét: életünk legszebb ékszereként és legnagyobb büszkeségeként jellemzi a tudományt, nemes foglalatosságként boldogságban és balsorsban egyaránt, 'nélküle – mondja végül –, minden emberi vállalkozás szilárd támasz nélkül maradna – pedig vele együtt is túlságosan változékony és bizonytalan az élet!' Ám ez a meglehetősen szkeptikus pápa elhallgatja végső ítéletét a tudományról, ahogyan ezt teszi a tudomány valamennyi egyházi dicsőítője. Hiába halljuk ki szavaiból, hogy a tudományt a művészet fölé helyezi, ami elég különös a múzsák e híresen nagy barátjától, végső soron csak merő udvariasságból nem beszél egyáltalán arról, amit magasan mindenféle tudomány fölé helyez: a 'kinyilatkoztatott igazságról' és a 'lélek örök üdvösségéről' – ezekhez képest mit neki ékszer, büszkeség, szórakozás, az élet biztosítása!”²⁹

Amikor Moses *Mendelssohn* a zsidó hagyomány külső és belső vonulatainak együttes elemzésekor a hagyomány forrásairól beszél, nem a csodát emeli ki, amit ráadásul előszeretettel „puszta” csodaként szeret alá is értékelni, hanem a törvényhozás „nyilvánosságát”-t. *Mendelssohn* nemcsak saját zsidóságtérképezése szempontjából választ fontos új gondolati pályát, de vallástipológiai értelemben is *érdekes kontrasztot* mutat fel: „csoda” és „nyilvánosság” közül az ideál-tipikusan értelmezett keresztény felfogásban³⁰ nyilvánvalóan a csodának kell dominálnia - ha egyszer a csoda a fejlődéstörténetnek ezen a szakaszán a vallás legitimáló tényezői közé kerül, akkor elégséges lehet, ha az egész vallás csodákon alapul, valakinek a létén, aki a csodák megtételére alkalmas: aki mindenre képes.³¹

A nyilvános törvényhozás viszont *Mendelssohn* szerint „tettcselekvés”, egy fajta „praxis”, s hogy még egy harmadik alapvetően fontos filozófiai alapfogalmat is megnevezzünk, „teremtés”. A „tett”, a „praxis”, a „teremtés” a lényeges, nem a csoda.

A csoda azonban nemcsak a teremtő aktus összetevőjeként értékelődik le, de leértékelődik a magában a „termék”-ben is. S a termék, az eredmény a *törvény*, amely *Mendelssohn* szerint megszületése, kihirdetése pillanatától egyszeri és kivételes státusszal rendelkezik *Mendelssohn* szerint a zsidóság életében.

A hitet ugyan csoda alapozza meg, de a zsidó vallás szerint a valóságos megalapozás nem a csoda (kinyilatkoztatás), de az immár megfogant „törvény”. Nem a „meggyőződés természete” a végső megalapozás tehát (amely oksági sor végén a „csoda” állhatna, hanem a törvény a maga objektivitásában és tényszerűségében. A hit előtti állapotba való visszaesésként jellemzi, ha a csodát el akarják ismertetni az igazság érdemi összetevőjének, különösen pedig, ha valamely csoda varázserejére hivatkozva a törvény ellen fordulnának, s azt akár még egy új törvénnyel váltanák is le. Ha kissé nyomatékosítjuk ezt a gondolatot, akár

²⁹ Nietzsche, *Vidám tudomány*, III/123.

³⁰ Ez vezetett a klasszikus deizmusban és a korai ateizmusban ahhoz, hogy minden lehetséges olyan elképzelést elutasítsanak, ami túlmegy az „ész” világán. Ld., erről pl. *Reimarus* munkásságát.

³¹ Az isteni *omnipotencia* persze történeti dolog is, hiszen az isteni mindenhatóság, a mindenhatóság képzetének archaikus megjelenése a maga helyében és idejében teljesen normális. - Kell, hogy legyen valaki, aki mindenre képes - eltérő formákban ez mind Kant, mind Feuerbach valláskritikájában is benne van, hogy csak a legutóbbi moderneket említsük.

oda is eljuthatnánk, hogy a csoda komolyan vétele a hit elvesztésével egyenlő.³² Figyelemreméltó a kapcsolat ezen álláspont és Martin *Luther* egy fontos kijelentése között. Eszerint Jézus egyszer leszállt a földre és megmutatta magát. „Többet nem kérek”, folytatta Luther, azt sem, hogy egy angyal érkezzon a földre. És ha leszállna, és „ezekkel a saját szemeimmel láthatnám is őt, mégis azt mondanám, nem hiszek neked.”³³

Mendelssohnnek ez az álláspontja két igen fontos, civilizációs kapcsolat felmutatását teszi lehetővé.

Az egyik a zsidó gondolkodáson belül Franz *Kafka* gondolkodásához vezet. A valamikor valamilyen csodán alapuló törvény a lét igazi törvényeként hatja át a társadalmat és az egyéb életét, megértéséhez – hogy csak ezt az elemet emeljük ki – még egy lehetséges kinyilatkoztatás érzülete felől sem lehet közeledni – a törvény létezik, mindent áthat és ismeretlen, a lét nem más, mint a törvény nyomait összegyűjtő és értelmező lét-hermeneutika.³⁴ A törvényt a törvény saját, hatalmas ereje tartja életben, de nem lehet megismerni. Ebben a karkai (egyben karkai módon ideáltipikus, azaz már nemcsak Karkára vonatkoztatható) összefüggésben törvény és csoda viszonya is sajátos metamorfózison megy keresztül. Ha történik „valóságos” csoda, már az sem a törvény ellentéte vagy cáfolata, de a törvény működésének következménye, *a törvény üzenete*.

Mendelssohn törvény- és csoda-értelmezése azonban egy ugyancsak civilizatórikus nagyságrendű *másik* irányba is mutat előre. A törvénynek az az értelmezése, amelyben a törvény a maga létezése (és a létezésében megmutatkozó objektivitása) okán válik új módon „valóságossá” (felülmúlhatatlanul érvényessé), amelynek „valósága” és „érvénye” mintegy ellenállhatatlanul eltaszítja magától a csoda-eredetet és függetlenné válik attól, *Hegel* egyik legnagyobb filozófiai innovációja felé is utat tör. Ez a „valóságos” és az „ésszerű” nem-azonosságán belül állandóan újratermelőző azonosság, amely innentől fogva a történelem és a társadalom filozófiájának alap-megközelítésévé válik.

Mendelssohn és Hegel kapcsolatának kutatása nem elhanyagolt területe a filozófia történetének. Érthető módon azonban e figyelem nagy része Hegel vallásfilozófiájára irányult, ahol részben általában, részben pedig Hegelnek a zsidó vallással foglalkozó gondolatai kötötték le a kutatói érdeklődést. A „valóságos” és „ésszerű” kapcsolata azonban a filozófia legalapvetőbb problémái közé tartozik, s nem ez az egyetlen szövegösszefüggés, amelyben Mendelssohn életműve itt még további meglepetéseket tartogathat.³⁵

Amikor legkoherensebb elemzését írja a zsidó vallásról, Moses *Hess* már nem tekinthető fő-foglalkozású filozófusnak, közelebbi értelemben talán vallás-filozófusnak sem. Mégis nagyon

³² Ld. erről: Barth – Barth – Osthöner (szerk), 2012. - A teljesség kedvéért meg kell említenünk, hogy Mendelssohn azért is lép fel olyan határozottan a lessingi kinyilatkoztatási iránnyal szemben, mert a kinyilatkoztatás alapjainak elfogadása esetén a kereszténység jogosan válhatná le a zsidóságot, de természetesen a törvény értelmezésére alapuló érvelés pozitívan meghatározó.

³³ Luther, 1983. 5.

³⁴ Kiss, 1978.

³⁵ Hasonló nagyságrendű vizsgálati teret nyithatna meg a mendelssohni kérdésfeltevés Kantra tett hatása (vagy legalábbis az a kihívás, amit ez Kant számára jelentett), a kant- kritizmus nem egy felülmúlhatatlan meghatározásán lenne kimutatható ez a reflexió. A jelenség és a magánvaló dolog kettősségében például benne rejlik a „természetellenes” és a „természetfölötti” Mendelssohnnal is kapcsolatba hozható meghatározása.

fontos az a jellemzés, amit a zsidó vallási gondolkodásról ad,³⁶ hiszen ez a jellemzés azt van hivatott megállapítani, milyen fegyverzettel kezdhet bele a zsidóság saját, kor- és kontextus-meghatározta nemzetépítő tevékenységébe.

A „csoda” problematikája szinte előzetesen meghatározott szisztematikus helyre kerül, hiszen a zsidó vallás alapvetően „modern” és „történeti” vallás (egzaktabban kifejezve: „történetvallás”), amelyet nem fenyegetnek sem a *modern nemzeti*, sem a *modern humanista* eszméáramlatok. Dogmára emlékeztető eszmerendszert Hess amúgy sem tételez fel a zsidó vallásban, de alapkoncepciója magát ezt az egész kérdést már önmagában is mellékvágányra tereli, hiszen Hess alapkoncepciója a „megfiatalodás”, ami ha kitölti a jelen filozófiai tereit, nem is lehet dogma, mert azt, ami a zsidó vallás szelleme, élő és jelenkori tartalommal galvanizálja.

Az „élet”, a modernség és egyben a modern, irodalmi és filozófiai impresszionizmus e kulcsfogalma, meghatározó a hatvanas évek Hess-ének vallásértelmezésében. Mindez maga is egyik összetevője annak, hogy Hess nem akar olyan irányzatot megalapozni, mint ami a nem sokkal ez után kialakuló *neológiának* felelhetne meg, miközben egész gondolkodásának *kérlelhetetlenül modernizáló* beállítódása (azaz nemcsak önmagában a hatvanas évek vallásértelmezése) mégiscsak a neológia szélesebb körében értelmezhető, és minden bizonnyal nagy segítséget is adott kibontakozásának.

A vallást eleve, mint fejlődést, mint továbbfejlődött értelmezi, ami valamely bázison a nép életének menetével fejlődik tovább.³⁷ Bárki, bármikor, bármilyen okból állított is volna fel egy „dogma”-át, ez a definíció nyomában már ki is húzta a talajt a lába alól.³⁸

Egy olyan tézis például (a „megfiatalodás” jegyében), mint az, hogy a „szorgos stúdium” és a „lelkiismeretes kutatás” Isten „szabad” megismeréséhez vezet³⁹, ugyancsak már eleve, további konkrét utalás nélkül is kizárja a „csoda” olyan értelmezését, amelyik a valóságos kauzalitás pozíciójába emelhetné át azt. A vallási irányzatok döntő teológiai kérdéseken való vitáinak hiánya miatt sem lehet a zsidóságot egy filozófiai világnézetre redukálni.⁴⁰

Hess érett vallásértelmezésének maradéktalan ismertetése nem e gondolatmenet feladata. A jelzett tézisek önmagukban elégséges garanciái lehetnek annak, vajon miért nem játszanak, most Hess értelmezésében, csodák abban az értelemben meghatározó szerepet a zsidó vallásban, hogy átvállalnák a valóságos kauzalitás szerepét.

Rosenzweig filozófiája megkerülhetetlen a csoda fogalmának és jelenségének értelmezésében.

³⁶ Hess, 1862, 253.

³⁷ Nem egyszerű feladat Hess remek evolúció-értelmezését jellemezni, félő, hogy lehúzza maghoz napjaink evolúcióval foglalkozó elterjedt közhelyeinek szürkésége. Konkrétan: „Ich sage nicht mit Mendelssohn, dass das Judentum kein Dogma habe, aber ich behaupte, dass seine Gotteslehre zu keiner Zeit fertig und erstarrt war, dass sie vielmehr stets auf der ...Basis der göttlichen Einheit des Lebens mit dem Geiste des jüdischen Volkes und der Menschheit fortentwickelt.” (Uo.)

³⁸ A dinamikus gondolkodás mintegy eleve immunis a dogmaképződéssel szemben.

³⁹ Dem Juden ist nicht der Glaube, sondern das Forschen nach Erkenntnis Gottes Gebote.” (Uo),

⁴⁰ Hess megközelítésének alapvető modernizációs tartalma van akkor is, ha a zsidó vallás lényegét akarja megmutatni, és ebben nincs semmiféle külsődleges modernizációs szándék. Ebbe az is benne foglaltatik, hogy a zsidó vallás megújulása keresztülmehet a nemzetépítésen is - azaz a zsidó nemzetépítésnek lehetnek közös szakaszai azzal, amit a neológiai teológiaiilag jelentett.

A nyelvi teremtés rosenzweig-i filozófiájában a csoda *alapvető* jelenség. A nyelvben egymásból nő ki a teremtés, a kinyilatkoztatás és a megváltás, a megváltó szó anticipációja nem új tartalom az azt megelőző világ néma jeleihez képest, de az addig a teremtés éjszakájában addig némának megmaradó gondviselés teljes láthatóvá válása.⁴¹

E *Rosenzweig-parafrázis* célja tanulmányunkban egyáltalán nem teljes filozófiai értelmezés, pusztán jelzés annak a dilemmának a megoldására nézve, amit a csoda (rosenzweig-i) középponti jelentése és ugyanakkor a fogalomnak (csoda, ugyancsak rosenzweigi) saját, az eddigiektől eltérő szemantikájának kettőssége elkerülhetetlenül okoz.

Szövegösszefüggésünk előkészítette a megválaszolandó kérdést.

Jelenti-e Rosenzweig csoda-interpretációja annak a csoda-értelmezésnek a konkrét, analóg vagy esetleg más módon ideáltipikus újrafogalmazását, amit az előzőekben a „keresztény-típusú” csodának neveztünk, olyannak, ami szemantikailag a valóságos kauzalitás szerepét játssza, és amelyikről még azt is feltételeztük, hogy kölcsönös és reflexív viszonyra lépett az újabb kori kereszténységgel, amennyiben a csodák legitimálták a keresztény vallás fejlődését, s ezzel a keresztény vallás kiterjesztette a maga legitimáló ernyőjének védelmét?⁴²

A rosenzweig-i megoldás, a nyelvi teremtés koncepciója, egyrészt középpontinak tekinti a csodát (és az előbbi típusra egyenesen emlékeztetően a vallás kritériumának, meghatározásának nevezi, egy helyen a „hit legkedvesebb gyermeké”-nek).⁴³

Éppen a csoda ilyen mérvű középpontba állítása vezet a csoda sajátos *dialektikájához*, jelentésének olyan döntő kiszélesedéséhez, amely önmaga eddigi ellentétét is immár képes magába foglalni.⁴⁴

Ez a dialektika azt jelenti, hogy a fogalom a teremtés, kinyilatkoztatás és a megváltás egymásból kinövő sorozata sajátos pozitív *valóság-státuszra* tesz szert.

A csoda része lesz a valóságnak, így nem lehet annak semmilyen szempontból sem ellentéte vagy alternatívája. „Csoda” és „realitás” meghatározó ontológiai differenciája fel sem merülhet.-

Részben a chasszid hagyomány (és analógia), részben a keresztény-típusú csoda öndestruktív pályájának elkerülése alakítja ki e csoda-felfogás kereteit.

A csoda nem arra szolgál, hogy a múlt determinációit megszüntesse, eljuttassa a valóságnál valóságosabb, illetve a *valóságnál is valóságosabb* kauzalitás szerepét, de arra, hogy a

⁴¹ Fricke, 2003, 123. vagy 146.

⁴² A kérdés önálló szemantikai vetületét meg kell különböztetni attól, hogy éppen megjelenik-e az emberek gondolkodásában, hitében az, hogy egy-egy csodáról szóló elbeszélést, „csoda-értékű” történetet valóban úgy értelmeznek-e, hogy a csodát valóságos kauzális mozgatónak tekintik. Ennek szemantikai lehetősége akkor is fennáll, ha az értelmezés ezt a lehetőséget nem valósítja meg.

⁴³ Egy anyjának írt levelében (1916. augusztus 12) Rosenzweig ezt a kifejezést használja: „des Glaubens *affenliebster* Kind”.

⁴⁴ A „dialektika” fogalmának ez az értelmezése a *Frankfurti Iskola* „felvilágosodás dialektikája” fogalmának felel meg.

bölcsesség, az inspiráció és az intuíció erőire támaszkodva „fellebbenthesse a jövőt rejtő fátylat”.⁴⁵

Gondolatmenetünkben több eltérő perspektívából kívántuk végiggondolni a csoda problematikáját, különös figyelmet fordítva a zsidó filozófia ezzel kapcsolatos különleges álláspontjaira.

Egyik, korántsem szándékolt eredménye e gondolatmenetnek a csoda sajátos *funkcionális helyének* kirajzolódása, a csoda és a valóság gyakori és igen sok változatban fellépő *sorozatos helycseréje*.

Mark Twain különösen is tobzódik az író a helycserék végül áttekinthetlenné is váló fokozásában. A modern amerikai, ha emlékszünk még a regény elejéről, aki éppen munkás, Arthur király udvarában arra kényszerül rájönni, hogy itt a varázsló Merlin a legnagyobb úr.

Valóság és csoda helycseréjére ő is helycserével reagál.

Elhatározza, hogy ha éppen ez vezet kiszabadulásához, ő még nagyobb varázsló lesz, mint Merlin. Ezt a *második* helycserét viszont (azt azért ne próbáljuk komolyan végiggondolni, hogy a napfogyatkozás gondolata szinte véletlenül jut eszébe) úgy valósítja meg, hogy a tudományhoz fordul.

Ez a *harmadik* helycsere tehát azt jelenti, hogy immár varázslóként épít a tudomány biztos eredményeire. Miután a varázslás sikerül (amin, mint a tudomány őszinte hívei, nem is csodálkozhatunk), mint sikeres varázsló már lázasan kezdhet hozzá Arthur király udvarának *tudományos alapú* átszervezéséhez. Ez lenne *negyedik* helycsere.

Csoda és valóság, csoda és tudomány állandó helycseréi hozzátartoznak mind a mindennapi élet, mint pedig a megismerés mélyebb heurisztikus rétegéhez.

A komplikált kauzalitás, a lehet, hogy adott esetben addig még ismeretlen kauzalitás, gyakran jelenik meg elementáris kényszerűséggel a mindennapi tudat számára csodaként. Nem véletlen, hogy egy sor tevékenység a *játék*, tágabban a *szórakoztatás* szoft miliőjében egész hivatásokat épít erre a jelenségre.

A *bűvész*, s minden hasonló tevékenység, pontosan kauzalitások érzékenységevel dolgozik. Egyszerű eseménysort jelenít meg, amely a nézők szemében a csodával kell, hogy egyenlő legyen. Ezzel egyszerű kauzalitást fogalmaz meg, amely azonban nem lenne lehetséges addigi tudásunk, és ismereteink alapján ezért csodának kell tekintenünk, és végrehajtóját olyan embernek, aki különleges erővel rendelkezik.

Nyilvánvaló, hogy az úgynevezett csoda-kauzalitást egy mérhetetlenül bonyolult, nehezen megvalósítható kauzalitás hozza valójában létre.⁴⁶

⁴⁵ Az ilyen „varázsló” nem a determinációt szünteti meg, de képes a determinációk eredményét előre látni.

⁴⁶ Majdnem pontosan ugyanezt foglalja össze Nietzsche is egy fontos szövegében: "Der Taschenspieler und sein Widerspruch. - Das Erstaunliche in der Wissenschaft ist dem Erstaunlichen in der Kunst des Taschenspielers entgegengesetzt. Denn dieser will uns dafür gewinnen, eine sehr einfache Causalität dort zu sehen, wo in Wahrheit eine sehr complicirte Causalität in Thätigkeit ist. Die Wissenschaft dagegen nöthigt uns, den Glauben an einfache Causalitäten gerade dort aufzugeben, wo Alles so leicht begreiflich scheint und wir die Narren des Augenscheins sind. Die "einfachsten" Dinge sind sehr complicirt, - man kann sich nicht genug darüber verwundern!" (*Hajnalpír*, I/6§) – Miközben csoda és valóság különlegesen komplex viszonyáról értekezünk, emlékeztetünk Hobbes áthatóan egyértelmű javaslatára a *Leviathán*-ból: „Csodák vannak, de hogy mi a csoda, az állam határozza meg.” E kijelentéshez egyrészt hozzá kell fűznünk, hogy Hobbes önmagában azért igen komplexen fordul modern filozófiájában a „csoda” problémaköréhez, mely komplexitás a szakirodalomban egyenesen parttalanná válik. A fenti frappáns kijelentés a fő mű latin változatából származik, és a természet-

Ugyan ennek a jelenségnek az ellenkezője is elterjedt módon létezik. Gyakran tételezünk fel igen bonyolult kauzalitás-sorokat események mögött, amelyeket valójában igen egyszerű, sokszor elemi okok hoznak létre. E jelenség végtelen számban fordul elő, az álmagyarázataitól az érzéki csalódásokig, bizonyos társadalmi tényezők szelektív túlértékelésétől elemi partikuláris érdekek érvényesüléséig.

Ez a jelenség újabb játéktereket határoz meg az emberi gondolkodás és cselekvés számára.

A valóságos kauzalitások felismerése tudományos fejlődés és annak elterjedése révén részben bizonyos *spontaneitással* történik. Részben azonban a társadalmi léthez-kötöttség, *hit, mentalitások* hatásának eredménye is.

Napjaink dekonstruktív világában nem lehet nem szót ejteni arról, milyen természetes szövetség alakulhat ki a tudományokat elvileg megkérdőjelező elméletek és a már meghaladott kauzalitás magyarázóinak között. Érdemileg már a '80-as évektől kezdve megindult egy több irányú tudománykritikai mozgalom, amely eredetileg „új valóságok megismerésének érdekeire hivatkozott.” Ezek az irányzatok történeti dimenziókban balszerencsés módon találkoztak össze az érdemileg már a '70-es évektől markánsan felemelkedő, sokak által üdvözölt és eredeti formájában igen nagy kreatív ígéretekkel tevéő posztmodern mozgalommal. Nincs terünk e két hatalmas, önmagában is összefüggő irányzat teljes történelmének ismertetésére, ezért csak azt a végeredményt emelnénk ki, hogy egyik irányzat tudománykritikája sem bizonyult legitimnek.

Ezek alatt az évtizedek alatt a tudomány sokak szemében folyamatban lévő viszonylagossá válása érzékelhető erővel vezetett a felvilágosodás addigi eredményeinek akár szándékos lerombolásához is.

A tudomány vélt viszonylagossá válásának folyamatában számos jelenség tudomány-előtti magyarázata majdhogynem restaurálódott. Bonyolítja a helyzetet, hogy a tudomány előtti nézetek restaurálása (s benne a csoda jelenségének restaurációja is) a felszínen, kívülről, látszat szerint, nem követte a tudomány előtti, immár legitim módon meghaladott jelenségek és magyarázatok külső formáját, hanem előszeretettel új struktúrákban, új nyelven, a mediatizálás új kódjait használva lépett színre.

Az elmúlt évtizedeknek ezért ez vált egyik középponti jelenségévé.

A látszólag viszonylagossá váló tudomány árnyékában a meghaladott, a tudomány előtti nézetek újak és korszerűnek tűnhettek, miközben ebben az előnytelen, igazságtalan, s ráadásul tarthatatlan összevetésben a tudomány aktuális álláspontja tűnhetett elavultnak.⁴⁷

Mindez a csoda sajátos funkcióváltozásával is együtt járt.

Napjaink tudományellenes új tudásai, az asztrológia, a horoszkópok, a jóslás egyes változatai, a parafenomének, a *new age* egyes elemei és nap, mint nap új alakot öltő, sebesen mutáló változataik nem emlékeztetnek már minden vonásukban a csodának annak a fogalmára, amellyel mondjuk egy középkori szent emberfölötti beavatkozását ismerjük.

A felismerhetőség, az alaki hasonlóság azonban nem elsődleges kritérium összehasonlításunkban. Mindezek a jelenségek új változataikban is saját jogú oksági magyarázatokat rajzolnak fel, amivel szerves részévé teszik a csoda nem várt visszatérését abba a világba, amit látszólag a tudományosság hiperkomplex világának tekintünk.

illetve a társadalom törvényeinek való alávetettségét volt hivatott artikulálni. Ld. erről: Heuer, 2012, 33. - Ebben az irányba mutat: Nietzsche, *Túl jón és rosszon*, II/1 § („A 'csoda' csak az értelmezés hibája?”)

⁴⁷ Csak azt a példát érintenénk e teljességre nem törő összefoglalásban, hogy ilyen összevetésben a legitim tudomány megközelítése tűnhet „ideologikus”-nak (ha egyszer a dekonstruktivizmus valamelyik válfaja korszerű, minden más konzervatív).

Kitekintésként alá kell húznunk, hogy a csoda jövője lehetséges. Mindenesetre ez a jövő mélyen és szükségszerűen beleépül a hamis tudat jövőjének várhatóan széles komplexumába, hiszen az egzakt tudományos, azaz tudásszociológiai értelemben vett hamis tudat a társadalmi lét soha meg nem haladható eleme.⁴⁸

A csoda jövőjének mai eleme egy 2011-ben, Hamburgban megtartott, kritikai szándékú kiállítás a „mai csodák”-ról, az olyan hírek ismétlődése, mint „Azok a bányászok, akik néhány nappal ezelőtt csodaszerűen éltek túl a bányaszerencsétlenséget, ugyanazok között a körülmények között ismét felvették a munkát a bányában”.

S végül a csoda mindennapos újraszületésének egyik módját Nietzsche már 1877-ben megfogalmazta, arról az emberről, aki háromszor egymás után megjósolta, milyen lesz az időjárás, s ezért lelke mélyén már hisz önmaga prófétikus képességeiben.⁴⁹

A bizonyítottsági státusz társadalmi igénye

A bizonyítottság (a bizonyított igazság státusza, a bizonyítottság státusza) kettős dimenzióját érzékeltettük tanulmányunk bevezetőjében. Az az ismeretelméleti-tudományelméleti és a társadalmi-társadalomontológiai dimenziókról van szó.

Ez utóbbinál a viszonyok figyelemreméltó *megfordulása* is érdekes jelenséghöz vezet.

Nemcsak arról lehet szó, hogy a társadalmi-társadalomontológiai érvényesség aurája „befelé”, a társadalmi beágyazódás és a társadalmi értékek, intézmények felé vezet egy filozófiai vagy tudományos felismerést, de ennek ellenkezője is létezik. Magában a társadalomban artikulálódnak olyan célok, igények, hivatkozási szükségletek, ideológiák, amelyek a tudományok bizonyítottsági státuszának kijáró különleges és megingathatatlanul szilárd legitimációt igényelnék önmaguk számára, nyilvánvalóan saját céljaik, érdekeik, ideológiáik megvalósítása érdekében.

Ez közvetetten azt is igazolja, hogy valóban mélyen átítatja a társadalmat az az evidencia, hogy ami nincs bizonyítva, nem is érvényes, ha ilyen bizonyíték nincs, meg kell keresni (kriminilasztika), ha nincs közvetlen, lehet közvetett (bíráskodás), létkérdésekben pedig csak közvetlen lehet legitim (orvostudomány).

Két elkövetkező esettanulmányunk ennek a „megfordított” alaphelyzetnek igen releváns eseteit dolgozza fel – azzal az előzetes megjegyzéssel, hogy ha megfelelő optikával szemléljük a történelmi és a társadalmi történéseket, a szó szoros értelmében számtalan ilyen esetre bukkanhatunk.

⁴⁸ Egy szinte véletlenszerűen kiválasztott példa a mindennapi tudat működéséről: „Némely ember, ha pappal találkozik, hármát lép előre, kettőt vissza. Másik ily alkalommal világért sem mulasztaná el, hogy - köpjön egyet. Az ilyen, látszólag ártatlan és komikusan ható kényszer ... mögött is a halálfélelem lappang. Meg van győződve arról vagy legalábbis úgy érzi, hogy magát vagy családját nagy baj érné, ha e babonás cselekvéseket elmulasztaná.” Ld. Völgyesi, 1947, 232.

⁴⁹ „Wunderliche Eitelkeit – Wer dreimal mit Dreistigkeit das Wetter prophezeit hat und Erfolg hatte, der glaubt im Grunde seiner Seele ein Wenig an seine Prophetengabe. Wir lassen das Wunderliche, Irrationale gelten, wenn es unserer Selbsteinschätzung schmeichelt.”- Friedrich Nietzsche, *Emberi, nagyonis emberi*, 574§, - Hasonló nietzschei „előzetes” a félműveltség tematizálása (uo. 578§), stb.

A bizonyítottság, ha végül is, igen ritka esetben sikerül is elérni, ilyenkor akaratlagos, voluntarista, valamilyen világnézeti-politikai koncepcióhoz keresnek tudományos legitimációt. Ezekben az egyébként elsöprő többségben sikertelennek megmaradó esetekben az érvényesség szükséglete maga alá gyűri a tudományos igazság (tudományos kutatás szükségletét).

Új fényt vethet ez az okkult tudományokra, hiszen az okkult tudományok egy része valójában nem okkult célzatú, de érvényesség-célzatú (legfeljebb a tudományos racionalitás talaján állva szinte soha nem lehetünk képesek kitalálni az érvényesség-szükséglet *valódi* célját).

Agassiz a brazil őserdőben – érvek Darwin ellen

Agassiz svájci, majd amerikai biológus, földrajztudós (és egy sor más természettudomány kiemelkedő képviselője) igen jelentős európai sikerek után 1848-ban költözik át az Egyesült Államokban, ahol egy sor tudományos siker után állami nagyságrendű földrajzi és más geológiai feladatokkal is megbízzák. Világszerte elismert tudós, a Magyar Tudományos Akadémia is tagjai közé választja, nekrológ is készül róla, mi több, az akkori magyar sajtóba is bekerül az alakja.

Éppen 1859-ben alapítja meg az Egyesült Államokban a *Museum of Comparative Zoologyt*, éppen akkor, amikor megjelent Darwin fő műve, a *Fajok eredete*.

Ez kivételesen drámai pillanat, amilyen azonban nem ritka a tudomány történetében.

Ebben az évben éri el Agassiz spektakuláris világ-karrierjének végét, s ugyanebben az évben jelenik meg egy mű, amely megváltoztatja a közös alap-paradigmát.

Agassiz részben hadvezérként, részben pánikban cselekedik.

Látnia kell, hogy miközben Darwin tekintélye gyorsan növekszik, sok oldalról azt is felpanaszolják, hogy Darwin könyve nehezen érthető, a tézisek nem áttekinthetőek.

Agassiz gyorsan cselekedett, néhány éven belül, 1865-66-ban, stratégiai erejű expedíciót indított Braziliába, hogy az Amazonas szinte teljesen feltáratlannak számító őserdeiben az ottani törzseket vizsgálja, akiknek mind egymással, mind a tágabb környezettel összevetve az volt a tudományban is plauzibilisnek tartott hírük, hogy szinte alig hasonlítanak egymásra és talán még az evolúció eltérő szintjén is állnak, távolságuk a majmok és az emberek között tehát a várakozások szerint eltérhetett a többi ismert emberi csoportokétól.

Agassiz mindezt az összehasonlító eljárást alkalmazó elvárásait összekapcsolta a *kreacionizmus* lehetőleg érintetlen fenntartásának szándékával.

Kreacionizmus és összehasonlító antropológia harcolt tehát Agassiz-nál Darwin feltételezett evolúciója ellen.

Agassiz tehát három, egymástól el is választható motívum ösztönzésére harcolt saját paradigmája bizonyítottsági státuszának visszaszerzésére.

Egyrészt saját paradigmája érdekében, másrészt saját tudományos pályafutása csúcspontjának védelmében,⁵⁰ harmadrészt – s ennek teljes mértékben is tudatában volt és ennek stratégiai jelentőségét ki is használta – a kreacionizmus védelmében, azaz tudomány és vallás addigi, harmónikus viszonyának megőrzése érdekében.

Agassiz hármass érdeke – s ezt is igen jellemzőnek tarthatjuk – egyaránt tartalmaz tudományelméleti szempontból legitim és illegitim, elemeket, saját érdeke egyben a kreacionizmus érdeke is volt, jóllehet ő teljes jogú kutatónak számított teljes joggal.

Részben tehát legitim megismerési okból kereste a bizonyítottsági státusz legitimitását, részben nem.

E hármass cél érdekében Agassiz hatalmasnak nevezhető expedíciójával (amelybe felesége is elkísérte) 2.000 mérföldet tett meg, 80.000 speciment gyűjtött és osztályozott, gyűjteményeiből (kollegiális közlés alapján) a magyar múzeumok anyagaiba is jutott. Talán ma kuriózumnak is tűnhet, hogy Agassiz szemében érvet jelentett Darwinnal szemben, hogy az a tény, hogy a halak nem úsznak a folyón felfelé, ellenmond a különböző környezetek megváltoztathatóságáról megfogalmazott tételnek.

Különös jelentősége van gondolatmenetünk szempontjából, hogy az Agassiz-t az őserdőbe elkísérő fiatal Harvard-értelmiségiek között volt Henry *James*, a későbbi pszichológus és filozófus is (eredeti gyanúnk és egy sor már forrás szerint ő inkább William *James* lehetett).⁵¹

Ez példaszerűen bizonyítja, hogy a jövő legnagyobb hatású amerikai filozófus-értelmisége, aki meghatározta az amerikai gondolkodást mind a mai napig, vette a fáradságot, és elvonult Agassiz-zal az Amazonas őserdeibe, hogy ott, a helyszínen győződjön meg arról, hogy képes-e megdönteni Darwin elméletét, kinek az oldalára helyeződik a bizonyítottsági státusz alapján felépülő legitimitáció, azaz melyik alapra milyen filozófiát építsenek fel.⁵²

Hörbiger – Himmler – Tibet

A bizonyítottsági státusz nem mindig elismert, de annál hatékonyabb, nem egyszer titkos uralmának kiemelkedő esettanulmánya egy olyan Tibet-expedíció, amit a harmincas évek végén a SS, személyesen Heinrich *Himmler* gondolt ki, szervezett meg és hajtatott végre. Ennek az esettanulmánynak nemcsak az expedíció számos vonásának sok szempontból extrém tulajdonságai (a komikustól a morbiditásig) teszik ki jelentőségét, de az expedícióval, azaz a „bizonyított tudományos anyag megszerzésé”-vel összekapcsolódó szándékok és elképzelések egyszerre brutálisan és transzparenss primitív, s egyszerre ravaszul és ördögien sokrétű háttérmelegdolásai és számításai is.

Az *Ahnenerbe* szervezetét Himmler másokkal együtt 1935-ben alapította, témái között a valódi nemzeti szocialista pseudo-tudományosság paradigmáinak szisztematikus kutatása

⁵⁰ Jellemző módon az amazonas-i expedíció megindítását az amerikai tudományos körök kezdetű nagy kockázatnak tartották.

⁵¹ Ld. Menand, 2002. 467.

⁵² Ld. Menand, 2002 - több helyűtt. Ezzel együtt Menand igényes monográfiája sok helyűtt elvész a számos exkluzív tudománytörténeti kulisszatitokban, s nem fókuszál a kiemelkedő filozófiatörténeti pillanatra.

állt, indirekten bizonyítva azt is, hogy ha nem is teljesen egyedül, de Himmler nagyonyis tudatában volt annak, hogy a „bizonyított” tudományok legitimitációját nélkülöző ideológia a huszadik században nem szeriőz, nem tudja magához ragadni az ideológia-világnézet területén sem az intellektuális kezdeményezést.

Az Ahnenerbe fő témái kezdettől fogva a német őstörténet, az olyan típusú elméletek, mint Atlantis, természetesen a fajelmélet voltak – a lehetetlen témák és tárgyak vizsgálatában az intézmény egyre jobban haladt a valódi tudományok felé, sajátos hibrid egyveleget alkotva a tudománytípusok között. Az így létrejövő hibriditás minden, csak nem csodálatos, hiszen ez pontosan a hamis politikai célokat alátámasztó elméletek utólagos tudományos megalapozását szolgálja – ezen az úton markáns precedenst jelent a tibeti expedíció. Látszólag meglepő, de nem tudományelméleti kérdés a politikai intézmények párhuzamosságából adódó könyörtelen versenyhelyzet az egyes hatalmi szintek között.

Az expedíció, mint esettanulmány, történeti és szociológiai gazdagságához járul hozzá az a keret is, hogy az expedíció alapjául szolgáló koncepció az expedíció elindításakor már majdnem negyed évszázados történelemre nézhet vissza, s nemcsak (mint azt szinte el is vártuk) távoli kapcsolatban sem áll az expedíció szervezőinek háttér-megfontolásaival, de időközben számos értelmezési változáson is keresztülment (amelyeket a legszemléletesebben az elmélet reflexiói illusztrálhatnak, amelyek közül négy a kor legnevesebb értelmiségeinek tollából származik).

Itt tehát egy elméletet instrumentalizál egy politikai rendszer, amely az instrumentalizálás pillanatában hatalmának teljében van – ezt azért szükséges hangoztatni, mert egyébként, egy nyitottabb társadalomban, a politikai és a tudományos ellenállás nevetségessé, ha éppen nem lehetetlenné tennék ezt az instrumentalizálást.

A társadalmi érvényesség szándékos, sőt, „művi” előállítás az expedíció (azaz a bizonyítékok gyűjtése) útján többszörös és ráadásul több rétegű politikai célt szolgál. A tibeti magas hegyekben lehetséges antropológiai kutatások az igazi árják nyomát keresik, ez ugyan végső cél, de ez a végső politikai cél a náci Németország egészére vonatkozik, ebben az értelemben „külsődleges” cél. Az igazi árják nyomaira vonatkozó igazi nyomok azonban az SS és Himmler számára ennél többet jelentenek. Himmler elképzelései szerint az SS még a náci Németországon belül is az igazi árjakat tömöríti, az SS szó szerint minden más szervezet fölött álló hatalmát a jövőben éppen a maga faji felsőbbrendűsége hivatott megalapozni.⁵³

A Tibet-expedícióban testet öltő instrumentalizálandó elmélet szerzője, Hanns *Hörbiger* osztrák mérnök, aki 1500 kéthasábos lapon hatalmas monográfiát írt a „világ-jég-korszak”-ról (Welteislehre, a későbbiekben elsősorban az SS irásosságában, mint WEL rövidítve le).⁵⁴

Hörbigert az irodalomban nem ritkán pszeudo-tudósnak nevezik, s még ez a terminus sem teljesen helyes. Nagyon igényes, összefoglaló munkát ír, nem ritkán igen szerény hangon emlékezik meg önmagáról, önmagát amatőrnek tekinti, aki azonban súlyt helyez arra, hogy a legtöbb lehetséges helyzetben a legegzaktabb és legkorszerűbb álláspontot idézze vagy

⁵³ Ezen az alapon kiáltóan naívnak találjuk azt a szeriőz és kevésbé szeriőz vélekedést, miszerint Himmler érdeklődése a fajelmélet iránt ifjúkorának feltehetően romantikus rajongásánk maradványa lenne.

⁵⁴ Hörbiger és Fauth, 1912

használja fel. Megfogalmazásai óvatosak, sok helyütt szinte hangsúlyozottan hipotetikus, magas szintű elismeréssel emlékezik meg a geológia nagyjairól, Darwinról és sorban mindazokról, akik követőjének, kiegészítőjének tekinti magát.

A Föld eljegesedéseivel kapcsolatos korszakokat tárgyalja, az eljegesedésekkel kapcsolatban állítja, hogy az eljegesedett föld- és sziklatömbök jobban állnak ellen a szökőáraknak, mint más területek, ebből következik, hogy ezeket az ár nem sodorja el, hogy ezek lesznek a Föld későbbi kiemelkedő magaslati területei (például Tibet).

Himmler értelmezéseiben (mivel Hörbiger elméletét Himmlerig már többen is értelmezték és kommentálták, ez a nézet még náci-oldalon sem teljesen Himmler szüleménye) ez a lehetséges (de Hörbigernél is hipotetikus) összefüggés, miszerint a világ jelenlegi legmagasabb területei a Föld geográfiailag autentikus módon legrégebbi területei, Himmlert bátor lépésként arra a feltevésre jogosítják fel, hogy ezek azok a területek, ahol az igazi árják nyomait keresni érdemes.

Ez tehát az érvényesség keresésének olyan kiindulópontja, amelynek tudományossága eleve nem egyszerűen ingatag, de egyenesen abszurd, ennek ellenére az abszurd alapzatra egzakt kutatások épülnek. A megfelelő antropológiai vizsgálatok lesznek hivatottak az árják nyomait a bizonyítottsági státusz területén belülré juttatni.

A náci közgondolkodás valamelyes ismeretében az is érzékelhető, hogy a Hörbiger illegitim instrumentalizálásával kiemelt területek (a három szóba jöhető magas hegyvidék, Etiópia, Bolívia, Tibet) rejtett ideológiai ellenpontja a Kaukázus, ami a maga ebben a szociokulturában elháríthatatlanul közvetlen „semita” karakterével aligha jöhetett szóba az igazi árják szülőhelyeként. Látni fogjuk, Tibetbe elindult az expedíció és vissza is jött, Bolíviába tervezték, de a háborús események miatt már nem indult el,⁵⁵ amíg Etiópia megmaradt javaslatnak (feltehetjük, hogy az országban akkor uralkodó fasiszta Olaszországgal való konfliktus elkerülése érdekében).

Az expedíció 1938 májusában indult el és 1939 augusztusában érkezett vissza. Szakmai vezetője Schaefer tizenkét feltételt szabott Himmlernek, köztük azt, hogy Edmund Kiss magasrangú SS-vezető ne legyen tagja az expedíciónak. Himmler ebbe belement, viszont kötelezte az összes résztvevőt, hogy lépjenek be az SS-be.

⁵⁵ Ennek az expedíciónak a tibeti expedícióból kimaradt Edmund Kiss lett volna a vezetője, az SS-Ahnenerbe egyik magasrangú vezetője, aki már 1933 előtt Hörbiger elméletének nagy tisztelője volt, erről publikált is. Edmund Kiss-t, mint ismert és hírhedt SS-vezetőt a Tibet-expedíció tudós vezetője az utolsó percben megvétőzte (akinek ennek ellenére a többi résztvevővel együtt be kellett lépnie az SS-be), a bolíviai expedíció minden bizonnyal jóvátételt jelentett volna Hörbiger nagy tisztelője számára. A tibeti expedíció előkészületei során más konfliktusok is kirajzolódtak maga Himmler és az általa életrehívott Ahnenerbe között, annyire, hogy végül a Himmler révén mégis tudományosra stilizált expedíciót az Ahnenerbe hivatalosan nem is támogatta anyagilag. – A bolíviai Tihuanakut ez az expedíció az atlantiszi árják telepének tekintette, e célra Edmund Kiss-nek 50 000 birodalmi márkán kívül lett volna felderítő repülőgépe és hajója, víz alatti kamerával. Bár ez a felszerelés kétségkívül az árják nyomának felkutatását célozta, de némi aktuális katonapolitikai célokat sem zárhatunk, aminthogy ilyeneket nem zárhattunk ki a tibeti expedíció céljai közül sem, ezért is volt olyan nagy probléma a delegáció szín-SS karaktere és ezért sikerült a kutatóknak kizárniuk tagjai közül Edmund Kiss-t, hiszen vele azt kockáztatták volna, hogy nem tudnak átutazni az ellenséges szövetségesek által kontrollált területeken. Schaefernek Indiában nagy problémákat okozott az angolokkal tárgyalva az SS-fejléc, de még a kalkuttai német konzul is felemelte szavát ez ellen a fejléc ellen.

Ezt Schaefer is megtette, jóllehet mindvégig tudós-identitással rendelkezett. Egyáltalán azért is választhatták ki, mert két, amerikai tudósokból álló expedícióban Kelet-Tibetben és Kínában (Broke Dolan vezetésével) is részt vett 1930-ban és 1934-ben. A *The Academy of Natural Sciences in Philadelphia* 1992-ben elismerte a Dolan-expedíciók tudományos eredményeit.

Schaefer mindvégig elismerésreméltó határozottsággal ragaszkodik a tudományos célkitűzéshez (mint Himmler is, aki persze magát a tudományt érti másként, mint ő), de az SS-Ahnenerbe a túlságosan komolyan vett „tudományosság” miatt él a gyanúperrel, s végül anyagilag nem is támogatta az utat, amit azután tudományos források és a magángazdaság finanszíroz.

Schaefer mellett Beger az expedíció másik kiemelkedő tagja, antropológus, ő végzi a szorosabban embertani kutatásokat, 376 tibeti vizsgálatát végzi el, az anyagot hazaszállítják és beolvasztják az egyébként is kiemelkedő fontosságú Strassburgi Egyetem gyűjteményébe. Schaefer visszaemlékezéseket is ír, a himmler-i vállalkozás szellemének megfelelően Begert hazaérkezés után az egyetemi világ mellett koncentrációs táborokba is vezénylik, hogy ott is végezzen antropológiai vizsgálatokat.

Megjegyzendő, hogy, akár az imént, az Aggassiz-expedíció esetében, itt is játszott szerepet Kant elméleti írása a fajok eredetéről. Ennek legitimitását nyomban megérthetjük, ha beleolvasunk Kant akkor majdnem másfélszázéves írásába, de nem kevésbé fontos tény Kant hatalmas (és indokolt) tekintélye is az összes természettudományban.⁵⁶

Amíg jól álltak a háborús események, Himmler igyekezett saját fajkutatóit (az „Ahnenerbe” formációiból) a front, illetve a koncentrációs táborok első vonalába is küldeni, hogy rögtön a gyakorlatban próbálják ki és tökéletesítsék eszközeiket az egyes fajokhoz tartozás megállapításában.

Maga a Hörbiger-elmélet, mint utaltunk erre, az Első Világháború előtt íródott és jelent meg. Nagy hatása általánosságban a természeti katasztrófák és a társadalmi megrázkódtatások titkos kapcsolatára alapozódott, ez a kapcsolat legalábbis a tudatban igen erős, akkor is, ha egy ilyen kapcsolat bizonyítása értelem szerint szinte lehetetlen. Nagy történelmi változásokat gyakran előznek meg nagy természeti változások (árvíz, földrengés), miközben a társadalmat körülvevő állatvilág (akár „házi”- akár nem) gyakran mutatja a konkrét társadalmi és emberi folyamatokba való mély beleérző bepillantást.

Az érvényesség, illetve a bizonyítottsági státusz jegyében álló gondolatmenetünk felől erősen el kell határolnunk az olyan akciókat, mint Himmler tibeti expedíciója akár a nácik, akár más politikai erők vagy személyek „okkultizmusa”-tól. Ilyen érdeklődése magának Himmlernek is sok volt,⁵⁷ de az egyes döntések megalapozásához pszichológiailag szükséges nyíltan

⁵⁶ Kant elgondolásában négy alapvető „faj” létezik, az egyik terjedésének kiindulópontja éppen Tibet (Himalaya). Ez természetesen egyáltalán nem adja vissza Kant gondolatmenetének nagyvonalú differenciáltságát.

⁵⁷ Ld. Longerich, 2010 (2008) több helyütt is. – Megjegyzendő, hogy még ez a reprezentatívnak szánt tekintélyes monográfia is csak meglepően kis teret szentel a Tibet-expedíció történetének. –E helyütt tesszük azt a személyes megjegyzést, hogy e sorok szerzője 1988-ban találkozott ezzel a problematikával, amikor szakmai korokban majdnem teljesen ismeretlen volt. Az akkori NDK és Lengyelország germanistái (német részről a

irracionális okkultizmus nem hasonlítható a tudományos érvényesség attribútumaira szervezeten vadászó tibeti expedícióhoz - a különbség éppen a hazug elmélethez szükséges „társadalmi” érvényesség megszerzése – az ahhoz szükséges „tudományos” érvényesség kerülőútján.

Himmler mindenesetre találkozik személyesen Hörbigerrel, annak ellenére, hogy azt mondhatnánk, hogy Hörbiger feljogosította volna saját értelmezésére. Himmlernek a kezdetektől transzparens (ám teljes egészében szinte feltárhatatlanul szerteágazóan ördögi) számítását alighanem Karl Hans Strobl foglalta össze a „Kulcs a világfolyamathoz” című értékelésében.⁵⁸

Hitlert is úgy tartották számon, mint a WEL (Welteislehre) támogatóját, de ezzel együtt azt is feljegyezték, hogy más körökben jelezte, hogy nevetségesnek tartja (Hörbigerről viszont pozitívan beszélt). Ennek ismét ellenemond, hogy más nagy természettudósok társaságában Hörbigernek is emléket akart állítani Linzben.⁵⁹

Ezzel most immár még az a tényező is megjelent szemhatárunkon, hogy egy-egy így felhasznált elmélet (amelynek napnál világosabb a politikai célja) megítélése még attól is függött, hogy ki képviselte azt a hatalmi gépezetben, eddig nem említettük, de maga a Himmler által létrehozott Ahnenerbe is erőteljesen és sikeresen állt ellen Himmler szárnyaló terveinek. A személyek és intézmények hatalmi vetélkedése még az ennyire „hasznos” elméletek megítélését is meghatározta. Ez ugyan önmagában nem számít alapvetően új felismerésnek, még is, még itt is, megjegyzendő. Magát a Wannsee-konferenciát is azért hívták össze, hogy a zsidók megsemmisítését és kényszermunkáját koordinálják egy sor katonai, rendőri, diplomáciai, titkosszolgálati és polgári-politikai szervezet között.

Miközben az imént határozottan elválasztani igyekeztünk Himmler eredeti „okkultista” érdeklődéseit és tevékenységeit egy olyan komplex akciótól, mint a Tibet-expedíció (amelynek összes politikai és ideológiai hátterét és célját talán nem is látjuk át első pillantásra), feltétlenül ki kell térnünk Himmlernek (és a rendszernek) arra a *harmadik* arcára is, amellyel, ismét sajátos „logika” alapján, a maga teljes tudományrendszerét, amolyan *SS-akadémiáját* akarta kiépíteni. Erről azért lennének hajlamosak elfeledkezni, mert (s ezt már a tibet követő bolíviai expedíció sorsa is mutatja) a nagyobb tervek megvalósítását a háború kitörésével lépésről-lépésre le kellett állítani, a teljes és a tervek szerint állandó fejlesztés alatt álló és a „gyakorlati” feladatok megoldásában is tudomány segítségét igénybe vevő tudományrendszerrel való beszéd célját veszítette. De ettől még nagyon is, sőt, görcsösen és mechanikusan komolyan gondolták.

Halle-Wittenbergi Martin Luther Egyetem, legfontosabb képviselője Günter Hartung volt) rendszeresen ülésező Vegyes Bizottságának konferenciáján tartották erről a feltehetően első előadást, amelyre ritka kivétellektől egy harmadik ország képviselőjét is meghívták).

⁵⁸ „Van valami északi rész a világjégben erkölcsi és lelki értékeiben, valami, ami vas szilárdsággal germán. A relativitás-elmélet úgy viszonyul hozzá, mint a Talmud az Eddához.”

Ld. Strobl, 1925/26, 150.

⁵⁹ Talán létezik egy olyan összefüggés, hogy Hitler jóval inkább mutatott érdeklődést a faji megközelítés agresszív, támadó, ellenségképet kialakító és ellenséget elpusztító oldala iránt, mint a pozitív faji örökség és más „germánosság” kultusza iránt. Erről némi tájékoztatást ad: (<http://www.zeit.de/schlagworte/persinen/adolf-hitler/index>)

1939-re Himmler mindenesetre két tucat kutatóhelyet hozott létre (nem kevés más oldalról foglalkozott az árá történetiesítésével és a történelem áráításával). *E kvázi-akadémiai szerkezet fokozódó mértékben indul meg a természettudományok felé is.*

Hörbiger 1931-ben meghal, nem tudhatjuk, mit szolt volna az expedícióhoz. Szövegének olvasása meggyőzhet, hogy ő semmiféle kapcsolatot nem feltételezett a WEL és az Edda-dalok között, mely kapcsolat Himmlernél már bátor mozdulattal kapcsolta össze a készülő SS-világnézet két távoli elemét (mely összefüggés egyedül Himmler szemében létezett), nála alkotott egységet az árák létét igazoló glaciális kozmológiai elmélet és a nyelvemlékek formájában valóban fennmaradó, s ezért valószínűs germán hősi ének (melynek ugyancsak nem volt köze eredetileg a Harmadik Birodalomhoz).

Hörbiger egy szóval sem hozta kapcsolatba az Edda-dalokat kozmológiai elméletével, tesz azonban a WEL-ben mégis egy lépést a kultúra és a társadalom története felé: az *Atlantisszal* kapcsolatos legendákkal (melyek kultúrtörténetének nyomvonalát gondosan felsorakoztatja) hozza kapcsolatba kozmológia elméletét, annak egy konkrét szakaszát a „konkrét” és „történeti” Atlantisz-legenda igazolásának tekinti, amelynek feltételezését nem képes fikciónak tekinteni.⁶⁰

A magunk részéről ezt tartjuk Hörbiger legnyilvánvalóbb autodidakta, ha éppen nem dilettáns lépésének, miközben említett komolyabb (Himmler-előtti) szellemi sikereit nem ezzel az elemmel hoznánk kapcsolatba.

Hörbiger érzékelhető sikere a tizes és huszas években arra emlékezteti a mai olvasót, hogy akkor a természet mindig másképp jelenik meg a társadalom érzékelésében, *azaz a természetről kialakuló holisztikus kép is történelmi termék.*

Szemben a mai alaphelyzettel (amit természetesen leegyszerűsítetten adunk most vissza), amikor némi (amorf) középiskolai tanulmányok után a társadalom szinte kizárólag a legújabb kutatások közvetlen vagy népszerű és szalagcím-rövidségű megfogalmazásaival találkozhat, hatalmas művében Hörbiger bőséges leírásokat ad, szemléletessé tesz hosszú- és középtávú folyamatokat, számos összetevőt párhuzamosan elemez, terjedelme végtelen, érthetővé, sőt érdekessé teszi a természet makrofolyamatát és makrotörténetét (a természettudományt nem véletlenül nevezték a tizennyolcadik században „Naturgeschichté”-nek).

Hörbiger *valójában izgalmas eposzt* ír a természetről, amiben tudományos eredményeket akar sikerrel-sikertelenül integrálni, miközben óriási tisztelettel beszél azokról, akiknek pozitív kutatásait felhasználja (és szerényen önmagáról).⁶¹

A dadaista Raoul *Hausmann* – az akkori osztrák és német Hollywoodok szellemében – filmtervet beszél meg Hörbigerrel. Egy levelében azonban, még távol Himmlertől, éles

⁶⁰ Az Atlantisz kataklizmájával kapcsolatos földtörténeti fordulatot Hörbiger (azaz nem Himmler) kapcsolatba hozza a Hold anyagának megszilárdulásával Föld körüli pályáján (Mondeinfang), ezt olyan maradandó hatásának képzei, hogy valahogy (de hogy?) ez az esemény folyamatosan öröklődött az emlékezetben, hogy azután eljuthasson az egyiptomi papsághoz, s onnan tovább. Egyáltalán nem kell azzal számolnunk, hogy Atlantisz „légből kapott történet” (Hörbiger és Fauth, 1912. 96.)

⁶¹ Ezen a szálon lenne tovább felfejthető az az irodalomban elsórtan már megjelenő utalás, ami Hörbiger és Daeniken esetleges kapcsolataira vonatkozik.

szemmel veszi észre ennek germán és antiszemita értelmezési lehetőségeit, a WEL-t a kiadó (1924-ben) „német világkép”-ként reklámozza, ennek nyers változatát meg is fogalmazza a maga gorombaságában.⁶²

Tekintetbevéve természet és társadalom (történelem) rejtett és titkos kölcsönhatásait a tizes és huszas években a természet hatalmas megrázkódtatásai megragadták a képzeletet és nagyon is sokat mondtak a történelmi megrázkódtatások értelmiségi megfigyelőinek és értelmezőinek.

Az már Himmler önálló és kreatív lépése volt, hogy Atlantisz világégése és az Edda-dalokban (később némileg részletesebben) érintett világégés nála az igazi árjához mutathatott utat. S itt kimondhatjuk a himmleri elgondolás mindvégig képviselt, de eddig még nem érintett további számítását: ha Edda, akkor a Nibelungen-dal, ha Niberlungen-dal, akkor Richard Wagner, és Wagner a rendszer legjobban propagált művésze...

Az elementáris megrázkódtatás és a társadalommal való együttmozgás mellett volt Hörbiger elgondolásaiban még egy olyan kezdeményezés, ami a tudomány metaszintjén jelentősebb szerepet játszhatott Hörbiger munkájának történelmi relevanciájában.

Hörbiger a geológia történetében fordulatot fogalmazott meg, szerinte ez a tudomány a maga „gyermekkorá”-ban a csillagászat hatása alatt állt, eljött most az ideje, hogy a geológia átvegye a vezetést.⁶³

Ez a maga módján (az analógia természetesen nem lehet teljes) *megfordított kopernikuszi* fordulat a geológiában, s hatalmas szimbólikus ereje van (a szűkebben tudományos értelmezést természetesen nem tudjuk megadni, arról nem is beszélve, hogy a „csillagászati” és a „geológiai” komponensek valóságos arányai mit sem változnak attól, hogy egy tudományos összefoglalásban éppen melyiknek adják a primet).

A glaciális kozmológia a Föld belsejének erőire támaszkodott, az eljegesedések, szökőárok korszakaira, közelebb hozta az emberhez és a természethez a természet történetét (nem csoda, hogy a sokban nagyon is választékosan tudományos Hörbiger olyan könnyen belehullott a Atlantisz történetiesítésének, s ráadásul a „történeti” Atlantisz természettörténeti konkretizálásának csapdájába. Egy bizonyos özönvíznek bele kellett vésnie hatását a (természeti) emberiség (?) emlékezetébe⁶⁴ - az emberiség emlékezetét ráadásul olyan folytonosnak tartja, hogy a maga által is elismert „sok évezredes” távolság ellenére „nyoma maradt” a legrégebbi egyiptomi papi írásosságban.

Ez a megfordított „kvázi”-kopernikuszi fordulat *a megingott történelem és társadalom önmagára való összpontosítása, ön maga jelentőségének felértékelése (sőt, aránytalan túlértékelése) még a kataklizmában is*. Természetesen ez a fordulat semmiképpen sem lehet kizárólagosan diskurzív és egyenesvonalú vagy tudatos, a WEL szuggeratívójának nem kellett teljesen tudatosnak lennie.

⁶² Az 1924. április 13-i levél kulcsmondata így hangzik: „Eine gewisse Gefahr von nicht zu unterschätzender Größe für die Ausbreitung der Welteislehre besteht darin, dass sie vom Verlag Voigtländer als deutsches Weltbild bezeichnet wird. Sehen Sie, so einfach liegt die Sache nicht, wie Mewes oder Hittler (sic!) oder Ludendorff meinen.” (Hausmann, 1924.)

⁶³ Hörbiger és Fauth, 1913, 295

⁶⁴ Hörbiger és Fauth, 1913, 398. – Ld. Még az 57. sz. lábjegyzetet.

Gottfried *Benn*, a huszas éveket követő német irodalom legnagyobb lírikusa mind verseiben, mind esszéiben a „tellurikus-kozmikus” történet az emberiség és az emberi személyiség „igazi” történeteként írja le.⁶⁵ Mivel Benn eredetileg orvos és jelentős természettudományi tudással is rendelkezik, ezeken az alapokon jelentős életművet hoz létre. Benn nem volt nácinak tekinthető, olyannyira nem, hogy igen hamar a Wehrmacht katonaozosa lesz (hogy megszabaduljon a náci irodalompolitika várható támadásaitól, amelyekre avantgarde múltja miatt is számítani kell, s mint később kiderül, ez a kalkulációja sikeres is lett). A már emigráns *Klaus Mann*-nak írott egyik levelében azonban érzéketlennek bizonyul az emigránsokkal való szolidarizációban, s őszintén vagy sem, „tellurikus-kozmikus” alapokon vagy sem, az 1933-as német „forradalmat” átmenetileg olyan lehetőségnek tekinti, amelyben a németek meg tudják mutatni, amit tudnak.

Hermann Bahr, elsősorban a 14 előtti osztrák irodalom és szellemi élet egyik legérzékenyebb alakja szokott érzékenységgel reagál Hörbiger elméletére. Bahr-t ez a számára „nem világos” elmélet óriási mértékben rázkódtatja meg, sejtéseinek, érzékelésének legbensőbb képességét izgatja fel, az ősi élet víziójának borzongása fogja el.⁶⁶

A nagy kultúrtörténész, Egon *Friedell*, elkészült jelen értelmezésünk szerint egyenesen éleslátóan „tanköltemény”-nek⁶⁷ nevezi Hörbiger munkáját, „festői” és „megindító” katasztrófaelméletnek, alighanem ezzel kiválóan jellemzi a „normális” kulturális hatás irányát. Ez az a festői és megindító, de egyben „Föld-központú” katasztrófa-elmélet, amiben a társadalom a maga lelkiéletének mélyebb traumáiban ráismert saját semmihez sem hasonlítható megrázkódtatásaira.

Reinhold *Schneider* költeményt⁶⁸ ír erről, Robert *Musil* foglalkozik vele nagy regényében⁶⁹, a huszas években a megálmodott bécsi és berlini Hollywoodokban filmet terveznek róla⁷⁰ (s a maga módján ez is teljesen legitim, hiszen Hörbigert faszcinálja a jegesedés, a szököárak, ezen kívül a Hold pályájának megszilárdulása, s nem kívánunk túlozni annak a felvetésével, hogyha a huszas években Hollywoodnak vagy az akkor még reménykedő európai fiók-Hollywoodoknak meg lettek volna a műtermi-technikai lehetőségei, minden bizonnyal spektakuláris filmet készítenek belőle.

⁶⁵ 1930-ban a személyiség „geológiai” felépítését így foglalja össze: „Innerhalb eines ungeheuerlichen tellurisch-kosmischen Geschehens, Aeonen und Weltbrandzeiten, Sturz des Tertiarmonds auf die Erde, Verfinsterung des Himmels, Kataklysmas aus Feuer und Zyklonen, in immer neuen spontanen Entwicklungstrieben; halb Kausalität und halb Schöpfung, halb geologische Notwendigkeit und halber Akt der Transzendenz - so vollzog sich die epileptische Mischung unserer Persönlichkeitsentwicklung.” Benn, 1930, 125. – Az elmélet szemléletéből áradó személyes faszcinációról így ír: „...die die grandiose Kraft ihrer ungeheuren Gesichter regt mein Ahnungsvermögen auf. Schauder urlebendiger Vision!” (Uo.)

⁶⁶ (<http://www.zeit.de/schlagworte/personen/hermann-bahr/index>). Ld.még: „Und was diese heute gegen die so kindlich einfache Selbstverständlichkeit der WEL vorbringen – klingt gerade so naiv wie die berühmte Skizze, die Kolumbus von seinen gelehrten Zeitgenossen vorgelegt erhielt.” – Ugyanott.

⁶⁷ Fő művében Friedell hosszan írja le Hörbiger elméletét a maga konkrétumaiban is és egyre újabb vonatkozásokban építi be azt a kor drámai problémái közé. Miközben kitér Newtonnal és Darwonnal való összeegyeztethetlenségére és jelzi a relativitáselmélettel rejtett hasonlóságát, „katasztrófaelmélet”-nek nevezi azt. Ld. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kulturgeschichte-der-neuzeit-4949/4>

⁶⁸ Ld. erről Blattmann, 2010.

⁶⁹ A Tulajdonságok nélküli ember általunk már többször elemzett hatalmas gondolatfolyamának felidézése e tanulmányban nem lehetséges. Elégséges, ha arra utalunk, hogy Musil nagy témája maha is egy igen konkrét „Atlantisz” volt – azaz Kákánia, másik nevén az Osztrák-Magyar Monarchia...

⁷⁰ Ld. a 62. számú lábjegyzetet,

Persze nemcsak Benn, Musil vagy a többi említett kivételes értelmiségi reagál a társadalomban a glaciális kozmológia elméletére, de működésbe lép a „vad” elméletképzés is, az utca és a kocsmák filozófiája, amely a huszas évek weimari Németországában áthatotta az egész társadalmat és amelyek kavargó és a tudomány vagy a filozófia kritériumaitól régóta elszakadt öntörvényű kvázi-téziseiből azután a náci mozgalom már jóval 1933 előtt szelektíven válogatott.

Hörbiger hatalmas WEL-je minden amatőrsége ellenére sem a kocsmák vagy az utca kozmológiája, szuggesztív ereje azonban kétség kívül elhatolt ezekbe a régiókba is, összekeveredve például az Atlantisz-elméletek hatalmas divatjával, vagy a német östörténetnek például az Edda-dalok révén végbemenő állandó aktualizálásával. Nem véletlen, hogy az az Edmund Kiss, mint SS főtitkár, aki be akar kerülni a tibeti expedícióba, s akit Himmlernek a bolíviai expedícióval kell kárpótolnia, a huszas évek válságkorszakában Atlantisz-könyvek szerzője, és minden bizonnyal ezzel az érdeklődésével hívta is fel magára Himmler figyelmét.

A WEL a maga popularizált formájában tehát, annyi más ideológiai, világnézeti, okkult és másképpen áltudományos ideológémmel összekeveredve, először a mindennapok forgatagában, a kocsmák filozófiájában vegyül össze az Eddával, az Atlantisz-mesékkel és válik ezen az úton részévé a szélsőjobboldal öskeresésének, melyben a rasszista elem eredetileg is benne van, de csak a pszeudo-tudomány vonalán csak Himmlernél kerül a maga végső helyére (a jó faj mind a Birodalmon kívüli, mind a Birodalmon belüli hatalom végső legitimációja).

A szemantika legitimációjának, a tudományok bizonyítottsági státusza kikristályosodási folyamatának problematikája a feje tetejére állt.

Nem a tudományok bizonyítottsági státusza legitimálja közvetlenül vagy közvetetten a filozófiai szemantikát, de a vad elméletképzés folyamatában az utca és a kocsmák filozófiájából kisselektált áltudomány legitimálja a politikai hatalmat.

Azt azért nem lehet mondani, hogy a legitimáció elve teljesen háttérbe szorult volna.

Himmlernél Hörbiger elmélete az Atlantisz-legenda konkretizálása, az Atlantisz-legenda voltaképpen azonos az Edda-dalok cselekményével, az Edda-dalok hiteles tudósítást jelentenek a germánok múltjáról, ergo a fajelmélet lehetséges.

Hörbiger elmélete, Atlantisz és az Edda-dalok egy gondolati sor elemeit alkotják.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy ha a tudományos bizonyítottság szükséges egy ilyen áltudományos felfogás legitimálására, ez csalhatatlan jele annak, hogy ez az áltudomány olyan már elfogadott és legitimált koncepciók ellen kell, hogy fellépjen, amelyek belül vannak a bizonyítottsági státusz birodalmán

Ezen a ponton világos, hogy ez az az eset, amikor a tudományos eljárás nyíltan tudományellenes célokat szolgál. Éppen ezekben az esetekben a tudományos megközelítések

bizonyos elemeit tudatosan betartják, hogy ahhoz a bizonyos utólagos, pótlólagos legitimációhoz eljussanak, amit nélkülözhetetlennek tartanak.⁷¹

IRODALOMJEGYZÉK:

- BAHR, Hermann, elektronikusan: <http://www.zeit.de/schlagworte/personen/hermann-bahr/index>
- BARTH, Roderich – Barth, Ulrich – Osthöven, Dieter (szerk), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle*, 2009. Berlin – New York, 2012 (De Gruyter)
- BEGER, Bruno, Mit der deutschen Tibetexpedition Ernst Schaefer 1938-39 nach Lhasa. Wiesbaden, 1998. (Schwarz)
- BENN, Gottfried: *Aufbau der Persönlichkeit*. Grundriss einer Geologie des Ichs, 1930
- BLATTMANN, Ekkehard, Reinhold Schneider und Hanns Hörbigers Glazial-Kosmogonie. Passau, 2010. (Schuster).
- DÜHRING, Eugen, Der Wert des Lebens. Breslau, 1865.
- DÜHRING, Eugen, Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, 1869.
- ENGELHARDT, Isrun, „Nazis of Tibet: A Twentieth Century Myth”. in: Monica Esposito (ed), *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*. Paris: École française d’Extrême-Orient (EFO) coll. Etudes thématiques 22, vol. I. 2008, 63-96.
- ENGELHARDT, Isrun, Tibet in 1938-1939: The Ernst Schaefer Expedition to Tibet. <http://info-buddhism.com/Tiber.1938-1939-Ernst-Schaefer-Expedition -Engelhardt.html>
- FEYERABEND, Paul, *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Main, 1976. 336.
- FRICKE, Martin, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung: eine Interpretation des Sterns der Erlösung*. Würzburg, 2003 (Königshausen – Neumann).
- FRIEDEL, Egon, Kulturgeschichte der Neuzeit. I-III. kötet. München, 1927-1931. (Beck) Elektronikus kiadás: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kulturgeschichte-der-neuzeit-4951/1>
- GREVE, Reinhard, Tibetforschung im SS-Ahnenerbe. in: Thomas Hauschild (ed), *Lebenslust und Fremdenfurcht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, 168-199.
- HALE, Christopher, Himmler’s Crusade: The true story of the 1938 Nazi expedition into Tibet, London: Bantam, 2003.
- HAUSMANN Raoul, Brief an Hanns Fischer. 1924. április 13. in: <http://sammlung-online.berlinischegalerie.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=211679&viewType=detailView>
- HESS, Moses, *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage* (1862). in: M.H. *Ausgewählte Schriften*. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher. Wiesbaden, é.n.
- Heuer, Andreas, Die Geburt des modernen Geschichtsdenkens in Europa. Berlin, 2012. (Duncker-Humblot)
- Hitler, Adolf, Zeit online (<http://www.zeit.de/schlagworte/personen/adolf-hitler/index>)

⁷¹ Még egyszer jelezni szeretnénk, hogy ezeket az eseteket módszertanilag el kell különítenünk azoktól az esetektől, amikor érvényes dokumentumok tanúskodnak arról, hogy valamelyik hatalmi központ, kormány, királyi udvar, vezérkari törzs okkult tudományokat használt fel egy-egy fontos döntés meghozatala előtt. Ebben az esetben a legitimáció és a bizonyítottsági státusz kérdése másodlagos. Egyrészt azért, mert az illető médium pusztán személye a legitimáció garanciája, másrészt azonban nem kevésbé azért is, mert ezekben az esetekben teljesen nyíltan „tudományon-kívüli” útmutatásokat várnak („beérik tudományon kívüli útmutatással”).

- HORKHEIMER, Max, *Gesammelte Schriften*. Band 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931. Frankfurt am Main, 1990
- HÖRBIGER, Hanns és Phillip Fauth, *Glazialkosmogonie*, 1912.
- JASPERS, Karl, *Max Weber*. München-Zürich, 1988.
- KANT, Immanuel, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*. Szerk: Wilhelm Weischedel, *Werke in sechs Bänden*. Vol. 6. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1966.
- KATER, Michael, *Das 'Ahnenerbe' der SS 1935-1945: Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*. 3. unveränderte Auflage, Oldenburg, 2001.
- KISS, Endre, *A k.u.k. világtrend halála Bécsben*. Budapest, 1978. (Magvető)
- KISS, Endre, *Történelem és világnézet. A II. Internacionálé irodalomfelfogása Németországban*. in: *A marxista irodalomelmélet története*. Budapest, 1981. 91-125.
- KISS, Endre, "Szabadságharc és kiegyezés között". in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984/1-2.
- KISS, Endre, *A mindennapi tudat tudományelméleti vizsgálata*. in: *Mindennapi tudat: Etológia, filozófia, pszichológia. Értelmezési kérdések*. Szerk: Balogh Tibor és Pléh Csaba. Szeged, 1997. 7-31.
- KISS Endre, *A szimmetria tudásszociológiájához*. in: *Szimmetria, aszimmetria*. II. Szerkesztette: Balogh Tibor és Gévay Gábor. Szeged, 1999. 67-74.
- LONGERICH, Peter Heinrich Himmler. Biographie. 2010 (2008) Pantheon (München)
- LURIE, Edward, Louis Agassiz: *A Life in Science*. Chicago, 1960.
- LUTHER, Martin, *Tischreden*. Vierte Auflage, Herausgegeben Kurt Aland. Göttingen, 1983. (Vandenhoeck- Ruprecht)
- MENAND, Louis, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. 2002. Macmillan.
- MERRILL, George, P., *The First One Hundred Years of American Geology*. New Haven, 1924
- MUTTI, Claudio, *Les SS au Tibet*.
http://www.claudiomutti.com/index.php?id_news=16_imag=6_url=6), in *Claudiomutti.com*, Octobre 10, 2005:
- NIETZSCHE, Friedrich *Vidám tudomány* (és más művek elektronikusan). in: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3245/1>
- REILLY, John, *Review of Christopher Hale's Himmler's Crusade. The Nazi Expedition to Find the Origins of the Origins of the Arian Race*. John Wiley Sons, Hoboken (NJ) 2003 (interneten is)
- ROGERS, Mark J., *The SS-'Ahnenerbe' and the 1938/39 German Tibet Expedition*. Atlanta: Georgia State University, M.A. Thesis, 2000-
- SCHAEFER, Ernst, *Geheimnis Tibet: Bericht der deutschen Tibet-Expedition Ernst Schaefer*. München, 1943. F. Bruckmann
- STEGMÜLLER, Wolfgang, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*. Frankfurt am Main – Wien, 1954. 39-40.
- STROBL, Karl Hans, *Zur Psychologie der Welteislehre*. In: *Der Schlüssel zum Weltgeschehen* 1/1925/26, S. 149-154.
- TWAIN, Mark. *Egy jenki Arthur király udvarában*. 3. változatlan utánnyomás. Budapest, [OSIRIS Kiadó Kft.](http://www.osiris.kiadó.kft) (2008) és *Egy jenki Artúr király udvarában*. www.misogaadel.weebly.com/uploads/1/4/7/3/14732912/egy_jenki_arthur_kiraly_udvaraban.pdf. 20-31.
- VÖLGYESI, Ferenc, *Üzenet az ideges embereknek! Idegesség, hipnózis, önfegyelem*. Harmadik, átdolgozott, bővített kiadás. Budapest, 1947. (Athenaeum) 232.

WIWJORRA, Ingo, „Ex oriente lux” – „Ex semptembrione lux”. Über den Widerstreit zweier Identitätsmythen. in: Achim Leube und Martin Hegewitsch (eds), Praehistorie und Nationalsozialismus. Heidelberg: Synchron, 2002- 73-106.